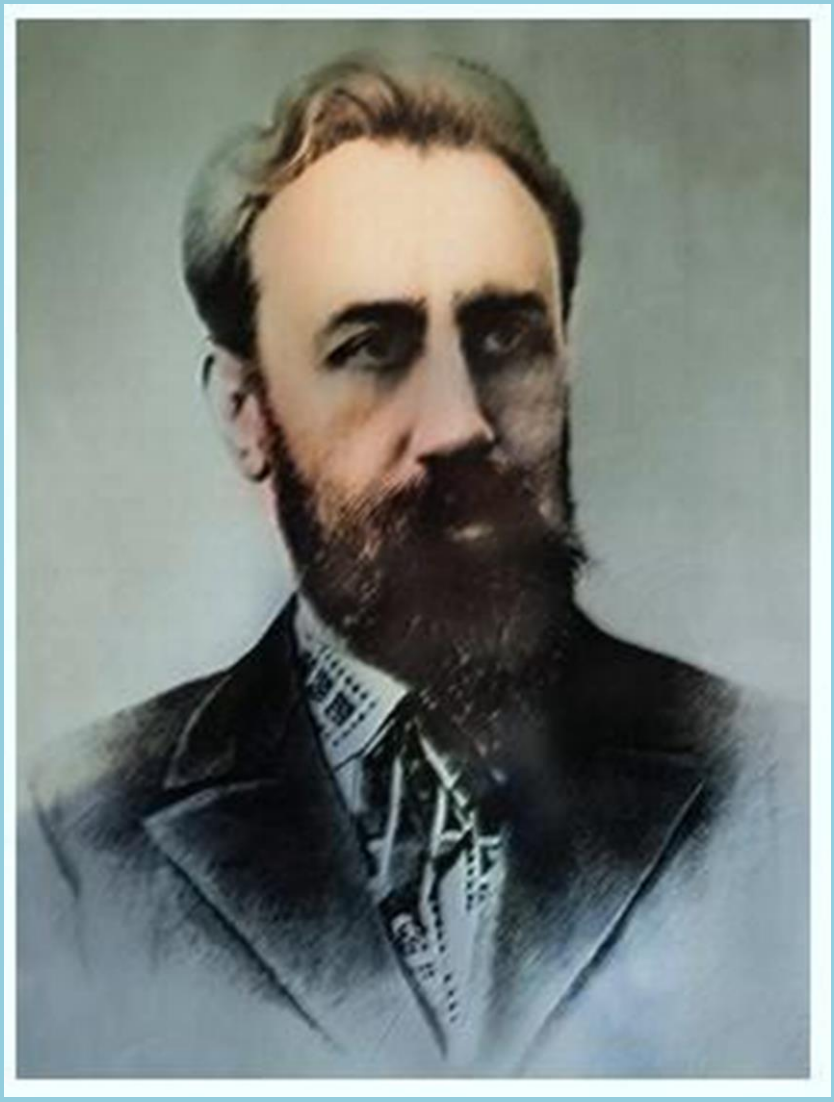
2025

КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені БОРИСА ГРІНЧЕНКА



КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА
Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

«КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ-2025»

Матеріали VIII Всеукраїнської наукової конференції
16 травня 2025 року

Тези доповідей

м. Київ 2025

УДК 101.1(08)
Ф 56

Рекомендовано до оприлюднення на засіданні Вченої ради Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка (протокол № 12 від 22.05.2025)

Редакційна колегія:

Александрова О.С. *– доктор філософських наук, професор*
Горбань О.В. *– доктор філософських наук, професор*
Вінтонів-Бахарєва С.З. *– кандидат філософських наук*
Купрій Т.Г. *– кандидат історичних наук, доцент*
Ломачинська І.М. *– доктор філософських наук, професор*
Мартич Р.В. *– кандидат філософських наук, доцент*
Тарасюк Л.С. *– доктор філософських наук, доцент*
Хрипко С.А. - *кандидат філософських наук, доцент.*

Ф 56 **Київські філософські студії-2025**: Матеріали VIII Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 16 травня 2025 р.): Тези доповідей. – Київ: Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, 2025. – 368 с.

Збірка містить тези доповідей і виступів учасників VIII Всеукраїнської наукової конференції «Київські філософські студії», яка відбулася в Київському столичному університеті імені Бориса Грінченка 16 травня 2025 року. У поданих матеріалах висвітлено широке коло актуальних проблем сучасної гуманітарної безпеки в умовах війни, зокрема таких галузей філософського знання як філософія міста, історія філософії, соціальна та політична філософія, філософія культури, етика, естетика, релігієзнавство, філософія освіти тощо.

Збірку адресовано науковцям, викладачам вищої школи, аспірантам, докторантам, студентам, усім, хто цікавиться розвитком філософської думки. Відповідальність за грамотність, науковий і літературний зміст, достовірність фактів і посилань несуть автори тез.

© Київський столичний університет
імені Бориса Грінченка, 2025

Зміст

РОБОТА ПЛЕНАРНОЇ СЕКЦІЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

Леонід Васильович Чупрій. ЧИ МОЖЛИВИЙ РОЗПАД РОСІЙСЬКОЇ НЕОІМПЕРІЇ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ? 10
Тетяна Олександрівна Костюк. СОЦІО-ГУМАНІТАРНИЙ ВИМІР СУЧАСНИХ ТА ПОВОЄННИХ ВИКЛИКІВ ДЛЯ УКРАЇНИ 13

Секція І.
Метафізика міста. Києвознавство

Ольга Недавня. ЛЕГЕНДАРНІ Й РЕЛІГІЙНІ ГЕРОЇ КИЇВСЬКИХ ПЕРЕКАЗІВ ЯК МАРКЕРИ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ЧИННИКИ ЗВ'ЯЗКУ ЧАСІВ 17
Світлана Вінтонів-Бахарєва. УРБАНІСТИЧНИЙ ПРОСТІР ЯК ІНФОРМАЦІЙНА І МЕТАФІЗИЧНА СИСТЕМА 21
Олександр Конюшевський. МЕТАФІЗИКА МІСТА: КИЇВ ЯК ПРОСТІР БУТТЯ, ПАМ'ЯТІ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ 23
Вікторія Кищук. ХРОНОС І КАЙРОС ЯК ФІЛОСОФСЬКІ МОДУСИ ЧАСУ В УМОВАХ ТЕХНОЛОГІЧНОГО ПРИСКОРЕННЯ 26
Січкаренко М. А., *Патлайчук О. В*. ЧАС ТА БУТТЯ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ 28
Куровська В.Р., *Патлайчук О. В*. ІННОВАЦІЇ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА КОНЦЕПЦІЮ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ В ЕКОЛОГІЇ 29

Секція ІІ.
Історико-філософська класика: рецепції та інтерпретації

Дмитро Прищепа. КОНЦЕПТ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ» У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИХ МОДЕЛЯХ ІСТОРИЧНОГО ОПТИМІЗМУ ТА ПЕСИМІЗМУ 32
Кирило Кимаковський. ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АПРІОРНИХ ФОРМ ПІЗНАННЯ В СУЧАСНОМУ НЕОКАНТІАНСТВІ 36
Єгор Селівестру. КОНЦЕПЦІЇ ЧАСУ В ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИЧНІ РЕЦЕПЦІЇ ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ 40
Даніло Коновал. САКРАЛЬНЕ ЯК КЛЮЧОВА ЦІННІСТЬ У ТРАДИЦІОНАЛІЗМІ: СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ 42
Ольга Галяс. ФЕНОМЕН ПОРОЖНЕЧІ В ЯПОНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРІ 46
Олексій Куниця. ПОШУК СЕНСУ ЖИТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ 50
Роман Шамрицький. ФЕНОМЕН ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЖАНА БОДРІЙЯРА 55
Макар Туряниця. СТИЛЬОВИЙ ПІДХІД ДО КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТ. 57

Оксана Білозір. ПОЛІТИЧНА УТОПІЯ ЧИ ПРАКТИЧНИЙ ДОРОГОВКАЗ? ВПЛИВ ІДЕЙ ПЛАТОНА НА СУЧАСНІ ДЕРЖАВИ 59
Поліна Франчук. СУСПІЛЬСТВО СПЕКТАКЛЮ: ВІД РЕЛІГІЙНИХ ІЛЮЗІЙ ДО ЦИФРОВОЇ ВИСТАВИ 62
Богдан Жариков. ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОГО ДЕТЕРМІНІЗМУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ 65
Павло Логунков. КАПІТАЛІЗМ К. МАРКСА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ СЬОГОДЕННЯ 70
Михайло Корост. ТРАНСФОРМАЦІЯ ТЕОРІЇ ПРИМОРДІАЛІЗМУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ 75
Семен Паєрель. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ САМОПІЗНАННЯ У ДІАЛОГАХ ПЛАТОНА 80
Алексєєва А.Ю. КОНЦЕПТ «НАДЛЮДИНИ» ФРІДРІХА НІЦШЕ У СУЧАСНОМУ СВІТІ 81
Дар'я Форсова. ЯК ПОБОРОТИ СТРЕС ЗА ДОПОМОГОЮ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ 84

Секція ІІІ.
Аналітика соціальних і політичних процесів

Юрій Борейко. СОЦІАЛЬНЕ ПАРТНЕРСТВО ЯК ВЗАЄМОДІЯ ВЛАДИ, БІЗНЕСУ ТА ГРОМАДСЬКОСТІ 87
Ольга Гольд, Максим Васалатій. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛЬНІ АСПЕКТИ СОЦІУМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ 90
Tetiana Kostiuk. STRENGTHENING THE POLITICAL INFLUENCE OF THE REGIONS: THE BLACK SEA POTENTIAL 92
Тетяна Купрій, Ульяна Ширань. СВОБОДА ВИБОРУ БЕЗПЕКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ 94
Іван Ощипок, Аліна Дяченко. СОЦІАЛЬНА АДАПТАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА ПІСЛЯ ПОВНОМАСШТАБНОГО ВТОРГНЕННЯ РОСІЇ В УКРАЇНУ 97
Борис Стадник. СУСПІЛЬСТВО В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ НАПРУЖЕНОСТІ 100
Дарина Дешева. ФЕНОМЕН ПОСТПРАВДИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ІСТИНУ 104
Артем Говоруха. ДЕРЖАВА ЯК МОРАЛЬНА СПІЛЬНОТА В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: АКСІОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ ТА ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ 107
Даніїл Палій. ПОЛІТИЧНИЙ ЕРОС І МАГІЯ ВЛАДИ ДЖОРДАНО БРУНО 111
Олександр Гашицький. ФЕНОМЕН ДЕРЖАВИ В ТВОРЧОСТІ ДЖ.ЛОККА В КОНТЕКСТІ РОБОТИ «ДВА ТРАКТАТИ ПРО ПРАВЛІННЯ» 116
Тимофій Скарженюк. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРОБЛЕМИ «ВІЧНОГО МИРУ» КАНТА 118
Вікторія Рогуль. ДЕРЖАВОТВОРЧА СПРЯМОВАНІСТЬ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ 121

Євгеній Снопок. НАЦІОТВОРЕННЯ ЯК ПІДҐРУНТЯ СОЦІАЛЬНОЇ СВОБОДИ, СУВЕРЕНІТЕТУ І СПРАВЕДЛИВОСТІ 123
Яна Фіх. МОРАЛЬНІ ВИМІРИ ФЕНОМЕНУ САМОТНОСТІ ЯК ПРОБЛЕМИ БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ 128
Діана Кравчук. ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ: ПОШУК СЕНСУ ЖИТТЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ 131
Галина Тимофєєва. КОНЦЕПЦІЯ VUCA В ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИКАХ 132
Єлизавета Глущенко. ФЕНОМЕН ВЛАДНИХ МАНІПУЛЯЦІЙ СУСПІЛЬНОЮ СВІДОМІСТЮ 137
Марія Заріцька. КАТЕГОРІЯ РОЛІ ТРИКСТЕРА У СВІТОВІЙ КУЛЬТУРІ 139
Андрій Вітов. СОЦІАЛЬНА ВЗАЄМОДІЯ ІНДИВІДА З СУСПІЛЬСТВОМ В ЕПОХУ ПОСТ-МОДЕРНІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ 143
Софія Бриньова. МІЖ ТРИВОГОЮ ТА КОНТРОЛЕМ: ЕЗОТЕРИЗМ ЯК РЕАКЦІЯ МОЛОДОГО ПОКОЛІННЯ НА СУЧАСНІ ВИКЛИКИ 146
Олексій Корзняков, Патлайчук О. В. АНАЛІЗ ТЕОРІЇ ПОВЕДІНКОВОЇ ЕКОНОМІКИ ЯК НАУКОВО-ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ПРОГРАМИ ЗА МЕТОЛОДОГІЄЮ І. ЛАКАТОСА 148
Максим Джангиров, Патлайчук О. В. АНАЛІЗ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНИ ТА МОЖЛИВИХ ШЛЯХІВ ЇХ ВИРІШЕННЯ 152
Олексій Мельниченко, Патлайчук О. В. ЗАГРОЗИ, ТРЕНДИ ТА ФІНАНСОВІ МОДЕЛІ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ МЕДІА 154
В. С. Велика. ТЕАТР ЯК ПРОСТІР МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ У ФІЛОСОФІЇ Ф. ШИЛЛЕРА 156
Станіслав Домбик. ІСТОРИКО-ПОЛІТИЧНО АСПЕКТИ ВІЙНИ В АФГАНІСТАНІ (1979-1989 рр.) 161
Kondratieva A.A., Karpechenko A.A. CURRENT ISSUES OF HISTORICAL SCIENCE IN MODERN DIMENSIONS: THE CASE OF INTELLECTUAL PROPERTY 165
Дятлик Олександр. ЧИ МОЖЛИВО ВПРОВАДЖЕННЯ ЕЛЕКТРОННОГО ГОЛОСУВАННЯ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ВІЙНИ 167
Лосев Данііл. КОРУПЦІЯ ЯК ЗАГРОЗА НАЦІОНАЛЬНІЙ БЕЗПЕЦІ УКРАЇНИ 169

Секція IV.

Актуальні проблеми етики, естетики та філософії культури

Юрій Вільчинський. ЗАРОДЖЕННЯ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ (ФАУСТІВСЬКОЇ) КУЛЬТУРИ 174
Інна Гурова, Світлана Хрипко. КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА І КРЕАТИВНІ ІНДУСТРІЇ У ЗАБЕЗПЕЧЕННІ СТАЛОГО (ЗБАЛАНСОВАНОГО) РОЗВИТКУ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД 181
Вербицький О.С. ЕТИКА В РОЗРОБЦІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: БАЛАНС МІЖ ІННОВАЦІЯМИ ТА ОБМЕЖЕННЯМИ 187

Олег Козирко, Патлайчук О. В. МЕЖІ ТА ОБ'ЄКТИВНІСТЬ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ У КОНТЕКСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ ТА КВАНТОВИХ ОБЧИСЛЕНЬ 194
Олександр Донець. «ПОСТТРИВОГА» ЯК ІРОНІЯ НАШОГО ЖИТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ 201
В`ячеслав Куйбар. ВПЛИВ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ НА СУЧАСНУ СВІТОВУ КУЛЬТУРУ 205
В. Куровський, Патлайчук О. В. ЕТИЧНІ ПИТАННЯ В ПРОЦЕСІ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ 208
Гунченко О. В. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МИСТЕЦТВА: ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРІПРЕТАЦІЯ ЖИВОПИСУ ПОЛЯ СЕЗАННА В РОБОТАХ МОРІСА МЕРЛО-ПОНТІ 210
Наталія Гельбич, Світлана Хрипко. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ АНТИЧНОСТІ, ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ ТА ХРИСТИЯНСЬКА АКСІОЛОГІЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ ОСОБИСТОГО ОСМИСЛЕННЯ 215
Олександра Павленко. ПОНЯТТЯ І ТЕОРІЇ МУДРОСТІ 217
Уляна Мартищенко. ФІЛІППІНСЬКЕ ТРАДИЦІЙНЕ БОЙОВЕ МИСТЕЦТВО АРНІС ЯК ШЛЯХ ДО ВНУТРІШНЬОЇ ГАРМОНІЇ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР У КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ 223
Аліна Марущак. МОРАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ МІЖ МИРОМ ТА ВІЙНОЮ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СОВІСТІ 225
Анна Семеренко. СУСПІЛЬНА СВІДОМІСТЬ ЯК ВІДЗЕРКАЛЕННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СОЦІУМУ: ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ VS ВИКЛИКІВ УКРАЇНСЬКОГО СЬОГОДЕННЯ 227
Варвара Лавренюк. ПАРАДОКС СМЕРТІ: УСВІДОМЛЕННЯ КОНЕЧНОГО ТА ПРАГНЕННЯ ВІЧНОГО 231
Дмитро Козлов. ДЕСТРУКТИВНА РОЛЬ АЛКОГОЛЮ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ 235
Єлизавета Бантиш. КРАСА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ: РОЛЬ ЗОВНІШНОСТІ У ДОСЯГНЕННІ УСПІХУ 238
Крістіна Бінківська. ІКОНИ В СУЧАСНОМУ ПРОСТОРІ: СПРИЙНЯТТЯ САКРАЛЬНОГО КРІЗЬ ПРИЗМУ РІЗНИХ СОЦІАЛЬНО-СВІТОГЛЯДНИХ СИСТЕМ 242
Анна Бурдак. СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ІНСТРУМЕНТ МАНІПУЛЯЦІЇ СУСПІЛЬНОЮ СВІДОМІСТЮ: ТЕОРЕТИЧНИЙ ОГЛЯД VS ЦІННОСТІ ПРАКТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ 245
Назар Шуптар. АКСІОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО СПАДКУ МІРЧІ ЕЛІАДЕ 247
Антон Топчій. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ТА ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТИВНОСТІ 250
Анна Яковина. ПОНЯТТЯ «ПРЕКРАСНОГО» В ЕСТЕТИЧНОМУ ЗНАННІ 253
Зайцев О.В., Патлайчук О. В. ПОНЯТТЯ "ІКІҐАЙ" ЯК СЕНСУ ЖИТТЯ: ПОРІВНЯННЯ З ЄВРОПЕЙСЬКИМИ ПОШУКАМИ СЕНСУ ЖИТТЯ 255

Дмитро Сищенко, Патлайчук О. В. ВПЛИВ КОНЦЕПЦІЇ НІЦШЕ ПРО НАДЛЮДИНУ НА СУЧАСНИЙ КІНЕМАТОГРАФ НА ПРИКЛАДІ ФІЛЬМІВ СЕРІЇ «ДЖОКЕР» 259
Євген Гозун, Патлайчук О. В. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЦИФРОВОГО ДОСВІДУ: НОВІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО СПРИЙНЯТТЯ 261
Ю. Баришник, Патлайчук О. В. ЕПОХА ДИКТАТУРИ ТОЛЕРАНТНОСТІ У СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ 264
А. Шинкаренко, Патлайчук О. В. ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ 266
Kondratieva A.A., Karpechenko A.A. CURRENT ISSUES OF HISTORICAL SCIENCE IN MODERN DIMENSIONS: THE CASE OF INTELLECTUAL PROPERTY 269
Даніїл Білий, Олена Лобанчук. УКРАЇНСЬКІ ПОШТОВІ МАРКИ ЯК УНІКАЛЬНИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ ІНСТРУМЕНТ 271
Олександр Малишок, Олена Лобанчук. ЗНАЧЕННЯ НУМІЗМАТИКИ ДЛЯ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОУСВІДОМЛЕННЯ 273
Кирилюк Ю.В. ФІЛОСОФСЬКІ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА 276

Секція V.
Аналітика релігійних процесів

Оксана Горкуша. САКРАЛЬНИЙ ВИМІР РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ЯК НАЦІОНАЛЬНО-БЕЗПЕКОВА ПРОБЛЕМА 279
Ірина Ломачинська. СВІТОГЛЯДНІ ВИКЛИКИ ГІБРИДНИХ ВІЙН У РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРІ ЦИФРОВОЇ ДОБИ 283
Микола Стадник. ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ ВЛАДИ В КОНТЕКСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ 288
Руслана Мартич. БІОЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧІ АСПЕКТИ 292
Олена Алексєєнко. УНІКАЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ХРИСТИЯНСТВА В КОНТЕКСТІ МІЖПРАВОСЛАВНОГО ТА КАТОЛИЦЬКОГО ДІАЛОГУ: ВПЛИВ СВЯТОГО ПРЕСТОЛУ 295
Євген Дейнега. РЕЛІГІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ МЕНТАЛЬНИХ КОРДОНІВ СХІДНОЇ І ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ 299
Ronny Klose. FAITH BEYOND FEAR IN THE EUROPEAN MIDDLE AGES AND THE RENAISSANCE 303
Богдан Ломачинський. ІНФОРМАЦІЙНА КУЛЬТУРА РЕЛІГІЙНОГО ПРОСТОРУ ЦИФРОВОЇ ДОБИ 307
Владислав Кісєльов. КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЇ БАХАЇ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ В ІСТОРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ ТА В СУЧАСНИХ ІМПЛЕМЕНТАЦІЯХ 311
Олексій Яременко. ВСЕЛЕНСЬКІ СОБОРИ ЯК АТРАКТОРИ ФОРМУВАННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ 314
Роман Лішнянський. БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У НОВОЧАСНУ ДОБУ 318

Зарміна Заріфі. ІСЛАМСЬКИЙ ТЕРОРИЗМ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ РАДИКАЛІЗАЦІЇ: ЕТИЧНІ ПІДВАЛИНИ ТА ВИПРАВДАННЯ НАСИЛЬСТВА 323
Ірина Шаповал. ФІЛОСОФІЯ МОРАЛІ В ХРИСТИЯНСТВІ: ПОРІВНЯННЯ ЕТИКИ ТОМИ АКВІНСЬКОГО ТА СУЧАСНИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ 326
Софія Полінкевич. КАТЕГОРІЯ ТІЛЕСНОСТІ У ВЧЕННЯХ СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ 330
Анна Чепур. ШАМАНІЗМ І ПЕРВІСНІ РЕЛІГІЇ 333
Єлизавета Слєпова. ІСЛАМ ЯК ЧИННИК МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В УМОВАХ СУЧАСНОЇ МІГРАЦІЇ 335
Катерина Велика. ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ФОРМУВАННЯ СІМЕЙНИХ СТОСУНКІВ ТА ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР 337

Секція VI.

Філософія освіти та сучасний освітологічний дискурс

Радим Губань. РОЗВИТОК АВТОНОМІЇ ЗАКЛАДІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ ТА ВИБОРИ ЇХ КЕРІВНИКІВ (КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕАЛІЗАЦІЇ ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ПРОЕКТУ ЩОДО РОЗВИТКУ АВТОНОМІЇ ДЕЯКИХ ЗАКЛАДІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ) 339
Лариса Тарасюк. ОСВІТА ТА КУЛЬТУРА ЯК САМОТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ 343
Олександр Горбань. ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ У ВИЩІЙ ОСВІТІ 346
Олег Крісенко. МОТИВАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ОСВІТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА 349
Євгеній-Стефан Пашкевич. ПРОБЛЕМА ВЕРИФІКАЦІЇ ІСТИННОСТІ ЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ 351
Кіра Пашина. ФІЛОСОФІЯ НЕВЕРБАЛЬНОГО СПІЛКУВАННЯ 355
Софія Рижак. ПРОСВІТНИЦЬКИЙ СИМВОЛІЗМ ТАРО: МІФИ І РЕАЛЬНІСТЬ 358
Сніжана Гриценко. ІГРОВА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК ЗАСІБ РОЗВИТКУ МОВЛЕННЯ ДІТЕЙ МОЛОДШОГО ДОШКІЛЬНОГО ВІКУ 360
Софія Єфремова, Патлайчук О. В. ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ: МЕЖІ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНОМУ СВІТІ 362
Олег Ряжських, Патлайчук О. В. ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ПЕРСПЕКТИВИ ТА НЕБЕЗПЕКИ 364
Ю. Баришник, Патлайчук О. В. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ КВАНТОВОЇ МЕХАНІКИ 365

ПЛЕНАРНА СЕКЦІЯ КОНФЕРЕНЦІЇ

Тема секції:
ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ ВИКЛИКІВ СЬОГОДЕННЯ

ЧИ МОЖЛИВИЙ РОЗПАД РОСІЙСЬКОЇ НЕОІМПЕРІЇ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ?

Леонід Васильович Чупрій, доктор політичних наук, професор, заступник Президента Української Академії геополітики та геостратегії, професор кафедри психології, педагогіки та суспільних дисциплін Державного податкового університету

Сьогодні Україна переживає повномасштабне вторгнення Росії і одним із ключових завдань української держави в контексті забезпечення національної безпеки є звільнення тимчасово окупованих територій. Водночас довготривала гарантія суверенітету та територіальної цілісності України можлива лише за умови остаточного краху Російської імперії — державного утворення, що є екзистенційним ворогом України та відкрито прагне її знищення.

Щодо перспектив розпаду сучасної Російської Федерації, можна окреслити такі ключові причини та передумови:

1) Відсутність чіткої мети та стратегії розвитку.

Для прогресу будь-яка держава повинна мати об’єднувальну мету, яка надихає населення. Натомість у сучасної Росії домінує цинічна мета правлячої еліти — зміцнення особистої влади та збагачення. Путінська ідея «відродження Радянського Союзу» є утопічною та історично нежиттєздатною, оскільки час не рухається назад. Протягом певного часу Захід сподівався, що демократизація Росії можлива через чесні вибори й поширення ліберальних цінностей. Проте населення Росії сформувалося в умовах імперської несвободи та патерналістичного мислення. Для так званого «глибинного народу» і досі важливий образ «сильного правителя», що обіцяє вирішити всі проблеми. А в цілому у країни немає об'єднувальної мети чи єдиної візії майбутнього.

2) Відсутність єдності та спільних цінностей серед народів РФ.

Росія — багатонаціональна імперія, яка протягом століть поглинала сотні етнічних груп. Кожна з них має свою унікальну мову, культуру, історію та традиції. Кремль намагався створити штучний наратив «єдиного російського народу», однак здебільшого вдавався до насильницьких та репресивних методів. Насправді ж народи, загнані в «тюрму народів», ніколи не поділяли спільні цінності з поневолювачами. Відсутність справжнього діалогу та поваги до самобутності цих народів лише

поглиблює дезінтеграційні процеси, що згодом можуть призвести до неминучого розпаду імперії.

3) Надмірна централізація влади та крихкість управлінської системи.

Жодна система управління не може залишатися стабільною без механізмів відкритості, гнучкості та періодичної зміни еліт — про це ще у XX столітті писав один із засновників елітології Вільфредо Парето. Натомість у Росії влада є надмірно централізованою і зосередженою в руках однієї особи — Володимира Путіна. Така модель управління не передбачає жодного поділу або взаємного стримування гілок влади. У ній відсутні ефективні інституційні механізми ухвалення рішень, дискусій чи стратегічного аналізу. Як наслідок, ключові політичні та військові рішення ухвалюються одноосібно, без належного обґрунтування, що веде до стратегічних помилок — прикладом чого стало рішення про вторгнення в Україну.

4) Поглиблення економічної кризи та посилення регіональної нерівності.

Попри заяви російської влади про нібито зростання ВВП, реальний стан економіки залишається критичним. Зростання макроекономічних показників досягається переважно за рахунок нарощування оборонного бюджету та військово-промислового комплексу, але ці кошти не сприяють підвищенню рівня життя населення. Більше того, вони витрачаються на виробництво озброєння, яке масово знищується на полі бою українською армією. Таким чином, соціально-економічна прірва між центром і регіонами дедалі поглиблюється, а рівень добробуту громадян продовжує знижуватись.

5) Відсутність верховенства права та порушення основних свобод.

Функціонування будь-якої держави можливе лише за умови дотримання верховенства права. Коли правова система перестає працювати — неминуче настає хаос, стагнація й розпад. Жодне законодавче рішення не ухвалюється без погодження з верхівкою влади, зокрема з самим Путіним. Системні порушення прав і свобод громадян, репресії проти інакодумців, переслідування етнічних груп — усе це свідчить про деградацію державності та підштовхує імперію до неминучого колапсу.

6) Відсутність прагнення до інновацій та модернізації.

Імперії починають занепадати тоді, коли втрачають здатність до інноваційного розвитку та відмовляються від модернізаційних процесів. Російська Федерація демонструє стійку неспроможність до технологічного прориву. У більшості випадків вона не створює власні інновації, а намагається імпортувати чи копіювати досягнення західних країн, інколи навіть шляхом промислового шпигунства.

7) Феномен ресентименту та маніпулятивна модель свідомості.

У тоталітарних і авторитарних режимах, таких як Північна Корея чи сучасна Росія, свідомість людини цілеспрямовано формується за

допомогою масованої державної пропаганди та маніпулятивних технологій. Громадяни поступово втрачають здатність до критичного мислення, адже отримують однобічну, викривлену картину світу. Їм нав'язується образ зовнішнього ворога — українців, західного світу — як джерела всіх бід. Така стратегія дозволяє режиму відволікати увагу від внутрішніх проблем і виправдовувати власну неефективність.

У цій системі людина не розглядається як цінність, а лише як засіб досягнення державних цілей. Ідеологія знецінює життя, виправдовуючи масові жертви в ім'я так званого «державного інтересу». Найбільша небезпека полягає в тому, що в умовах тотальної пропаганди викривлена реальність починає сприйматися населенням як об'єктивна істина. Це спричиняє явище ресентименту — глибокого розчарування, помноженого на ворожість до зовнішнього світу та повну втрату зв'язку з реальністю.

В умовах, коли політика держави починає будуватися на тотальній брехні або запереченні очевидних фактів, ми стикаємося з абсолютно особливим типом політики, яким успішно займалися попередні тоталітарні режими. Відтак «спецоперація на Україні» стала благородною війною проти уявних фашистів, ізоляція Росії – її затвердженням в ранзі великої незалежної держави, занепад економіки і падіння доходів – тимчасовими труднощами, швидке подолання яких призведе до зростанням добробуту і щастя всіх росіян. Відчуження від впливу на реальність пов'язане з глибокою кризою інституцій. Для пересічного громадянина інституційна криза виражається в тотальній перверсії функцій правоохоронних органів та органів влади, трансформації гуманітарної сфери, освіти, науки, спрямованих на закріпленні в масовій свідомості викривленої картини світу. Але викривлена картина світу не може бути довговічною, так як вона заперечує істинну реальність, призводить до підриву економічного і політичного благополуччя росії заради створення химерних ідеалів, віри у власну незламну силу і могутність, що не відповідає дійсності. Відмова від реальності, дефактуалізація в росії входить в стадію саморуйнування держави і суспільства і може бути зупинена тільки масовим прозрінням російського суспільства внаслідок падіння путінського режиму, жорсткої економічної кризи чи програшу у війні.

Відтак всі вище перераховані чинники засвідчують що крах російської неоімперії неминучий, постає тільки питання часу. Щоб трохи відтягнути час розпаду імперії їхні лідери досить часто використовували сценарій захоплення територій і збільшення ресурсів і цим шляхом намагався йти путін, захопивши Придністров'я, Осетію, Абхазію, але з Україною такий варіант вже не пройде, вона обов'язково звільнить свої території. Тоді залишається сценарій закручування гайок і путін вже почав збільшувати силові структури, посилювати репресії проти власного населення. Але якщо економічні санкції Заходу продовжуватимуться, гроші, що вкладатимуться у війну, не даватимуть потрібного ефекту,

оскільки Україна при активній допомозі Заходу буде перемолювати російські війська і зможе звільнити свої території, то російська економіка буде занепадати, рівень добробуту погіршуватиметься і при виникненні певних чорних лебедів, а вони обов'язково виникатимуть в умовах жорсткого централізованого і неефективного управління, росія почне розвалюватися.

Звичайно точно вказати час, коли це станеться ми не можемо, але сам процес може бути досить раптовим, як це сталося з Радянським союзом, коли навіть деякі західні лідери не вірили, що це може відбутися. Тому і Україні і західним країнам потрібно до цього готуватися.

СОЦІО-ГУМАНІТАРНИЙ ВИМІР СУЧАСНИХ ТА ПОВОЄННИХ ВИКЛИКІВ ДЛЯ УКРАЇНИ

Тетяна Олександрівна Костюк, доктор наук з державного управління, доцент кафедри політології та соціології Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Війна, розв'язана росією проти України у 2014 р., призвела до безпрецедентної гуманітарної катастрофи, яка за більш, ніж 11 років глибоко вразила соціальну тканину українського суспільства, актуалізувавши широкий спектр проблем, які впливають і ще тривалий час впливатимуть на життя мільйонів людей.

Основною метою є окреслення, аналіз та синтез основних гуманітарних викликів під час війни, які ми згрупували за певною логікою.

1. Масова вимушена міграція та внутрішнє переміщення. Бомбардування та бойові дії знищили міста, селища, цілі квартали і житлові будинки, лікарні, школи, підприємства, інфраструктуру, у т.ч. критичну. Мільйони людей втратили спокій, відчуття безпеки, домівки та джерела доходів, що спонукало їх покинути місця постійного проживання, ставши внутрішньо переміщеними особами (ВПО) або ж біженцями за кордоном після повномасштабного вторгнення.

Ця проблема має багатовимірна, складна, майже критична, і має багато наслідків. Через свою розтягнутість у часі та зростаючу вагу вона має однаково негативний ефект на адміністративно-територіальні одиниці в Україні та за кордоном, в місцях масової дислокації українців, через шалений тиск на приймаючі громади та інфраструктуру, призводить до проблем з житлом, харчуванням, медичною допомогою та соціальною адаптацією для переміщених осіб. Незважаючи на краще матеріальне забезпечення та підтримку з боку національних урядів, країни Європи все одно виявились не готовими до такої масової та пролонгованої міграції, яка має подібні наслідки, що і в Україні, а «вимушена інтернаціоналізація» поставила виклик ще й системам освіти.

Проте вона має і певні позитивні моменти: внутрішня трудова міграція та релокація середнього та малого бізнесу, великих підприємств в межах України забезпечує притік коштів до приймаючих територіальних громад у вигляді державних дотацій, зовнішніх інвестицій, надходжень від сплати податків та ін. Західні регіони України стали великими логістичними центрами, осередками розвитку науки і досліджень, центрами реабілітації для поранених та травмованих військових та цивільних жертв війни (туди переміщені університети, там проводяться міжнародні науково-практичні конференції, заходи, там проходять лікування та реабілітацію поранені воїни). Позитивний зовнішній вплив вимірюється за ціннісно-етичними шкалою, і, на нашу думку, головне стосується ставленням до мігрантів загалом і до українців зокрема. В Європі з'явилось поняття «якісної міграції», уряди всіляко сприяють асиміляції українців, пропонуючи скорочені та спрощенні процедури отримання виду на проживання та громадянства (до прикладу Чеська Республіка, Німеччина та ін.)

Перспектива цієї проблеми теж багатовимірна та складна. Для повоєнної України проблемою номер один буде депопуляція та деградація. Переїзд за кордон освічених та досвідчених професіоналів вже змушує і надалі змушуватиме вдаватись до аутсорсингу в деяких специфічних галузях, а відтік молоді (випускні класи наразі напівпорожні і складаються переважно з дівчат, юнаки намагаються виїхати за кордон до настання віку 18 років) зробить цю проблему загальною для усіх сфер вже в найближчому майбутньому.

З позитивних моментів можна виокремити те, що завдяки рисам, споконвіку притаманним українцям, як от сила духу, опір гнобленню та нападникам, сміливість, згуртованість перед викликами та зовнішніми ворогами, працелюбство, старанність, хвацькість, мудрість та інтелігентність, ідентифікація української нації набула чіткішої атрибутивної визначеності для інших, а національна самоідентифікація нарешті оформилась через гордість за сучасний етап розвитку нації, подолання історико-культурної амнезії та комплексу меншовартості, можливість і бажання заявляти про себе не так, як на зорі незалежності через спрощену формулу «Україна не росія», а гучно на весь світ і українською мовою.

Моделювання найкращого сценарію подолання негативних наслідків переміщення мільйонів українців передбачає впровадження державної політики сприяння поверненню їх до України з обов'язковим створення умов для їхньої соціальної та економічної реінтеграції через програми доступного житла, працевлаштування, доступу до освіти та медичної допомоги. Запозичені хороші практики та досвід, здобутий під час проживання і роботи за кордоном, повинен бути застосований вдома під час (повоєнного) відновлення України для перетворення її на хаб передових розробок, досліджень, технологій та практик. Цього прагне Україна, це усвідомлюють і уряди європейських держав. На загал відомі факти

анонсованих державних ініціатив фінансового заохочення українців повертатись на Батьківщину (до прикладу у Швейцарії). Є і спеціальні урядові програми. До прикладу, Федеральним міністерством економічного співробітництва та розвитку Німеччини ініційовано програму «Повернення експертів» для відновлення України, яку реалізовуватиме Фонд експертів з питань міграції та діаспори (FMD) (https://diaspora2030.de/en/partner-countries/ukraine).

2. Людські втрати. Війна призвела до загибелі великої кількості військових та цивільного населення, включаючи дітей. Багато також були поранені через бойові дії та обстріли мирних міст. Велика кількість українців пережили жахи бойових дій, втрату близьких, насильство та руйнування, що завдає глибоких психологічних травм, які потребують довготривалої підтримки та лікування. У майбутньому перед усіма вітчизняними державними управлінцями стоїть задача домогтися (за потреби – за сприяння усіх можливих міжнародних організацій) повернення в Україну усіх викрадених росією дітей та полонених!

3. Гуманітарна криза та доступ до базових послуг. Російсько-українська війна поставила на паузу сталий розвиток світу. Вона ускладнила або унеможливила виконання 14 з 17 цілей, виокремлених ООН як життєво важливі для сталого розвитку, впродовж 39 місяців повномасштабної війни регулярно обмежуючи доступ населення України до таких послуг, як охорона здоров'я, освіта, водопостачання, електроенергія та продовольство, особливо на тимчасово окупованих або постраждалих від бойових дій територіях. Підрив Новокаховської дамби у червні 2023 р. спричинив екологічну катастрофу, наслідки якої не будуть подолані ще дуже довгий час. Велика територія України замінована. Доставка українського зерна до країн третього світу також тривалий час була неможливою, що загрожувало голодом багатьом країнам Африки. Усе це сукупно ставить під сумнів досягнення до 2030 р. сталого розвитку людства, а відтак – завдання для світової спільноти виробити механізми подолання в майбутньому такої загальної безпорадності перед свавіллям одного політичного актора через реформування міжнародних інституцій, посилення норм міжнародного права та колективної безпеки.

4. Соціальна напруженість та розкол. Війна дуже поглиблює існуючі соціальні розбіжності та створює нові лінії розлому в суспільстві, окрім одвічних суперечок на регіональному, мовному чи політичному ґрунті. Українці традиційно добре єднаються проти зовнішнього ворога, але чубляться всередині нації. Війна стала каталізатором з’ясування і порівняння розміру внеску в перемогу, сильніших страждань, більшого героїзму, незламності чи навпаки слабкодухості, втечі за кордон та ін.

Проте війна призвела і до давно небаченого єднання громадян України, причому і в Україні, і за кордоном, для допомоги фронту, ВПО, тваринам, тим, хто залишився на прифронтових територіях, донатів, волонтерства та ін.

Соціальна напруженість зараз не є виключно негативним явищем. Вона об’єднує прогресивних українських освітян, психологів, соціологів, управлінців для пошуку стратегій унеможливлення розколу в суспільстві, розвитку культури примирення, толерантності, прийняття інакшості, консолідації навколо ідеї відновлення країни та через посилення уваги до усвідомленої національної ідентичності. Крім того, численні освітньо-наукові ініціативи західних урядів, університетів, освітніх організацій, дослідницьких фондів вже зараз приділяють увагу і через грантові програми заохочують вивчати, розробляти стратегії примирення, стійкості та згуртованості пост-конфліктного суспільства.

5. Порушення прав людини. Збройна агресія супроводжується численними порушеннями прав людини, включаючи воєнні злочини, насильство, незаконні затримання та обмеження свобод. Це ще один виклик, що спонукає до нових ініціатив та об’єднання у громадські групи та осередки, які фіксують численні злочини росіян в Україні, до залучення фасилітаторів з боку іноземних колег для проведення розслідувань наряду з офіційними органами, журналістського висвітлення ситуації навколо прав людини в Україні та Криму, розроблення програми спільних дій, досліджень та світової партиципації з встановленням справедливості та притягненням до відповідальності усіх винних в порушенні прав людини в Україні з 2014 року.

Повоєнні завдання для України:

- психологічна реабілітація та подолання травм;
- відновлення соціальної інфраструктури та послуг;
- подолання бідності та безробіття;
- розв'язання демографічної кризи;
- реабілітація ветеранів та їхня інтеграція в суспільство.

Виходячи з окреслених сучасних та повоєнних викликів для України, очевидними є два магістральних висновки: у зовнішній політиці – фокус на збереження та посилення ролі впливового актора міжнародних відносин та паритетного учасника нових безпекових альянсів та кооперації, у внутрішній політиці – акцент на розвиток освіти та науки, особливо суспільно-гуманітарних наук, адже саме вони несуть знання про національний архетип, національну ідентичність, мають на меті підтримувати національну гордість, нагадувати історію розвитку нації, особливо складну історію, щоб «ніколи знов», нести знання про політичні режими, ідеології, політичні технології впливу на масову свідомість, політичну участь, загрози абсентеїзму, брак критичного мислення, політичної культури та ін.

Секція І. **Метафізика міста. Києзнавство.**

ЛЕГЕНДАРНІ Й РЕЛІГІЙНІ ГЕРОЇ КИЇВСЬКИХ ПЕРЕКАЗІВ ЯК МАРКЕРИ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ЧИННИКИ ЗВ'ЯЗКУ ЧАСІВ

Ольга Недавня, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Легендарні та релігійні герої фольклору є не лише важливими елементами конфігурації ідентичності у її історичних формах та чинниками її тяглости в наступних поколіннях, але й — можливою зброєю захисту ідентичності. Так було з легендарними та релігійними героями київських переказів, і так відбувається нині. Київські перекази дійшли до наших часів переважно як усні оповідки нащадків старокиївських родів, ментально не зросійщених, для котрих ці оповідки були спадковим скарбом, а тому ревно (в Києві радянському — лише між своїми) переказувались з покоління до покоління, й не були у фокусі прискіпливої уваги дослідників. Єдиний натепер відомий випадок представлення старих київських переказів на український загал — «Легенди старокиївські» Наталени Королевої [3]. Цю тематику авторка аналізує у своїй монографії [5, 20-34, 49-54], однак дане дослідницьке поле гідне подальшого вивчення, адже старокиївські оповідки повні унікального матеріалу для визначення особливостей ментальності, духовності й культурно-цивілізаційних орієнтацій творців київської традиції. Наразі ж метою є виявлення того, як легендарні та релігійні герої київських переказів представляють цінності, прикмети ідентичності та вдачі їх укладачів.

Найпопулярнішими героями старокиївських оповідок є такі персонажі, чиї місія й життєдіяльність була пов'язана з Києвом, чиї наймення вкарбовані у його святі місця, літописні хроніки, у назвиська ігор і ворожінь. Чільне місце серед таких легендарних героїв належить Змію Гориничу. Він представляється одноголовим вогнедихим драконом, подібним до іншими легендарних драконів, відомих з ілюстрацій середньовічних європейських хронік та образів. Витокова старокиївська версія легенди про Змія Горинича відображає його сприйняття старими киянами як своєрідного міського «домовика», з котрим можна пробувати домовлятись та котрий може у чомусь і прислужитись, як от у історії з Кирилом Кожум'якою та створенням Змієвих валів.

До ІІ світової війни автентична версія легенди про Горинича переказувалась без змін — без пізніших варіацій з алюзіями на збірний образ ординців та окремо від християнських сюжетів протиборства Георгія,

переможця диявола-змія. І ось у 1941 р., за свідченнями зі спогадів [8] нащадків старокиївських родів, сталася актуалізація й подальший розвиток переказу про Змія Горинича: наче він пробудився у час перших німецьких бомбардувань Києва, вибрався із свого лігва під Кирилівською церквою (що бувало за виняткових обставин), і здійнявся у небо на захист рідного міста, аби відганяти ворожі літаки. Оповідачі стверджували, що чули його грізний рев і бачили серед хмар помахи його великих крил. Але, подейкували, Горинич згодом повернувся у підземелля Кирилівської церкви, коли вжахнувся підриву іншого храму, Успенського собору Києво-Печерської Лаври (а що це зробили не німці — було відомо тодішнім киянам) та зарікся їм допомагати, аж доки кияни не виженуть святотатців зі свого міста. Як йдеться у пророчій частині цього доповнення легенди про Горинича, він іще підніметься на захист Києва, коли його мешканці рішуче встануть проти найгірших зайд-ворогів. Тож закономірно, що у теперішню війну стався новий етап розвитку цієї легенди, вже зафіксований у творах наших сучасників [4] — про Горинича, що допомагає Привиду Києва.

Цікаво, що старокиївська традиція наділила місцевого нехристиянського персонажа толерантністю до християнських святинь, разом з локальним патріотизмом, передбачила перспективу нападу на рідну землю найбільших її ворогів та повернення у цей час допомоги Змія Горинича краянам. Доповнена київська оповідка про Горинича наголошує на споконвічній вкоріненості як основі ідентичності, на сприйнятті себе як правних патріотичних господарів своєї землі, на гармонійному світогляді, де рідні традиційні уявлення сполучаються з християнськими цінностями.

Серед інших легендарних персонажів старокиївських переказів заслуговує на особливу увагу князівна Либідь, сестра засновників Києва. Легенда про неї також демонструє здатність до продовження, і вказує на певні ментальні прикмети, світоглядні орієнтири в колі духовно-культурної київської традиції. Оповідки про Либідь представляють її як посвятну діву-відунку, помічницю киян при житті та у засвітах, покровительку всякої київської води і провісницю прогнозів на перебіг водопілля [6].

У переказах про Либідь [9] описані випадки, коли Либідь допомагала киянам або карала винних. Вона могла у личині либеді, що голосить, попередити праведних киян про непідхоже, через підземні плавуни, місце для будівництва, загасити пожежу в майстерні працьовитої родини шевців церковного начиння, прикликавши дощ у спекотний день (знову персонаж з-поза християнського кола демонструє прихильність до церковного добра). Натомість за утоплення небажаного немовляти Либідь насилала сльози, що випікали очі, на всіх, хто до цього гріха спричинився (показова гендерна рівність), а за втручання у природний плин життя київських річок — помститись і масштабніше. Останнє зафіксоване як у старих, з княжих часів, фрагментах легенди про Либідь (виродження гілки княжого роду та великі збитки й загладу купців через зговір розкопати гирло Почайни задля

комерційного зиску), так і у пізніших її доповненнях (з 18 століття, коли гнівний клекіт Либеді не зупинив проєкт з «вдосконалення» гирла Почайни рішенням Російської імперської адміністрації, внаслідок чого весняне водопілля стало руйнівно дошкуляти Подолу). Мораль з цієї «екологічної» оповідки про Либідь авторка чула у дитинстві від родичів з Подолу: кара чатує — за гріхи, що не вберегли угіддя Либіді та увесь предківський спадок від чужої сваволі та своєї безгосподарності.

Загалом, у старокиївських переказах про Либідь, що відображають уяву їх творців, також безконфліктно сусідують дохристиянські та християнські мотиви, пропагуються чесноти добропорядного життя, дбайливого і дружнього до природи господарювання на рідній землі, та її захисту.

Серед християнских героїв старокиївських переказів — святі Володимир і Ольга, апостол Андрій, архистратиг Михайло, святий Миколай, Оранта Нерушима Стіна та ін. Центральним сюжетом про апостола Андрія у старокиївських оповідках є його відоме пророкування про заснування на цих горах славного християнського міста, довколишнього світоча Христової віри, що дозволяло виводити найтривалішу серед сусідів християнську історію, куди додавались місцеві святі й герої київської землі. Це й відобразилось у київській живій традиції, де сонм причетних до Києва легендарних і релігійних персонажів оспівувався у байках київських паломників та їх провідників, у київських листівках і виставах народного «нижнього» вертепу, наводячи зв'язок часів та підтримуючи надію на продовження славної історії Києва. З архистратигом Михайлом також пов'язане давнє київське передбачення, що Київ виросте на кручах Дніпра «від Михайла до Михайла» (від Свято-Михайлівського монастиря до Видубецького, з його собором св.Михаїла), і кияни, допоки будуть шанувати свого опікуна-архистратига, користуватимуться його допомогою. У цьому випадку також присутній зв'язок часів, ба й дається орієнтир духовного розвитку із застереженням у вірності йому [1]. Архангел Михайло був популярний і у виставах київських аматорських театрів — домашніх та гімназійних, де обігрувалось його досконале володіння духовною зброєю й мечем, що з нею патрон киян виступав для них помічником, воєводою чи суддею. У образі архангела Михайла піднесене поєднання всіх сил, що їх скеровуючою була духовна, а це давало перевагу обирати сторону правди, і отже — здобувати перемогу.

Про київських святих князів Ольгу і Володимира у старокиївських оповідках [7], поза різними інтерпретаціями їх церковних житій та літописних згадок, присутні оригінальні деталі. Так, в оповідках про Володимира Хрестителя є згадки про скарб, який він заховав для майбутньої допомоги киянам, її достойним (відголосок цього мотиву зустрічається у старовинній дитячій грі на київських горах [2]). В оповідках про святу Ольгу вона виступає покровителькою киянок доброї слави, які

прагнуть знайти пару. Тобто, в обох випадках шановані київські святі здатні допомагати киянам: знову присутній часовий зв'язок між місцевими героями та поколіннями киян, коли вони гідні такої допомоги.

Отже, легендарні та релігійні герої київських переказів представляють цінності, базові прикмети ідентичності та вдачі їх творців (добропорядне господарювання та відданість рідній землі, відповідальність за оборону свого посідання — матеріального і духовного, повага до спадку та сприяння гідним нащадкам), і є для останніх чинниками зв'язку часів у сродній традиції та її розвитку.

ДЖЕРЕЛА

1. Архангел Михаїл у київській традиції. Спогади. Приватний архів родини © Ольга Недавня. Wordpress. https://ridarx.wordpress.com/2012/11/01/arxmyxail_u_kyiv_tradition/
2. Дитячий пошук скарбів на Київських горах. Спогади. Приватний архів родини © Ольга Недавня. Wordpress. https://ridarx.wordpress.com/2011/05/15/poshuk_skarbiv_na_kyiv_horax/
3. Королева Н. Легенди старокиївські. Київ: Школа, 2006. 250 с.
4. Марченко М., Пекур К. Діти вогненного часу. Харків: Ранок, 2024. 634 с.
5. Недавня О. Київські релігійно-обрядові традиції, повір'я та обереги міста на його захисті: релігієзнавчі нариси. Монографія. Київ: УАР, 2025. 92 с., ілюстр. https://ev.vue.gov.ua/wp-content/uploads/2025/01/Monohrafiia-Olhy-Nedavnoi-iliustrovana-na-sayt.pdf
6. Недавня О. Містика київських потопів. Дзеркало тижня. https://zn.ua/ukr/SOCIUM/mistika_kiyivskih_potopiv.html
7. Святі Ольга та Володимир у київській традиції. Спогади. Приватний архів родини © Ольга Недавня. Wordpress. https://ridarx.wordpress.com/2012/11/04/st-volodymyr_st-olga/
8. Старокиївські перекази про Змія Горинича у спогадах мешканок Подолу. Спогади. Приватний архів родини © Ольга Недавня. Wordpress. https://ridarx.wordpress.com/2012/10/11/kyivperekazy_pro_horynycha1941/
9. Старокиївські перекази про князівну Либідь. Спогади. Приватний архів родини © Ольга Недавня. Wordpress. https://ridarx.wordpress.com/2011/04/03/oldkyiv_perekazy_pro_knyazivnu_lybid/

УРБАНІСТИЧНИЙ ПРОСТІР ЯК ІНФОРМАЦІЙНА І МЕТАФІЗИЧНА СИСТЕМА

Світлана Вінтонів-Бахарєва, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Дослідження урбаністичного простору сьогодні виходить за межі суто соціальних і економічних аспектів, набуваючи інформаційних і метафізичних вимірів. З огляду на стрімкий розвиток технологій та зростання ролі, яку відіграють міста у глобалізаційних процесах, розгляд даної теми стає особливо актуальним. Мета цієї роботи проаналізувати урбаністичний простір як комплексну систему, що поєднує інформаційні та метафізичні складові, а також виявити механізми їх впливу на людину.

Інформаційний простір міста є точкою перетину технологій, комунікаційних мереж, великого обсягу даних, які визначають умови існування та взаємодії людей. Місто є своєрідним генератором та ретранслятором інформації. Урбаністичний простір функціонує, у тому числі, завдяки інформаційним потокам, адже саме вони забезпечують зв'язок між окремими елементами міського простору. Новітні інформаційні технології не лише змінюють зовнішній вигляд міста, але й формують нові моделі поведінки містян, впливаючи на їхню взаємодію та культуру.

Ідея міста як інформаційної системи не є новою, але що ми маємо на увазі, коли говоримо про метафізичний вимір міста? Він охоплює духовні і культурні цінності, які породжує міське середовище, та впливає на формування світогляду. У місті відбувається постійна конструкція і реконструкція смислів, функціонують власні традиції та культурні коди. Слід також зазначити, що урбаністичний простір відіграє помітну роль у процесах формування ідентичності.

Місто цікавить нас не як самодостатній об’єкт, а передусім як чинник, що формує особистість. Можемо зазначити, що метафізичний простір міста є місцем самореалізації, самовизначення і, певною мірою, навіть пошуку сенсу. Людина в місті перебуває у постійному діалозі з його метафізичною складовою. Філософсько-антропологічний аналіз дозволяє поглянути на місто не лише як на фізичну реальність, але і як на простір екзистенційних пошуків. В такому середовищі людина неминуче стикається з важливими питаннями про своє місце у світі, про свободу і межі свого існування.

Поглянемо на проблему з точки зору трансформації самого поняття міста під впливом новітніх технологій. Перехід урбаністичного простору в інформаційну площину суттєво змінює не лише місто як таке, але і саму людину. Характеризуючи мешканців великих міст, ще Ґеорґ Зіммель у роботі «Великі міста і духовне життя» звертає увагу на притаманні їм протилежні риси. Маленьке місто, на думку філософа, завжди ставило

особистості межі, за які та не могла вийти. У цьому сенсі, велике місто дає людині значно більші перспективи. При цьому взаємодія між мешканцями великих міст характеризується уособленістю і замкненістю, ми можемо навіть не знати сусідів, які живуть поруч. Це той випадок, коли фізична близкість тільки більше підкреслює духовну віддаленість. Здавалося б, індивідуальність в таких умовах має стиратися, але Ґ. Зіммель фіксує і прямо протилежний ефект – люди під час нетривалих зустрічей намагаються запам'ятатися іншим: «У цьому сенсі випливає один непомітний, але важливий, момент: стисліть і рідкість зустрічей один з одним порівняно зі стосунками в маленьких містах. Ця обставина викликає намагання виявити себе різкіше, повніше, можливо характерніше, набагато більшою мірою, ніж там, де чітке уявлення про особистість дають часті і довгі зустрічі» [1]. Втім, ми можемо констатувати, що така індивідуальність є швидше зовнішньою і не стосується глибинних трансформацій особистості.

Місто майбутнього, якщо розглядати його крізь призму філософської антропології, також, на нашу думку, буде демонструвати глибокі суперечності людської природи, такі як одночасне прагнення до включеності та дистанціювання, комунікації та самотності. Те що ми вже сьогодні бачимо, цілком можна назвати глобальним містом, що не завжди має точну географічну локацію, але впливає на людину все більше. Іншими словами, можна бути присутнім у міській реальності, навіть якщо не живеш у місті. Людина, що перебуває у передмісті, на периферії і, здавалося б, не є дотичною до урбаністичного простору, належить до нього інформаційно, тобто вона цілком може бути носієм тих саме змін, що і мешканці великого міста.

Слід зазначити, що не всі мислителі поділяють думку щодо ключового впливу технологій на соціальні процеси. Один з провідних дослідників інформаційного міста – М. Кастельс у своїх пізніх роботах виступає проти концепції «кінця міста» до якої, начебто, можуть призвести новітні технології, адже, на думку дослідника, вони ніколи не формували соціальну структуру. Місто не зникне, просто набуде нової мережевої форми, інформаційні потоки не знищують простір, а детермінують появу іншого його типу: «Це — традиційна ідеологія «кінця міста», яка базується на прямому екстраполюванні впливу інформаційних технологій на просторові форми й процеси. Проте можна стверджувати, що не існує прямого зв'язку між типом використовуваної технології та просторовими формами й процесами, в яких ми живемо» [2, с. 3].

З одного боку, новий інформаційний простір відкриває нові неймовірні можливості для залученості людини, адже кожен зможе брати участь у подіях, незалежно від фізичної віддаленості. Це означає, що людина стає активним суб'єктом глобального культурного діалогу, буде

мати значно більший доступ до знань, інформації, культурних ініціатив, ніж раніше.

Парадоксально, але саме ця залученість може спричиняти ще більшу віддаленість, атомізацію та ізоляцію особистості, оскільки можливість жити повністю задовольняючи культурні, соціальні і матеріальні потреби онлайн, формує новий тип людини. Ця нова особистість є відокремленою, дистанційованою від свого безпосереднього оточення. Якщо класичне місто було простором взаємодії, випадкових зустрічей, живого спілкування, то новий цифровий урбанізм ризикує стати простором формалізованих, регламентованих, а іноді й зовсім поверхневих контактів.

Отже, міста майбутнього несуть у собі потенціал як безпрецедентних можливостей, так і значних ризиків. Сучасна реальність ставить перед нами новочасні виклики і питання: чи зможемо ми зберегти баланс між цифровою віддаленістю і духовною близькістю, між глобальною залученістю та локальною ідентичністю. І чи варто це робити?

ДЖЕРЕЛА

1. Зіммель Ґ. Великі міста і духовне життя // Незалежниий культурологічний часопис «Ї». 2003. № 29. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimmel.htm

2. Castells M. The Informational City: A New Framework for Social Change. Lecture delivered in the series The City in the 1990s: Livable for Whom? The Centre for Urban and Community Studies Fall, 1989.

МЕТАФІЗИКА МІСТА: КИЇВ ЯК ПРОСТІР БУТТЯ, ПАМ'ЯТІ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ

Олександр Конюшевський, аспірант кафедри психології, філософії та суспільних наук Навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського

Анотація. У роботі досліджується метафізичний вимір міста Києва як простору буття, пам'яті та ідентичності. Автор аналізує Київ не лише як фізичне середовище, а як багатовимірний феномен, у якому переплітаються матеріальне, символічне та історичне. Особлива увага приділяється осмисленню Києва як простору колективної пам'яті й чинника формування національної ідентичності. Підкреслюється актуальність метафізичного підходу в умовах сучасних глобалізаційних викликів.

Вступ. Проблема метафізики міста полягає у виявленні глибинних основ міського буття, його сенсових і ціннісних структур [2]. Київ, із понадтисячолітньою історією, постає не лише як сукупність фізичних об'єктів, а як живий простір буття, колективної пам'яті та творення ідентичності [5]. Місто є не тільки місцем розгортання соціальних і

культурних процесів, але й особливим феноменом буття, що охоплює матеріальне і нематеріальне, раціональне й архетипічне [7]. Київ є прикладом такої багатовимірної міської реальності: його існування простягається через тисячоліття, закарбовуючи зміни у фізичній топографії й у колективній свідомості [2; 5]. В умовах глобалізації, що руйнує традиційні форми просторової ідентичності, звернення до метафізики міста стає особливо актуальним [4]. Метою роботи є дослідити Київ як феномен метафізичного простору, крізь призму буття, пам'яті та ідентичності, використовуючи філософські концепції простору і часу [6], теорії пам'яті [3] й культурної ідентичності [4].

1. Місто як онтологічна реальність

Місто розглядається як особлива форма буття, у якій взаємодіють природний ландшафт, створені людиною структури та смислові наративи [1; 2]. Київ виявляє свою онтологічну багатовимірність:

1) Київ як **фізична реальність**: місто із річкою Дніпро, пагорбами, архітектурою. Фізичний простір наповнений культурними значеннями [5].

2) Київ як **історична реальність**: простір історичних нашарувань — від княжої доби через імперські, радянські періоди до сучасності [2; 5].

3) Київ як **символічна реальність**: колиска слов'янських народів, центр християнства Східної Європи, серце національного відродження [5].

4) Київ як **соціальна реальність**: місто живе через повсякденні практики мешканців, соціальні взаємодії, публічні ритуали й акти громадянської пам'яті (наприклад, Революція Гідності) [3; 4].

5) Київ як **екзистенційна реальність**: простір особистого досвіду — дому, свободи, боротьби, самоідентифікації [6; 7].

Таким чином, Київ — це живий організм сенсів, що існує у взаємодії матеріального й духовного, історичного й сучасного [2; 5].

2. Київ як простір пам'яті

У філософії пам'яті місто розглядається як «текст», що фіксує й передає досвід поколінь [3; 4]. У Києві це виявляється через:

- літописні згадки про Київ як «мати городів руських», що формують сакральний образ [5].

- архітектурні комплекси Києво-Печерської лаври, Софії Київської, Золоті ворота як живі носії християнської цивілізації [5].

- топоніміку: назви вулиць, площ, історичних районів (Поділ, Печерськ), які слугують маркерами колективної пам'яті [3].

Київ не просто зберігає пам'ять — він активно артикулює її, впливаючи на формування самосвідомості спільноти [3; 5].

3. Київ як чинник ідентичності

Місто виконує вирішальну роль у формуванні як індивідуальної, так і колективної ідентичності [4; 5]:

1) Як столиця України, Київ є осередком державотворення, політичної волі та національної культури [5].

2) Київська ідентичність — це напруга між традиційним і модерним, локальним і універсальним, що проявляється у архітектурі, мистецтві, повсякденному житті [1; 4].

3) Історичні травми й перемоги — від трагедій Бабиного Яру до Майдану — вплетені у тканину міського буття і визначають національну пам'ять [3; 5].

Київ формує ідентичність не лише через минуле, а й через сучасний досвід, стаючи простором ціннісного вибору [4].

4. Виклики метафізики Києва в сучасності

У XXI столітті перед Києвом стоять нові виклики:

По-перше, це **глобалізація**: руйнування традиційних міських смислів через стандартизацію й комерціалізацію простору [4].

По-друге, **втрата пам'яті**: безсистемна забудова, нехтування історичною спадщиною [5].

Потреба в осмисленні: Київ має бути не лише адміністративним центром, а й простором духовного досвіду та відповідальності [2; 6].

Тому метафізичне осмислення міста є запорукою його цілісного розвитку [1; 2], адже лише через глибоке розуміння буттєвих засад Києва можливо сформувати відповідальну стратегію його майбутнього як міста, що поєднує минуле й сучасність, матеріальне й духовне, локальне й глобальне.

Висновок. Метафізичне осмислення Києва відкриває можливість побачити місто як складний багатовимірний феномен — простір буття, пам'яті й ідентичності. Київ не є лише місцем на карті: він є живим текстом культури, простором сенсів, які формують людину і суспільство. Філософське бачення Києва має практичне значення: воно сприяє відповідальному ставленню до міського середовища, допомагає формувати урбаністичні стратегії з урахуванням культурної пам'яті та ідентичності, а також укріплює національну самосвідомість у період цивілізаційних викликів.

ДЖЕРЕЛА

1. Арутюнова Т. В. Місто як феномен культури: філософський аналіз. — К.: Либідь, 2015.
2. Асмус В. Ф. Філософія Києва: онтологія і метафізика міського простору. // Вісник Київського університету. — 2017. — № 2.
3. Нора П. Місця пам'яті. — К.: Ніка-Центр, 2001.
4. Ріккер Дж. Архітектура пам'яті: простір ідентичності в міському середовищі. — К.: Основи, 2010.
5. Шевченко С. І. Київ як символ і реальність: історико-філософські нариси. — К.: Дух і Літера, 2020.
6. Хайдеггер М. Будувати, мешкати, мислити. // Вказівки й лекції. — К.: Основи, 2006.
7. Юнг К. Г. Архетип і колективне несвідоме. — К.: Абрис, 1994.

ХРОНОС І КАЙРОС ЯК ФІЛОСОФСЬКІ МОДУСИ ЧАСУ В УМОВАХ ТЕХНОЛОГІЧНОГО ПРИСКОРЕННЯ

Вікторія Кищук, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Анотація. У статті досліджено два фундаментальні модуси часу Хронос та Кайрос – у контексті сучасного техносоціального прискорення. Аналіз побудовано на філософських традиціях античної концепції часу, феноменології та критичної теорії пізнього модерну. Розглядається, як домінування Хроносу – лінійного, кількісного часу – у цифрову епоху веде до втрати екзистенційної глибини та як забутий Кайрос – час як слушна мить – може стати альтернативною темпоральністю для відновлення людської автентичності. Зроблено спробу окреслити можливості філософського опору режиму прискорення через практики уваги, тиші й досвіду Кайросу.

Вступ. Сучасна доба позначена безпрецедентним темпом змін. Час більше не сприймається як неупереджений фон буття – він став об'єктом технологічного контролю, ресурсу, який потрібно «оптимізувати», «ефективно використовувати» та «монетизувати». Ця трансформація, що її німецький соціолог Гартмут Роза назвав «соціальним прискоренням», має глибокі онтологічні та екзистенційні наслідки. Людина дедалі більше живе у режимі Хроносу, забуваючи про досвід Кайросу – якісного, влучного часу, що відкривається у події сенсу.

Виклад основного матеріалу. Антична традиція розрізняла два основних поняття часу. Хронос – це вимірюваний, послідовний, кількісний час. У ньому панує логіка годинника, календаря, дедлайнів. Це час, у якому живе індустріальний світ, а нині – цифрова цивілізація. Натомість Кайрос – це мить, що «випадає» з хроносу, відкрита для сенсу, для внутрішньої трансформації, для етичного або духовного вибору.

У технологічну епоху Хронос здобув повну гегемонію. Інформаційні системи, алгоритми, соціальні мережі – все орієнтоване на ритм безупинного оновлення. Людське життя дедалі більше підпорядковується «тайм-менеджменту» та цифровим розкладам. Як зауважує Бюнг Чуль Хан у «The Disappearance of Rituals», сучасна людина втрачає здатність зупинятись, втрачати час, перебувати в стані неутилітарної присутності.

Філософ Мартін Гайдеґґер ще у XX столітті попереджав про небезпеку технологічного «поглинання» буття, коли людина перетворюється на ресурс серед інших ресурсів. Для нього автентичне

існування пов’язане не з кількісним часом, а з досвідом майбуття як можливості – тобто з Кайросом.

Феноменологія також пропонує розрізнення часу як лінійного потоку подій і часу як «життєвого моменту», коли щось стається «вперше» і «назавжди». Саме у досвіді любові, втрати, прийняття рішень ми зустрічаємо Кайрос – подію, що не піддається обчисленню, але визначає життя.

Утім, сучасне суспільство формує у людини «часову сліпоту». Людина більше не помічає моменту, бо він триває занадто довго або минає занадто швидко. У цьому контексті Кайрос стає актом опору – можливістю вирватися з автоматизованої хроно-матриці і повернути собі суб’єктивний досвід часу.

Цікавим прикладом звороту до Кайросу є феномен цифрового детоксу, популярність повільних практик (slow food, slow living) та відновлення ритуальних дій – від медитації до читання паперових книг. У цих практиках людина не «втрачає час», а віднаходить себе. Вони утверджують, що не кожен момент має бути продуктивним – іноді достатньо, щоб він був справжнім.

Висновки. У добу технологічного прискорення людство ризикує остаточно втратити досвід Кайросу, що є фундаментальним для екзистенційного вибору, любові, віри, мистецтва. Домінування Хроносу веде до екзистенційного виснаження та девальвації досвіду. Відновлення Кайросу – це не лише філософське завдання, а й форма духовного спротиву, що дозволяє людині бути, а не лише функціонувати.

ДЖЕРЕЛА

1. Han B.-C. The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present. Cambridge : Polity Press, 2021. 100 с.
2. Rosa H. Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World. Cambridge : Polity Press, 2019. 432 с.
3. Storm J. J. Metamodernism: The Future of Theory. Chicago : University of Chicago Press, 2021. 368 с.
4. Wiseman J. Time, Technology and Environment: An Essay on Time Reconfiguration in Late Modernity. London : Palgrave Macmillan, 2020. 215 с.
5. Wajcman J. Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism. Rev. ed. Chicago : University of Chicago Press, 2022. 256 с.

ЧАС ТА БУТТЯ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ

Січкаренко М. А. студент Навчально-наукового інституту автоматики і електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. Стаття досліджує складну природу часу в контексті екзистенційної філософії, розкриваючи глибинні механізми суб'єктивного переживання темпоральності та її визначальний вплив на формування людської свідомості та самоідентифікації. Аналізуються філософські концепції часу видатних мислителів та розкриваються екзистенційні виміри людського буття через призму часового досвіду.

Феномен часу є фундаментальною категорією людського існування, що виходить далеко за межі простого фізичного виміру. Філософське осмислення часу становить особливий інтерес для розуміння природи людської екзистенції, оскільки час є не просто об'єктивною послідовністю подій, а складним суб'єктивним переживанням, що формує внутрішній світ особистості.

Видатні філософи минулого та сучасності приділяли значну увагу дослідженню часу як унікального виміру людського буття. Анрі Бергсон розглядав час як безперервну тривалість (durée), що принципово відрізняється від механічного, фізичного часу. Мартін Гайдеґер у своїй фундаментальній праці «Буття і час» розкрив темпоральність як екзистенційну структуру людського існування, де буття постає не статичним станом, а безперервним процесом становлення.

Суб'єктивне переживання часу має складну, багатошарову природу. Він не є однорідним і лінійним, а постійно трансформується залежно від емоційного стану, психологічного контексту та індивідуальних особливостей людини. У моменти глибокого емоційного переживання час може стискатися або розширюватися, втрачати свою чітку послідовність, створюючи унікальний простір внутрішнього досвіду.

Усвідомлення скінченності людського життя надає особливої екзистенційної глибини переживанню часу. Знання про неминучість смерті перетворює кожен момент на унікальну можливість самореалізації та розкриття власного потенціалу. Час стає не просто зовнішньою формою існування, а внутрішнім простором свободи, вибору та самотворення особистості.

Сучасні наукові парадигми, зокрема квантова фізика, додатково ускладнюють наше розуміння часу. Виявляється, що час не є абсолютною величиною, а залежить від системи спостереження та контексту. Це further підтверджує екзистенційну тезу про суб'єктивність часового досвіду та множинність його інтерпретацій.

Технологічний прогрес та інформаційне суспільство створюють нові виклики для переживання часу. Діджиталізація та постійне прискорення ритмів життя фрагментують часовий досвід, руйнуючи традиційні уявлення

про темпоральність. Водночас це відкриває нові можливості для рефлексії, самоспостереження та усвідомленого конструювання власної часової траєкторії.

Філософське осмислення часу є не абстрактними роздумами, а практикою глибокого самопізнання та розширення меж свідомості. Кожен момент життя становить потенційну можливість народитися заново, переосмислити себе та світ, demonstrating складну діалектику буття та часу.

ДЖЕРЕЛА

1. Бергсон А. Творча еволюція / Пер. з фр. – К.: Видавництво Жупанського, 2010. – 318 с.
2. Гайдеґер М. Буття і час / Пер. з нім. – Львів: Видавництво «Літопис», 2004. – 232 с.
3. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Пер. з фр. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
4. Левінас Е. Час і інший / Пер. з фр. – К.: Видавництво «Spirit and Letter», 2018. – 296 с.
5. Рікер П. Час і розповідь / Пер. з фр. – К.: Видавництво «Дух і Літера», 2010. – 368 с.

ІННОВАЦІЇ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА КОНЦЕПЦІЮ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ В ЕКОЛОГІЇ

Куровська В.Р., магістрант навчально-наукового інституту комп'ютерних наук та управління проектами Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна.

Патлайчук О. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

У статті розглядаються філософські зміни у ставленні до природи під впливом екологічних інновацій. Аналізується трансформація антропоцентричного мислення, де людина стоїть у центрі екосистеми, до біоцентризму, який визнає внутрішню цінність всіх живих істот. На основі прикладів сучасних технологій, таких як відновлювані джерела енергії, дрони для лісовідновлення, синтетична біологія та кліматичні технології, підкреслюється нове розуміння відповідальності людства перед природою. Акцент на тому, що сталий розвиток вимагає переосмислення ролі людини як відповідального партнера природи, а не її господаря.

У сучасному світі розвиток технологій та інновацій значно впливає на екологічне мислення. Одним із фундаментальних філософських викликів, з якими стикається людство, є трансформація антропоцентричної концепції, що ставить людину в центр природи, до більш етично обґрунтованих і

екологічно сталих підходів. Інновації в галузі екології не лише забезпечують нові можливості для збереження довкілля, але й породжують філософські питання щодо ролі людини у природі.

Антропоцентризм традиційно розглядає природу як ресурс для задоволення людських потреб. Однак у світлі сучасних екологічних криз, таких як зміна клімату, втрата біорізноманіття та виснаження природних ресурсів, цей підхід більше не є стійким. Сучасні інновації в технологіях, спрямовані на мінімізацію впливу людини на довкілля, сприяють переходу до нового розуміння людської відповідальності [1].

Зокрема, розвиток технологій відновлюваної енергії, таких як сонячні батареї, вітрові турбіни та гідроелектростанції, сприяє зменшенню залежності від викопних видів палива та скороченню викидів парникових газів [2]. Це свідчить про зміну філософської парадигми: замість експлуатації природи для задоволення потреб людства, людські дії все більше спрямовані на підтримку стабільності екосистем та зменшення шкоди довкіллю.

Біоцентризм є альтернативою антропоцентризму і стверджує, що всі живі істоти мають внутрішню цінність незалежно від їхньої корисності для людини [3]. Інновації в області екологічного моніторингу, такі як дистанційне зондування Землі, використання супутників і безпілотників для контролю за станом лісів, водних ресурсів та змін клімату, допомагають забезпечити цілісне бачення екосистем [4]. Ці технології підсилюють розуміння того, що збереження природи необхідне не тільки для підтримки людської цивілізації, а й для збереження життя на планеті в цілому [5].

Синтетична біологія, що дозволяє створювати нові форми життя, також піднімає філософські та етичні питання про межі втручання людини у природні процеси. Втручання на генетичному рівні викликає дискусії про те, чи має людство моральне право змінювати природу для власних потреб або ж воно повинно прагнути збереження природних систем у їхній первозданній формі [6]. Це є проявом руху від антропоцентричного підходу до більш сталого й відповідального біоцентризму [7].

Глибинна екологія, як філософський напрямок, який наголошує на самоцінності природи незалежно від її користі для людини, набирає популярності в контексті сучасних екологічних викликів [1]. Інновації в галузі екологічного відновлення, такі як відновлення деградованих екосистем, збереження рідкісних видів рослин і тварин за допомогою сучасних біотехнологій, підтверджують важливість збереження екологічної рівноваги [3]. Це також стимулює перегляд людських підходів до взаємодії з природою, підкреслюючи, що природа має свою внутрішню цінність і право на існування поза людськими потребами [6].

Прикладом таких технологій є використання дронів для відновлення лісів шляхом автоматичного посіву насіння на великих площах [4]. Це не лише інновація, яка знижує витрати на відновлення екосистем, але й

свідчить про філософський зсув у сприйнятті природи як об’єкта, що заслуговує на відновлення та захист заради неї самої [8].

Інновації у сфері кліматичних технологій, такі як технології уловлювання та зберігання вуглецю, а також розробка кліматично нейтральних технологій виробництва, піднімають питання про те, наскільки сучасне покоління відповідальне за майбутнє планети [5]. Ці технології спрямовані на зменшення викидів і стабілізацію кліматичних змін, що свідчить про поступову відмову від антропоцентричної філософії, що фокусується лише на сьогоденних потребах людства [7].

Філософія сталого розвитку базується на принципі міжпоколінної справедливості, тобто того, що людство має зберігати природні ресурси не лише для себе, але й для майбутніх поколінь [2]. Це перекликається з ідеями біоцентризму, де людина розглядається як частина ширшої екосистеми, що має дбати про майбутнє планети, включаючи не лише свої потреби, але й потреби інших форм життя [6].

Інновації в екології сприяють трансформації антропоцентричного мислення, допомагаючи людям усвідомити свою залежність від природи та відповідальність перед нею. Відновлювані джерела енергії, новітні технології збереження біорізноманіття та відновлення екосистем не лише підвищують ефективність природоохоронних заходів, але й вимагають переосмислення філософських засад людської діяльності. У контексті глобальних викликів, інновації стають важливим інструментом для побудови стійкого майбутнього, де природа та технології співіснують у гармонії, а людина сприймає себе як відповідального партнера природи, а не її господаря.

ДЖЕРЕЛА

1. Несс А. Глибинна екологія: Життя, яке виходить за рамки антропоцентризму. Київ: Основи, 1997. – С. 32-47.
2. Ловлок Д. Гея: Новий погляд на життя на Землі. Лондон: Oxford University Press, 1987. – С. 154-169.
3. Нортон Б. Екологічна етика і філософія природи. Нью-Йорк: Routledge, 1991. – С. 65-78.
4. Беррі Т. Майбутнє Землі: Перехід до епохи екологічної свідомості. Сан-Франциско: Sierra Club Books, 1999. – С. 89-102.
5. Капра Ф. Мережа життя: нове розуміння живих систем. Нью-Йорк: Anchor Books, 1996. – С. 204-220.
6. Швайцер А. Етика благоговіння перед життям. Київ: Прогрес, 1973. – С. 54-70.
7. Карсон Р. Мовчазна весна. Бостон: Houghton Mifflin, 1962. – С. 125-140.
8. Уайт Л. Історичне коріння нашої екологічної кризи // Science, 1967, т. 155. – С. 1203-1207.

Секція ІІ. **Історико-філософська класика: рецепції та інтерпретації**

КОНЦЕПТ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ» У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИХ МОДЕЛЯХ ІСТОРИЧНОГО ОПТИМІЗМУ ТА ПЕСИМІЗМУ

Дмитро Прищепа, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Проблема осмислення історичного процесу, його спрямованості та кінцевої мети з фундаментальних у філософії історії. Концепт «кінця історії» привертав увагу мислителів різних епох, породжуючи протилежні філософсько-історичні моделі інтерпретації – історичного оптимізму та песимізму.

Історичний оптимізм характеризується вірою в прогресивний розвиток людства, постійне вдосконалення соціальних інститутів, Представники цієї течії розглядають історію як лінійний процес, спрямований до певної мети – «кінця історії». Історичний песимізм, виділяється своїм протилежним скептичним ставленням до ідеї прогресу та можливості досягнення ідеального суспільного устрою.

Метою дослідження є аналіз концепту «кінець історії» у контексті філософсько-історичних моделей історичного оптимізму та песимізму, його трансформацій та інтерпретацій від епохи Просвітництва до сучасності.

Теорії прогресу були висунуті в добу Просвітництва Вольтером, Анн-Робер-Жаком Тюрго, Марі Жаном Антуаном Ніколя Кондорсе та іншими. Відбувся фундаментальний зсув від теологічного до раціонального розуміння історії, що заклало основи для майбутніх концепцій «кінця історії». Просвітники створили одну з перших масштабних моделей історичного оптимізму, де фінальною точкою історії мало стати досконале суспільство, побудоване на принципах розуму.

Вольтер, один із родоначальників просвітницької концепції історичного прогресу, вірив у силу розуму для створення кращого суспільства. Він розглядав раціональне мислення як головну рушійну силу історичного процесу, де успіхи в пізнанні природи шляхом наукового методу обумовлюють подальший прогрес [1, с. 9-60]. Вольтер наголошував, що історія має базуватися на фактах та враховувати особливості культури народів, ці ідеї мали велике майбутнє у своїй реалізації [2, с. 5-30].

Праця Кондорсе «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» дає опис десяти стадій Універсальної Історії людини, остання ера

якої – її ще належить досягти – визначається рівністю можливостей, раціональністю, демократією, свободою та загальним рівнем ерудованості суспільства. Саме так виглядає прогресивне розуміння історії Кондорсе, його ідеальна форма устрою суспільств – цивілізація прогресу [3]. Його погляд на мету історії був пов'язаний із вірою у досягнення прогресу: «…Розум вивчає природу та досвід історії для того, щоб уміти передбачити хід подій і направляти його до бажаної мети. Він прагне усунути перешкоди, що заважають суспільству рухатися вперед, і намагається прискорити власний прогрес шляхом удосконалення логіки і тренування розуму…» [4].

Майже паралельно ідеї прогресизму знайшли своє відображення у німецькій класичній філософії. Історична концепція І. Канта викладена в книзі «Ідея Універсальної Історії з космополітичної точки зору» [5]. Ця робота пропонує оригінальну версію завершення історичного процесу, яка поєднує елементи як оптимістичного, так і критичного погляду на історію, в якій на людство чекатиме утопічний фінал - торжество духу і свободи. На відміну від чистого оптимізму ранніх просвітників, Кант розвиває більш складну модель історичного руху, не намагаючись ідеалізувати людську природу. За І. Кантом, людська історія - безперервний ланцюг жорстоких варварських війн, філософ не намагався прикрасити або детермінувати з позиції праведності людські звірства.

Г. В. Ф. Геґель власні філософські тези він формулює у роботах «Феноменологія духу», «Філософія права» та у виданому посмертно збірнику «Лекції з філософії історії». ». На основі своєї діалектики Геґель обґрунтовує формування етапів свідомості, роль праці у суспільстві, пізнання історичного розвитку. Фундаментальна відмінність людини від тварини - її наділндивідуальний потяг Духу. Геґель визначив «кінець історії» як суцільне царство розповсюдження справжньої істинності – торжество Духу – визначного кінця діалектики абсолютного знання, що знаходить свої фундаментальні прояви в державі та громадському суспільстві. Тобто, прогресистська модель Геґеля представлена в якості діалектичного процесу становлення Духу та досягнення свободи [6].

Осмислюючи початки консервативної філософії, не можна оминути постать Томаса Гоббса. Цей видатний англійський філософ не був традиційним консерватором, проте створив фундаментальне теоретичне підґрунтя для консервативного тлумачення держави та суспільного устрою. Його визначна праця «Левіафан», написана у 1651 році, народилася в епіцентрі бурхливих подій Англійської революції, коли країну роздирала громадянська війна між прихильниками короля та парламенту [7]. Трагічні події того часу — кривава міжусобиця, страта Карла I у 1649 році та наступний період хаосу — сформували у Т. Гоббса песимістичне бачення людської природи та переконання у потребі міцної централізованої влади як гаранта суспільного ладу. Це було поштовхом до розвитку песимістично-

критичного погляду консерваторів та представників філософії традиціоналізму на модель історичного розвитку.

Класиками консервативної думки XVIII-XIX століть, які розвинули філософсько-історичну модель песимізму, стали Едмунд Берк, Жозеф де Местр та Фрідріх фон Гарденберг (Новаліс). На відміну від прогресистської моделі, яка прагнула перебудувати суспільство на раціональних засадах, консерватизм наголошував на важливості збереження традиційних цінностей та інституцій, розглядаючи історію не як лінійний рух до ідеального майбутнього, а як циклічний процес, в якому різкі зміни часто призводять до деградації суспільства.

Німецька історична школа, очолювана Фрідріхом Карлом фон Савіньї розвинула органічну теорію суспільного розвитку, яка підкреслювала циклічність історичних процесів. Його теорія представляє собою глибоку альтернативу прогресистському розумінню історії, поєднуючи органічне бачення суспільного розвитку з циклічним розумінням історичного процесу. У своїй пізній праці «Система сучасного римського права» Савіньї суттєво поглибив своє розуміння історичного процесу [8]. Він визнав, що в історії кожного народу можуть бути періоди, коли органічний розвиток права на основі «народного духу» переривається.

Перша половина XX ст. — найтрагічніший період європейської історії. Поразка Німеччини у Першій світовій війні і Версальський договір призвели до глибокої національної травми та реваншистських ідей. Яскравим проявом цієї тенденції в інтелектуальному середовищі став рух «консервативної революції». Серед філософів, які співчували цьому рухові, Освальд Шпенглер. Він, утім, не поділяв радикалізму багатьох «консервативних революціонерів», що зрештою привело його до світоглядного конфлікту з нацистами. У праці «Занепад Європи» О. Шпенглер мотивує «занепад Європи» наступним чином: остання місія західноєвропейської культури — осягнути загибель фаустівського духу, руйнування духовно-культурних початків цивілізаційним рухом до тоталітарного бездуховного споживаючого цезаризму. Принципово важливо, що цей занепад, за О. Шпенглером, не є просто черговою кризою перед новим підйомом — це остаточний і незворотний процес. [9].

Інтерпретації концепту «кінця історії», яка стала предметом гострих дискусій кінця XX – початку XXI століття. Френсіс Фукуяма проголосив «кінець історії» у пануванні ліберальної демократії та ринкової економіки після краху тоталітаризму. Як антитеза на цей історичний оптимізм сформувалася хвиля історичного скептицизму в різних течіях неоконсервативної думки [10]. Представники Римського клубу (Д. Медоуз, Дж. Форрестер, Р. Хайльбронер) поставили під сумнів можливість необмеженого прогресу через екологічні обмеження. «Нові праві» протиставили ідеї «кінця історії» концепцію археофутуризму, що закликає до повернення до традиційних цінностей. Палеоконсерватори

(П. Бьюкенен), неоконсерватори (Л. Штраус, Д. Белл) та представники неореакції розвинули альтернативні бачення історичного процесу, де замість універсального прогресу постулюється необхідність встановлення органічного ієрархічного суспільства.

На основі проведеного дослідження концепту «кінець історії» виявлено фундаментальні суперечності між моделями історичного оптимізму, що передбачають досягнення ідеального суспільного устрою, та історичного песимізму, який скептично ставиться до можливості прогресу як такого. Сучасні трансформації концепту від оптимістичних теорій Ф. Фукуями до неоконсервативних скептичних прогнозів відображають складну діалектику в умовах глобальних викликів XXI століття. Емпіричні дані сучасного політичного контексту свідчать, що історія є флюїдною, позбавленою остаточного напряму, і скоріше вступає в нову песимістичну фазу, спростовуючи ідею про її завершення.

ДЖЕРЕЛА

1. de Voltaire. La Philosophie de l'histoire. Œuvres complètes de Voltaire, vol. 59, éd. par J. H. Brumfitt. Genève. 1969, p. 335.
2. de Voltaire. An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations: From the Reign of Charlemaign to the Age of Lewis XIV. Vol. 1. Trad. de l'anglais par Mr. Nugent. Londres. 1925, p. 401.
3. Condorcet J. A. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, suivie de Réflexions sur l'esclavage des nègres. Paris: Masson et fils. 1822, p. 448.
4. Окорокова В. В. Утопічні мотиви прогресистського підходу Ж. А. Кондорсе в праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» 1794 р. // Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал / Голов. ред. Д. В. Яковлев; відпов. секретар І. В. Шамша; Міністерство освіти і науки України; Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. Вип. 16. С. 78-81.
5. Immanuel Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Erstdruck in: Berlinische Monatsschrift, S. 385-411, Berlin, November 1784. Neuausgabe, Göttingen 2019. LIWI Literatur- und Wissenschaftsverlag. 24 s.
6. Георґ Вільгельм Фридрих Геґель. Феноменологія духу / Пер. з нім. Петро Таращук Науковий редактор перекладу доктор філософських наук Юрій Кушаков — К.: : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. — 548 с.
7. Гоббс Т. Левіафан / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 606 с.
8. Savigny, F. C. von: System des heutigen Römischen Rechts. Bd. 1. Berlin, 1840. p. 420.

9. Spengler O. The Decline Of The West Form And Actuality volume 1, Authorized translation with notes by Charles Francis Atkinson Copyright 1926, By Alfred A. Knopf, Inc. New York. p. 443.
10. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. New York: The free Press, 1992, p. 418.

ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АПРІОРНИХ ФОРМ ПІЗНАННЯ В СУЧАСНОМУ НЕОКАНТІАНСТВІ

Кирило Кимаковський, магістрант кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Анотація. У дослідженні розглянуто інтерпретації трансцендентальної філософії І. Канта у неокантіанських школах та їх співвідношення з оригінальними положеннями «Критики чистого розуму». Проаналізовано методологічні особливості розуміння апріорних форм пізнання і трансцендентального ідеалізму в контексті сучасної філософської думки. Окреслено перспективи осмислення кантівської спадщини з урахуванням автентичних засад його критичного проекту.

«Критика чистого розуму» І. Канта становить одну з найважливіших віх у розвитку західноєвропейської філософії. Ця праця й досі викликає значний науковий інтерес, породжуючи нові інтерпретації та підходи до її осмислення. Проте існує нагальна потреба критичного перегляду різноманітних неокантіанських шкіл, які часто віддалялися від автентичного розуміння кантівських ідей. Парадоксальним чином, спроби розвинути або модернізувати критичну філософію І. Канта, здійснювані представниками неокантіанства, нерідко супроводжувалися трансформацією або усуненням фундаментальних положень його вчення. У контексті цієї проблематики виникає потреба детального аналізу відхилень неокантіанських інтерпретацій від автентичного кантіанства та їх критичної оцінки.

Постановка проблеми. У дослідженні пропонується здійснити філософсько-критичний аналіз основних неокантіанських шкіл з позицій їх відповідності автентичній філософії Канта. Особливу увагу звернено на проблему викривлення ключових концепцій «Критики чистого розуму» в різних неокантіанських течіях. Так, Марбурзька школа (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассірер), акцентуючи увагу на логіко-методологічних аспектах кантівської філософії, часто редукувала трансцендентальний ідеалізм до логіки наукового пізнання, нівелюючи при цьому важливе для Канта розрізнення феноменів і ноуменів. Баденська школа (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), своєю чергою, зосередившись на проблемі цінностей, віддалялася від кантівського розуміння аксіологічної проблематики.

Найбільш проблематичним аспектом, який потребує критичного аналізу, є емпіричне трактування неокантіанцями апріорних форм мислення, що суперечить фундаментальним засадам кантівської трансцендентальної філософії.

Мета дослідження полягає у критичному аналізі відхилень неокантіанських шкіл від автентичного вчення Канта, зокрема його «Критики чистого розуму», та обґрунтуванні необхідності повернення до класичного кантіанства для розуміння трансцендентальної філософії.

Виклад основного матеріалу. «Критика чистого розуму» (1781/1787) є фундаментальною працею Іммануїла Канта, в якій філософ здійснив «коперніканський переворот» у філософії, поставивши в центр пізнавального процесу активного суб'єкта, що конституює об'єкт пізнання через апріорні форми чуттєвості та розсудку. Кант розмежував феномени (явища) і ноумени (речі в собі), утвердивши принципову обмеженість людського пізнання сферою досвіду та явищ.

Критичний аналіз неокантіанських шкіл виявляє суттєві відхилення від автентичного кантівського вчення, які потребують переосмислення з позицій класичного кантіанства.

Марбурзька школа неокантіанства (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассірер) зосередилася на логіко-гносеологічних аспектах кантівської філософії, фактично редукуючи її до методології наукового пізнання. Представники цієї школи прагнули «очистити» кантівське вчення від його трансцендентального ідеалізму, розглядаючи «річ у собі» як граничне поняття пізнання, методологічний принцип, а не як онтологічну реальність. Коген, зокрема, намагався елімінувати поняття «річ у собі», вважаючи його суперечливим залишком догматичної метафізики [3, 11-27]. Така інтерпретація звужувала кантівське розуміння трансцендентальної філософії, яка базується на принциповому розрізненні між феноменальним і ноуменальним. Водночас Е. Кассірер у своїх дослідженнях, зокрема в контексті аналізу символічних форм, запропонував інтеграцію трансцендентального підходу з історико-культурною методологією, прагнучи осмислити кантівські ідеї в рамках філософії культури [7, 320–327].

Принципове викривлення кантівської філософії в Марбурзькій школі полягає в тому, що апріорні форми пізнання почали трактуватися не як універсальні й необхідні структури трансцендентальної суб'єктивності, а як історично обумовлені методи наукового пізнання, що підриває фундаментальну ідею Канта про апріорність як передумову будь-якого можливого досвіду. Така натуралізація апріорного призводить до неможливості обґрунтування об'єктивності наукового знання, що було однією з головних цілей кантівської критичної філософії [4, 315-320].

Баденська школа неокантіанства (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт) зосередилася на проблемі цінностей та методології історичного пізнання.

Представники цієї школи здійснили поворот від теоретичного до практичного розуму Канта, розробляючи філософію цінностей як основу культури. Однак, на відміну від Канта, який вбачав у моральному законі вираження автономії практичного розуму, неокантіанці Баденської школи гіпостазували цінності як трансцендентні сутності, що існують незалежно від суб'єкта. Цей підхід суперечить кантівському розумінню моральної автономії і повертає філософію до платонівського реалізму, від якого Кант прагнув відмежуватися [1, 154-157].

Спотворенням кантівської думки в Баденській школі є спроба розділити науки на номотетичні (природничі) та ідіографічні (історичні), що суперечить кантівському розумінню єдності розуму. Для Канта розум єдиний у своїх теоретичному і практичному застосуваннях, тоді як неокантіанці фактично розривають цю єдність, що призводить до руйнування цілісної архітектоніки кантівської філософії.

Феноменологічний напрям, пов'язаний з іменами Е. Гуссерля та його послідовників, також зазнає критики з позицій автентичного кантіанства. Попри формальну спорідненість понять «трансцендентальний суб'єкт» у Канта і «трансцендентальна свідомість» у Гуссерля, між ними існує принципова відмінність. Якщо для Канта трансцендентальний суб'єкт є логічною передумовою можливості досвіду, то для Гуссерля трансцендентальна свідомість стає предметом феноменологічного опису, що фактично повертає філософію до психологізму, який Кант прагнув подолати [2, 112-115]. Гуссерлівське вчення про ейдетичну інтуїцію суперечить кантівському розумінню апріорного знання як синтетичних суджень a priori, що мають дискурсивний, а не інтуїтивний характер.

Аналітична традиція неокантіанства, представлена працями П. Стросона, демонструє відхід від автентичного кантіанства через спробу звільнити кантівську аргументацію від трансцендентального ідеалізму, без якого неможливе адекватне розуміння «Критики чистого розуму» [5, 42-47].

Найбільш проблематичним аспектом усіх неокантіанських інтерпретацій є емпіричне трактування апріорних форм мислення. Для Канта апріорність означає незалежність від досвіду як логічну передумову його можливості. Неокантіанці ж часто редукують апріорне до емпіричного дослідження процесів мислення [6, 76-78], що руйнує трансцендентальний метод Канта, для якого принципово важливим є розрізнення емпіричного і трансцендентального рівнів дослідження. Сучасні дослідники, зокрема П. Кітчер, продовжують цю проблематичну тенденцію, намагаючись інтерпретувати кантівський трансцендентальний суб'єкт в термінах когнітивної психології, що суперечить антипсихологістській спрямованості кантівської критики [8, 120-125].

Висновки. Критичний аналіз основних неокантіанських напрямів дозволяє виявити суттєві відхилення від автентичного кантівського вчення, які потребують переосмислення з позицій класичного кантіанства.

Марбурзька школа неокантіанства, редукуючи кантівську філософію до методології наукового пізнання, втрачає фундаментальне для Канта розрізнення феноменального і ноуменального світів, що призводить до спотворення ідеї трансцендентального ідеалізму.

Баденська школа, гіпостазуючи цінності як трансцендентні сутності, відходить від кантівського розуміння моральної автономії і повертається до платонівського реалізму, що суперечить критичній настанові кантівської філософії.

Феноменологічне прочитання Канта, попри формальну спорідненість понять, фактично психологізує трансцендентальний суб'єкт, що є неприпустимим з точки зору автентичного кантіанства.

Спростування трансцендентального ідеалізму, характерне для аналітичного неокантіанства, позбавляє кантівську філософію її методологічної основи, що унеможливлює глибоке розуміння структури й наміру Критики чистого розуму.

Повернення до автентичного кантіанства передбачає реабілітацію трансцендентального ідеалізму як центрального елемента критичної філософії Канта, відновлення строгого розрізнення емпіричного і трансцендентального рівнів дослідження та визнання єдності теоретичного і практичного розуму як фундаментального філософського принципу. Продуктивнішим підходом є спроба К. Корсгаард реконструювати кантівське розуміння нормативності, яке зберігає автентичну ідею моральної автономії без відхилення в бік емпіризму чи метафізичного реалізму цінностей [9, 91-94].

Перспективи подальших досліджень пов'язані з детальним аналізом інтерпретаційних викривлень кантівської філософії в різних неокантіанських школах та розробкою автентичної інтерпретації «Критики чистого розуму», що залишалася б у межах кантівського критицизму.

ДЖЕРЕЛА:

1. Віндельбанд В. Історія нової філософії у її зв'язку із загальною культурою та окремими науками: У 2 т. / Пер. з нім. за ред. А. Погорілого. Т. 2: від Канта до Ніцше. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 274 с.
2. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології; [пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе. – Харків: Фоліо, 2020. – 348 с.
3. Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. з нім. В.Н. Белова. М.: Академический Проект, 2012. 618 с.
4. Beiser, F. C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880. Oxford: Oxford University Press, 2014. 610 p.
5. Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen, 1966. 296 p.

6. Allison H.E. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Haven: Yale University Press, 1983 (revised and enlarged edition, 2004). 389 p.
7. Cassirer, E. Kant's Life and Thought / Trans. by J. Haden. New Haven: Yale University Press, 1981. 429 p.
8. Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology. New York: Oxford University Press, 1990. 296 p.
9. Korsgaard C.M. The Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 273 p.

КОНЦЕПЦІЇ ЧАСУ В ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИЧНІ РЕЦЕПЦІЇ ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Єгор Селівестру, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Проблема часу поєднує в собі об’єктивний, суб’єктивний і культурний виміри й залишається центральною темою філософії від античності до сьогодення. Античні мислителі протиставляли циклічний і лінійний погляди на темпоральність: у космоцентричному світогляді стародавніх греків час уподібнювався повторюваним природним циклам, тоді як філософи, зокрема Платон і Аристотель, прагнули поєднати ідею позачасового вічного буття з мінливістю явищ [2]. У середньовіччі, під впливом християнської доктрини, час почав розглядатися як створений Богом лінійний процес від творіння до Страшного суду, водночас внутрішнє переживання темпоральності аналізувалося через поняття distentio animi – пам’яті про минуле, очікування майбутнього і миті теперішнього.

У модерну епоху Ісаак Ньютон формалізував уявлення про абсолютний час, що тече рівномірно незалежно від подій, натомість Готфрід Ляйбніц [1] наполягав на реляційному характері темпоральності, якого остаточно торкнулася теорія відносності Альберта Айнштайна, продемонструвавши еластичність часу в залежності від швидкості руху й гравітації. Іммануїл Кант же виокремив трансцендентальну сторону: час виявився апріорною формою чуттєвості, без якої неможливе пізнання явищ.

На межі XIX–XX століть феноменологічна традиція, представлена Едмундом Гуссерлем і Анрі Бергсоном, загострила увагу на внутрішньому досвіді темпоральності, показавши, що теперішнє — це інтервал, який одночасно містить сліди минулого й передчуття майбутнього, а тривалість свідомості виявляється якісним потоком, недоступним арифметичному поділу [4]. Мартін Гайдеггер пішов далі, трактуючи Dasein як сутність,

котра «розгорнута» у часі: її екзистенція неможлива поза проектом у майбутнє та турботою про минуле.

У другій половині XX століття науковий вимір часу доповнився відкриттями фізики і нейронаук. Релятивістський простір-час справді позбавив час універсальності, натомість дослідження мозку виявили, що відчуття тривалості залежить від складної роботи нейронних механізмів і пам'яті; без гіпокампу, як показав клінічний досвід, людина втрачає здатність відчувати послідовність подій. Соціокультурні показники засвідчили, що різні спільноти конструюють різні «часи»: традиційні суспільства осмислювали час циклічно, індустріальні перейшли до лінійного прогресу, а цифрова епоха породила феномен «вічного теперішнього» та соціальної акселерації [3].

Постмодерна критика покликана деконструювати монопольну ідею лінійного часу й заявити про множинність темпоральностей. Згідно з Жаном-Франуа Ліотаром, кінець великих оповідей означає кінець єдиного історичного часу [5]. Жак Дерріда демонструє, що будь-який наратив упорядковує час через мову, а нелінійні художні сюжети руйнують хронологію. У постмодерному полі час постає як колаж фрагментів різних дискурсів, ідея універсального часу втрачає монопольний статус.

Узагальнюючи, можна стверджувати: час одночасно є фізичним процесом, психічним досвідом і соціокультурною конструкцією. Його об'єктивний вимір задає ритм змін у природі, суб'єктивний визначає наше переживання минулого, теперішнього й майбутнього, а умовний формується через культурні наративи й інституційні домовленості. Лише інтеграція цих трьох аспектів дає змогу збагнути багатовимірну природу темпоральності й розкрити її значення для розуміння людського буття та розвитку цивілізації.

ДЖЕРЕЛА

1. Ляйбніц Г. Нові досліди про людське розуміння. Пер. з англ. Київ: Наукова думка, 2005.
2. Платон. Кратил. Переклад Т. В. Васильєвої. Платон. Діалоги. Пер. з англ. Київ: Основи, 1999. С. 126–127.
3. Час як відносна величина у загальній теорії відносності. Фізика Україна. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.fizykaua.com/post/chas-iak-vidnosna-velychyna-u-zahalnii-teorii-vidnosnosti
4. Bergson G. Time and Free Will: An essay on the immediate data of consciousness. London: George Allen & Unwin. 1910. 252 p.
5. Lyotard J.-F. The Postmodern Explained: Correspondence 1982–1985. Translated by Julian Pefanis and Morgan Thomas. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 17–22.

САКРАЛЬНЕ ЯК КЛЮЧОВА ЦІННІСТЬ У ТРАДИЦІОНАЛІЗМІ: СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Даніло Коновал, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Філософія традиціоналізму є специфічною та вкрай інтерпретативною школою. Завдяки багатогранності можна будувати підсистеми та створювати нові постулати, об’єднуючись навколо спільного кореня школи, і в даній роботі ми проведемо дослідження кореня (сакрального), та виведемо підсистему (цінності). Кожен традиціоналіст досліджує Принцип (Традицію) по-своєму, виявляючи до нього особливе, сакральне почуття. Тут відсутня методологічна доктрина, що дає змогу проявити творчість в дослідженні максимально обширно.

Проблема сакрального, та й загалом традиціоналістичні концепції не є розкритими сутнісно, так як виникнення даного напрямку сталося вже після достатньо довгого часу відходу від метафізики, котра є ключовою в цій школі думки. Аналіз джерел дає зрозуміти що є спільна думка кожного представника, будь він традиціоналістом чи ні, але от конкретики тут немає.

Поняття сакрального походить від латинського слова sacrum, означає «священне», «те, що пов'язане з божественним». Етимологічно, сакральне є релігією, духовністю, або тим піднесеним, що виходить за межі людського та матеріального. У філософському контексті сакральне інтерпретується як категорія, що відділяє святе від буденного, трансцендентне від повсякденного [1]. Ця ідея тісно пов'язана з релігійними системами та традиційними суспільствами, де сакральне символізує непорушні моральні принципи, духовні ідеали та універсальні закони. Визначним дослідником сакрального вважається французький соціолог Еміль Дюркгейм. Він зазначав, що сакральне є основою колективної свідомості, яка підтримує соціальні структури та єдність. Сакральне – основоположна частина колективних вірувань і практик, що підсилює суспільство в макро і мікро значенні [1].

Твердження про аксіологічну основу сакрального філософськи розвивається в різних традиціях, які наголошують на взаємозв'язку між моральними орієнтирами суспільства та священними (сакральними) елементами. Еміль Дюркгейм наголошував на соціальному значені цього концепту. За його теорією, сакральне – це відображення спільних цінностей і вірувань суспільства. Ідеал, недосяжний для людей, відображається в сакральних речах та цінностях. Люди вважають їх священними через їхнє значення для підтримки соціального порядку та згуртованості. Таким чином, сакральне ґрунтується на колективних цінностях і має соціальну функцію [1].

Французький філософ Рене Генон у своїх працях наголошував, що сакральне є суттю традиційного суспільства, яке тримається на вічних людських цінностях, таких як порядок, справедливість, ієрархія і зв'язок із трансцендентним. Сакральність підтримує дані цінності, перевтілюючи символи на метафізику. Люди в традиційних суспільствах не просто слідують сакральним принципам, а живуть ними, що робить сакральне центральним елементом їхнього світогляду [5 с. 30-180]. У цьому ж ключі мислив і німецький філософ Мартін Гайдеґґер, він вважав, що людське буття прагне автентичності через пошук зв'язків із трансцендентним, підкреслював, що людина через своє буття відкриває сакральне, яке ґрунтується на її здатності до роздумів, творення смислів і усвідомлення [5 с. 18-29]. Це показує, що сакральне формується через трансцендентне, яке є першопочатком усіх цінностей [6]. Отже, філософськи доведено, що сакральне не існує ізольовано від людини.

До прикладу, традиція Сходу (індуїзм, конфуціанство) формує внаслідок цих обрядів духовну поведінку людини. Вони не тільки символізують, але й реально підтверджують зв'язок між земним і божественним, допомагаючи підтримувати сакральні цінності на всіх рівнях суспільства. Сакральне є метафізичним виміром буття. Людина повинна прагнути до вищих цінностей, таких як істина, духовне просвітлення і досягнення гармонії з космосом. Сакральне допомагає людині інтегруватися у світ, доводячи, що оскільки її вчинки несуть наслідки, за них варто брати відповідальність і рухатися у бік досягнення можливого ідеалу.

В ісламській традиції сакральне втілюється через шаріат – сукупність божественних законів, що регулюють усі аспекти життя мусульманина: від особистих обов'язків до соціальних і політичних норм. Шаріат вважається безпосередньо даним від Аллаха пророку Мухамаду, що робить його самоцінністю, підсилює коріння соціальним і правовим нормам. В ісламі сакральне пов’язане з ідеєю таухіда – єдності бога. Усі суспільні цінності мусульман сформовані на цьому законі. Мусульманські філософи, такі як Аль-Фарабі і Аль-Газалі, розробляли концепції гармонії між божественним і земним порядком, де правителі і вчені повинні керувати суспільством на основі сакральних законів, щоб забезпечити його моральну досконалість і соціальну стабільність [9 с. 582-596].

Рене Генон критикував сучасність за відрив від сакральних основ, називаючи її «царством кількості», де панує матеріалізм і раціоналізм. Повернення до цінностей, що вкорінені у сакральному, є шляхом до соціальної рівноваги [11 с. 39-43]. У поглядах Еволи сакральне тлумачиться як шлях до відновлення традиційної, героїчної духовності, яка протистоїть секуляризованій і матеріалістичній культурі сучасного Заходу. Для Еволи сакральне — органічність та духовність, в чому він сходиться з сучасним Дж. Кемпбеллом [21 с. 30-100].

У релігійному опорі традиціоналізму, сакральне виражає божественне в символах та змістах мирського. Водночас метафізичні підходи, такі як переніалізм, стверджують, що сакральне є глибинною суттю реальності і не потребує конкретних ритуалів, оскільки є об'єктивною частиною буття [21 с. 13-24]. Тому виходить парадокс: сакральне – це внутрішнє переживання, чи зовнішня реалізація? Ця невизначеність ставить під сумнів чіткість традиційного розподілу між релігійними і метафізичними формами.

Сакральне в традиційних суспільствах виступає як основа соціальної структури та ієрархії, забезпечуючи стабільність і порядок [28]. Його вплив проглядається повз ритуальні концепції, трактування ідеологій, що вплетені у вищий сакральний устрій (Тріада: сакральне людське - ритуал - сакральне вище). Сакральне не лише обґрунтовує владу лідерів, але й визначає статус кожного члена суспільства у взаємозв'язку з космічним порядком.

В сучасному модерному та глобалізованому світі, на противагу логіці, сакральне не зникає, скоріш, інтегрується, як інтегрувалося раніше в історичні кризові періоди [11]. У нових умовах воно стає інструментом для формування колективної чи індивідуальної ідентичності. З'являється поновлення інтересу до духовних практик (йога, медитація) як способу пошуку глибинного сенсу життя в умовах постмодерністської невизначеності. Релігійні символи використовуються для означення тієї ж колективної ідентичності (православ'я в Україні, іслам в країнах близького Сходу). Завдяки глобалізації сакральні цінності стають доступними для різних культур, але водночас втрачають свій ексклюзивний статус, оскільки стають частиною «світового ринку ідей» [16].

Віра в сакральне замінюється цинізмом і недовірою до будь-яких духовних принципів. Це є передумовою або для політичної апатії, або до політичної радикалізації [30 с. 216]. Конфлікт між сакральними та секулярними цінностями веде суспільство до духовної порожнечі та морального розпаду. Прагматизм не заповнює цю порожнечу, так як він ігнорує саме потребу людини в трансцендентному. Сакральне, яке колись було джерелом єдності та стабільності, тепер або знецінюється, або використовується у комерційних чи політичних цілях. Такий уклад є передумовою для формування ізольованої купки інклюзивних але від'єднаних один від одного індивідів, замість того різношарового суспільства, яке ще не повністю віджило себе на землі, не втративши надію на прихід сенсу [26 с. 140-150].

Підсумовуючи, про філософські інтерпретації сакрального, в рамках традиціоналізму, можна сказати про багатовимірність та активний дискурс, де є місце метафізичним, соціальним, культурним та духовним значенням, як основу до відновлення та/або укріплення зв'язку людського та трансцендентного.

ДЖЕРЕЛА

1. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя : підручник. Юніверс, 2002. 424 с.
2. Еліаде М. Священне та Мирське / пер. з Нім. Г. Кьорян.
3. M. Eliade. Le mythe de l'éternel retour. Gallimard, 1989. 182 p.
4. Ricoeur P. Conflict Of Interpretations: Essays In Hermeneutics. Northwestern University Pres, 2007. 544 p.
5. Рене Генон. Криза сучасного світу / Пер. з франц. Юрій Завгородній. К : Пломінь, 2020. - 212 с.
6. Heidegger M. Sein und Zeit : монографія. MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN, 1967. 450 p.
7. БГАҐАВАД-ҐІТА БОЖЕСТВЕННА ПІСНЯ / пер. з Санскрит М. Ільницький. Париж – Львів – Цвікау : Альм. «Зерна», 1999. 53 с.
8. Лунь-Юй / пер. з Кит. На Англ. J. Legge. Конфуцій, 1983.
9. Коран / пер. з араб. М. Якубович. К. 991 с.
10. Енцикліка Папи Лева XIII «Нові речі» (Rerum Novarum) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html
11. R. Quenon Le règne de la quantité et les signes des temps. Париж : Gallimard, 1945. 290 p.
12. Юліус Евола. Повстання проти сучасного світу. К : Орієнтир, 2016. С. 140-150.
13. Аквінський Ф. Сума Теології / пер. з Латина K. Knight. Second and Revised, 1920. 953 с.
14. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з Нім. О. Погорілий. Київ : Основи, 1994. 261 с.
15. A. Appadurai Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. U of Minnesota Press, 1996. 229 p.
16. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / пер. з Англ І. Андрущенко. Київ : Києво-могил. акад., 2008. 112 с.
17. P. Berger. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Anchor, 1990. 240 p.
18. G. Kung. Projekt Weltethos. Piper Verlag Gmbh, 1996. 192 S.
19. G. Smith. The World's Religions. HarperCollins Publishers, 2009. 448 p.
20. Adams, David B. (February 23, 1968). «Cells Related to Fighting Behavior Recorded from Midbrain Central Gray Neuropil of Cat». Science. 159 (3817): 894–896.
21. Dj. Kempbell. Oriental Mythology: The Masks of God, Volume 2. New World Library, 2021. 576 p.
22. Вілбер К. Коротка історія всього / пер. з Англ М. Климчук. Terra Incognita, 2020. 400 с.

23. Вебер М. Наука як визнання і професія / пер. з Англ Б. Поломошнов. Мультимед. вид-во Стрельб., 2023.
24. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ О. Панич. Дух і літера, 2018. 664 с.
25. Сергій Чаплигін [Електронний ресурс]. – Режим доступу: ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ
26. U. Gabermas. The Past as Future. Wiley. John Wiley & Sons, LTD, 1994. 192 p.
27. P. Burdie. Pascalian Meditations. Wiley. John Wiley & Sons, LTD, 2000. 264 p.
28. E. Giddens. The Consequences of Modernity. John Wiley and Sons Ltd, 1991. 200 p.
29. Казанова Х. Релігія в сучасному світі. Плюралізм, секуляризація, глобалізація / пер. з Англ Р. Скакун. УКУ, 2019. 348 с.
30. M. Ungersmeyer. Terror in the Mind of God, Fourth Edition: The Global Rise of Religious Violence. University of California Press, 2017. 408 p.
31. Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton University Press, 2016. 632 p.
32. Csillois R. The Edge of Surrealism. Duke University Press, 2003. 440 p.
33. Mauss M. The gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. London : COHEN & WEST, 1966. 136 p.
34. Walter Hertz R. Human Factors Issues in Combat Identification. Taylor & Francis, 2017. 398 p.
35. Théophile Girard R. N. Violence and the Sacred. Johns Hopkins University Press, 1979. 352 p.
36. Ariès P. Centuries Of Childhood. Random House, 1996. 416 p

ФЕНОМЕН ПОРОЖНЕЧІ В ЯПОНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРІ

Ольга Галяс, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Метою дослідження є здійснити комплексний аналіз феномену порожнечі в японській філософії та культурі, виявивши його історико-філософські витоки, трансформацію світоглядних підходів до цього явища, а також специфіку його проявів у матеріальній та духовній культурах японської цивілізації.

історико-філософська рефлексія феномену порожнечі

Первісне значення слова «порожнеча» в буддизмі було радше негативним. Порожнеча була ілюзією, відсутністю справжньої реальності.

Ліси, наприклад, – це лише умовність. Насправді існують лише дерева. Так само й наше «я» – це не що інше, як поєднання п’яти сукупностей (ментальних та фізичних компонентів свідомості). Будда вчив, що всі явища взаємозалежні та не мають незалежного існування, що призводить до страждань.

З часом порожнеча набула позитивного значення: простір, у якому виникають та взаємодіють усі речі. У китайському буддизмі, під впливом йогачари, татхагати та даосизму, порожнеча розглядалася як основа існування, а не як заперечення існування.

Будда вчив, що істину можна пізнати через досвід та спостереження за змінами та взаємозв’язками. Порожнеча розкривається на трьох рівнях: через спостереження за зміною часу, аналіз просторових відносин та усвідомлення справжньої природи явищ. Глибока мудрість – це розуміння тимчасовості, ілюзії форми та відсутності постійного «я», що веде до звільнення.

Порожнеча як унікальний феномен японської філософії

Східна філософія, особливо дзен-буддизм та Кіотська школа, пропонує унікальне розуміння людської свідомості та реальності. Японські мислителі вважають досвід, який вільний від его та концептуального мислення, шляхом до глибокої реальності – «чистим досвідом», де зникають межі між суб'єктом та об'єктом. Це не річ, а стан, коли реальність постає такою, якою вона є, без оцінки чи уявлень.

Нішіда Кітаро визначає цю реальність як «абсолютне ніщо». Це не порожнеча у сенсі відсутності, а динамічне джерело, з якого всі форми існування виникають одна з одної. Він наголошує, що абсолют не повинен протистояти чомусь іншому, інакше він перестає бути абсолютним. Істинний абсолют – це всеохоплююче самозаперечення. За Нішідою, Бог не є вічною сутністю, а постає через повну самопорожнечу, що нагадує християнський кенозис.

Ясуо Хісамацу продовжує цю ідею, вказуючи, що самопізнання означає звільнення від усіх думок про себе. Істинне «я» не можна пояснити словами, його можна лише пережити. І лише коли ми відкидаємо всі думки, ролі, емоції тощо, залишається чиста присутність – свідомість, яка сприймає.

Зміна світоглядних парадигм в аналізі феномену порожнечі

У пізніших роботах Нішіди вводиться поняття «місця абсолютного небуття» (басьо). Там все взаємодіє не у фізичному чи ментальному просторі, а в глибокому, обумовленому вимірі реальності.

Учень Нішіди, Танабе Хаджіме, критикував перебільшену метафізику Нішіди та вважав, що справжня філософія можлива лише через внутрішню трансформацію - метаноезис. Він наголошував, що абсолютне небуття слід розуміти не як фундамент, а як посередницький процес.

Кейдзі Нішітані, у свою чергу, глибоко досліджує тему нігілізму. Він вважав, що сучасна людина втратила зв'язок зі своєю духовною основою та повинна пережити досвід втрати, «поле небуття», щоб знайти «поле порожнечі», де можлива справжня присутність та зустріч із собою та іншими. Порожнеча тут — це не втрата, а відкритість, з якої виникає справжнє життя.

Прояви феномену порожнечі в японській цивілізації та культурі

Одним з ключових принципів японської естетики є концепція «ма». Це буквально означає «проміжок» або «негативний простір». Він втілює ідею про те, що порожнеча така ж важлива, як і колір, як сказано в Сутрі Серця: «Форма — це порожнеча, порожнеча — це форма».

У традиційному будинку відкриті простори, такі як токо-но-ма (місце для одного витвору мистецтва), так само важливі, як і те, що в них міститься. Це не просто мінімалізм. Це глибоке розуміння того, як порожнеча створює сенс.

Цей принцип пронизує мистецтво та природу, а в бонсай та ікебані важлива не лише форма, а й простір між елементами. Такі сучасні художники, як Тадао Андо та Хіроші Сугімото, використовують простір у світлі, тіні та композиції, щоб глядач усвідомив присутність у його відсутності.

Ма існує не лише в просторі, а й у часі, звуці та стосунках. Це тиша між нотами, тиша після поклону, тиша під час розмови. Але в сучасному світі, перевантаженому цифровими технологіями, ця невловима сила втрачається.

Феномен порожнечі як складова японської матеріальної культури

«Ма» – це осмислена порожнеча. Тут не лише нічого немає, але й є простір для появи змісту. Паузи надають форми часу, тиша збагачує музику, прогалини надають значення словам і подіям.

Хаяо Міядзакі, майстер пауз, говорить про важливість тиші у своїх фільмах, дозволяючи емоціям говорити самі за себе. У світі, який боїться зупинитися, тиша часто здається загрозливою. Але саме в ці моменти паузи, ми стикаємося з внутрішніми питаннями, почуттями та істинами, які ми приховуємо у своєму повсякденному житті.

Одним з перших художників, який запровадив поняття «ма» в живопис, був Хасегава Тохаку. У його відомій роботі «Сосни» (кінець XVI століття) порожні простори між деревами створюють пейзаж у свідомості глядача. Тохаку використовує яскраві, «дихаючі» простори на відміну від темних фонів картин епохи Відродження, де тіні служать лише фоном.

Вабі-сабі — це мистецтво пошуку краси в недосконалості, порожнечі та швидкоплинності життя. Це не лише естетика, а й філософія життя, яка підкреслює простоту, споглядання, спокій та природний плин часу. Вабі

(простота, скромність) та сабі (краса, що приходить з віком) поєднуються, створюючи глибоке та невловиме загальне бачення.

Порожнеча як явище духовної культури Японії

«Форма — це порожнеча, порожнеча — це форма» — центральна ідея Сутри Серця, і вона перевершує логіку. Йдеться не про відсутність, а про мінливість та взаємозалежність усіх істот. Форма тісно пов'язана з порожнечею, так само як хвилі з водою.

Це більше, ніж просто філософія; це ключ до внутрішньої трансформації. Страждання виникає через прив'язаність до тимчасового. Справжній спокій приходить від відпускання. Усвідомлення порожнечі не заперечує світ, а відкриває простір для присутності та свободи.

У християнстві ця порожнеча є простором для Бога. Молитва, як і медитація, веде до єдності з джерелом життя. І ця єдність виникає не з необхідності, а з простої любові.

Буддійська порожнеча не руйнує особистість, а радше викриває ілюзію вічного «я». Коли ви відпускаєте контроль, проявляється ваше справжнє «я».

ВИСНОВОК

У буддійській та японській філософії порожнеча постає не як відсутність, а як простір справжньої присутності, взаємодії та духовного пізнання. Починаючи з початкового розуміння порожнечі як ілюзії, буддизм визнає порожнечу, що лежить в основі всіх явищ, і відкриває шлях до звільнення через пізнання змін, взаємозалежності та відсутності постійного «я».

У філософії Кіотської школи це розуміння розвивається в концепції «чистого досвіду» та «абсолютного небуття», в яких реальність усвідомлюється через повну відкритість та самозречення.

Термін «ма» в японській естетиці підкреслює важливість тиші, паузи та порожнечі як носіїв сенсу, що формують глибоке сприйняття краси та часу. Усі ці традиції вказують на те, що в тиші, простоті та внутрішньому звільненні ми знаходимо справжню присутність, сенс і свободу.

ДЖЕРЕЛА

1. Нагарджуна. Муламадг’ямака-каріка // Тайсьо сінсю Дайдзокьо.– Т. 30.–№ 1564.– С. 1–39
2. Кітаро Нішіда. An Inquiry into the Good// Yale University Press, 1992
3. Tanabe Hajime. Philosophy as Metanoetics// University of California Press, 1986
4. Keiji Nishitani. Religion and Nothingness// University of California Press, 1982

ПОШУК СЕНСУ ЖИТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Олексій Куниця, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Питання сенсу життя дуже чутливе. Адже будь-який перегляд того, який ми бачимо в житті сенс легко може породити так званий «ефект доміно» з неочікуваних різких світоглядних та особистісних змін: коли відповідно до зміни уявлень про сенс життя втрачають актуальність та змінюються найбільш, здавалося би, непорушні життєві пріоритети; з ними інтереси, психологічні опори; стратегії досягнення цілей; навіть саме бажання жити може різко зменшитися або збільшитися.

Однак відсутність будь-якої відповіді в поєднанні зі згадками про людську смертність може бути страшнішою: з думками, що наявний час використовується і до останнього використовуватиметься нерозумно; про що ще не раз доведеться пошкодувати. Нічого дивного, якщо суб'єкт мислення, не маючи відповіді на це питання, регулярно втрачає спокій, відчуває постійні сумніви в правильності багатьох своїх рішень та дій, часто їх знецінює, переживаючи душевні муки; сприймає життя як абсурдне та неправильне. У той час як внутрішній спокій суб'єкта мислення втрачається, натомість погіршується морально-психологічний стан, з часом – психічне здоров'я. Сама відсутність продуктивної стратегії пошуку відповідей на таке важливе питання вже може пригнічувати.

Стан дослідження проблеми: Відповідь на питання про сенс життя шукало чимало західних мислителів. За часів античності: Сократ, Платон, Арістотель, стоїки (Зенон Кітійський, Епіктет, Сенека, М.Аврелій), Епікур та епікурейці. В добу Середньовіччя: Августин Блаженний, А.Кентерберійський, Т.Аквінський. Відродження: М.Монтень. Новий час: Б.Паскаль, Б.Спіноза, Г.Лейбніц, Д.Г'юм, І.Кант. XIX століття: Г.Гегель, А.Шопенгауер, С.К'єркегор, Ф.Ніцше, В.Джеймс. XX століття: З.Фрейд, К.Юнг, А.Адлер, К.Ясперс, М.Гайдеггер, Ж-П.Сартр, А.Камю, В.Франкл, Е.Фромм, Р.Мей, А.Маслоу, К.Роджерс, Т.Нагель. XXI століття: Ю.Н.Харарі, С.Пінкер, Я.Ірвін.

Значно менше науковців, які поєднали пошук сенсу життя та індивідуальність підходу: С.К'єркегор і Ф.Ніцше (екзистенційний вибір); К.Юнг (індивідуація), Р. Мей і Я.Ірвін (екзистенційна психотерапія); А.Маслоу і К.Роджерс (самоактуалізація), В.Франкл (логотерапія). А між тим, одна справа познайомитися з аналітичним методом абстрактно чи на прикладі вирішення інших завдань; і зовсім інше – на відповідному прикладі, з адаптацією під конкретне вузьке завдання (пошук персональної відповіді про сенс життя).

Мета статті – дослідити основні парадигми пошуку сенсу життя, які виникали протягом історії філософської думки західної традиції.

Виклад основного матеріалу. У філософії античності сенс життя осмислювався як досягнення доброчесності, гармонії з природою та реалізація внутрішнього потенціалу людини. Сократ, Платон і Аристотель вбачали основу осмисленого життя в моральному самовдосконаленні, розумній діяльності та пізнанні вищих істин [1, 312; 2, 9-36; 3, 36-93; 4, 352]. Епікурейці акцентували увагу на прагненні до атараксії – внутрішнього спокою [5, 128-133], тоді як стоїки – на доброчесності як злагоді з логосом [25]. Скептики ж заперечували можливість осягнення істини, вбачаючи сенс у свободі від суджень [6, 15–26]. Ці концепції сформували етичну парадигму, де сенс життя випливає з самопізнання, помірності зусиль до внутрішньої рівноваги.

Християнсько-середньовічна традиція радикально змінила акценти у питанні сенсу життя, перенісши його в релігійну площину. Сенс людського буття розглядався як устремління до Бога, спасіння душі та участь у трансцендентному порядку [26]. Августин підкреслював онтологічну потребу серця в Бозі [7, 384], а Тома Аквінський розвинув ідею блаженства як споглядання Бога [8, 512]. У цьому підході сенс не конструюється, а дарується згори – він полягає у смиренній вірі, моральному очищенні та прагненні до вічності як до остаточної мети існування.

Філософія Відродження та Нового часу здійснила антропоцентричний поворот, поклавши в основу сенсу життя автономію людини, її гідність, розум і здатність до самотворення. Гуманісти Ренесансу підкреслювали свободу самовизначення людини [9, 144], а філософи Нового часу – раціональну природу людини як джерело моральності й істини [10, 144; 27, 28, 29]. Сенс життя у цій традиції постає як моральний проект, який ґрунтується на свободі волі, розвитку індивідуальності, пізнанні природи та служінні загальному благу в умовах земного існування.

У німецькому класичному ідеалізмі питання сенсу життя інтерпретувалося через категорії розуму, свободи та історичної необхідності. Кант визначив сенс як моральну відповідальність перед людством і дію згідно з категоричним імперативом [11, 176]. Гегель натомість акцентував на включеності індивіда в процес розвитку абсолютного духу, де сенс життя розкривається через участь у розумному історичному цілому [12, 592]. Ці підходи репрезентують спробу подолати суб’єктивізм через інтеграцію особистого в універсальне.

Філософія екзистенціалізму наприкінці XIX – у XX столітті висунула на перший план досвід індивідуального буття, свободи, тривоги й абсурду. Шопенгауер і Ніцше зруйнували уявлення про об’єктивний сенс, пропонуючи або аскезу, або волю до влади як відповідь на страждання [13, 512; 14, 384]. К’єркегор і Франкл бачили сенс у релігійній або етичній самотрансценденції [15, 224; 16, 240; 30], тоді як Сартр і Камю – у свободі

обирати і приймати життя як виклик [17, 112; 18, 176]. У цій парадигмі сенс набуває екзистенційного виміру, пов'язаного з індивідуальною відповідальністю перед власним вибором.

Феноменологічні, герменевтичні та діалогічні підходи XX століття зосередилися на способах виникнення сенсу у свідомості, досвіді та міжособистісному спілкуванні. Гусерль виводив сенс із інтенціональності свідомості [19, 256], Гайдеґґер – із автентичного буття-до-смерті [20, 448], Бубер – зі стосунку «Я–Ти» [21, 144], а Рікьор – з наративної інтерпретації [22, 520]. Всі ці підходи підкреслюють процесуальність смислу, його залежність від суб'єктивного досвіду, мови й історичної ситуації, отже, зводять сенс до події, а не сутності.

У сучасній філософії проблема сенсу життя дедалі частіше постає як питання про механізми його формування, а не про його природу. Структуралісти, постструктуралісти, соціологи знання та еволюціоністи аналізують сенс як продукт культурних кодів, владних дискурсів, соціальних інституцій або біологічної доцільності [23, 284; 24, 416; 31, 32]. Сенс розглядається як результат інтерсуб'єктивної домовленості або адаптації, а не як абсолютна істина. На цьому тлі особливу вагу має позиція Франкла, який поєднує гуманістичний вимір з визнанням страждання як потенційного джерела сенсу.

Таким чином, історія філософії демонструє постійний рух від об'єктивного до особистісного, від усталених смислів до їх творення. Сенс життя постає як складна і змінна категорія, яка в різні епохи осмислюється через різні координати – моральні, релігійні, раціональні, екзистенційні, соціокультурні. Ця багатовимірність є не свідченням релятивізму, а радше виявом глибини і динаміки людського осмислення власного буття.

Висновки. Було проаналізовано основні філософські парадигми щодо пошуку сенсу життя в історії західної філософської думки. У результаті встановлено, що упродовж історії людства питання про сенс життя зазнавало глибоких переосмислень відповідно до зміни онтологічних, антропологічних та етичних уявлень. Антична думка трактувала сенс життя як досягнення доброчесності, внутрішньої гармонії та реалізації потенціалу, що тісно пов'язано з ідеєю морального вдосконалення. Середньовічна традиція переорієнтувала сенс на трансцендентне – спасіння душі та з'єднання з Богом. Модерна філософія акцентувала на розумі, автономії та історичній необхідності як джерелах сенсу, тоді як екзистенціалізм і герменевтика XX століття змістили акцент на суб'єктивну побудову смислу в межах індивідуального досвіду, свободи вибору та міжособистісного діалогу. Така динаміка свідчить про відхід від об'єктивних, уніфікованих відповідей на користь ідеї сенсу як процесуального і контекстуального утворення.

Результати даного дослідження можна використати для ознайомлення з різними підходами до пошуку сенсу життя та різними

відповідями на це питання. Це не означає автоматичного знаходження власної, але дозволяє розширити уявлення або пригадати, структурувати та узагальнити наявні. Варто зазначити, що дана стаття, після реалізації її мети, лишає відкритим питання як знайти індивідуальний сенс. Таким чином, зокрема вона може надати поштовх для інших авторів продовжити цю тему. Наприклад, у суто практичній площині. Особливо враховуючи, що на сьогодні існує не так багато методів знаходження індивідуальних відповідей і ще менше адаптованих спеціально під це питання.

ДЖЕРЕЛА

1. Мусієнко І. А. Антична філософія: навчальний посібник. Київ : Центр учбової літератури, 2018. 312 с.
2. Платон. Апологія Сократа. Пер. з давньогр. А. Білецького. Київ : Основи, 2000. С. 9–36.
3. Платон. Теетет. Пер. з давньогр. А. Білецького. Київ : Основи, 2000. С. 36–93.
4. Арістотель. Нікомахова етика. Пер. з давньогр. А. Табачковський. Львів : Астролябія, 2018. 352 с.
5. Епікур. Лист до Менекея. У: Антична філософія: хрестоматія. Пер. з грец. С. Андрух. Київ : Темпора, 2019. С. 128–133.
6. Піррон. Фрагменти. У: Секст Емпірик. Нариси з пірронівського скептицизму. Пер. з грец. О. Михайлов. Київ : Темпора, 2021. С. 15–26.
7. Августин. Сповідь. Пер. з лат. А. Сагайдак. Львів : Свічадо, 2002. 384 с.
8. Тома Аквінський. Сума теології. Частина II–III. Пер. з лат. В. Шкраб'юк. Львів : Літопис, 2016. 512 с.
9. Піко делла Мірандола. Промова про гідність людини. Пер. з лат. Н. Пушкар. Київ : Юніверс, 2011. 144 с.
10. Декарт Р. Міркування про метод. Пер. з фр. В. Ярошевський. Київ : Юніверс, 2018. 144 с.
11. Кант І. Основи метафізики моралі. Пер. з нім. В. Семененко. Харків : Фоліо, 2019. 176 с.
12. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу. Пер. з нім. В. Ващенко. Київ : Юніверс, 2003. 592 с.
13. Шопенгауер А. Світ як воля і уявлення. Пер. з нім. О. Ільницький. Львів : Астролябія, 2016. Т. 1. 512 с.
14. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Пер. з нім. Ю. Лісняк. Львів : Астролябія, 2020. 384 с.
15. К'єркегор С. Хвороба до смерті. Пер. з дан. Л. Дем'янів. Київ : Дух і літера, 2017. 224 с.
16. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Пер. з нім. М. Коваль. Львів : Кальварія, 2017. 240 с.

17. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм. Пер. з фр. А. Перепадя. Київ : Основи, 2015. 112 с.
18. Камю А. Міф про Сізіфа. Пер. з фр. В. Панченко. Київ : Юніверс, 2018. 176 с.
19. Гусерль Е. Ідеї до чистої феноменології. Пер. з нім. М. Кушнір. Київ : Логос, 2022. 256 с.
20. Гайдеґґер М. Буття і час. Пер. з нім. В. Бурлака. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2019. 448 с.
21. Бубер М. Я і Ти. Пер. з нім. С. Якубовський. Львів : Астролябія, 2020. 144 с.
22. Рікьор П. Я — сам як інший. Пер. з фр. С. Синюк. Київ : Дух і літера, 2018. 520 с.
23. Бергер П. Л., Лукман Т. Соціальне конструювання реальності. Пер. з англ. Л. Корнієнко. Київ : Лібра, 2017. 284 с.
24. Докінз Р. Егоїстичний ген. Пер. з англ. Ю. Романенко. Харків : Фоліо, 2021. 416 с.
25. Diogenes Laërtius. The Lives and Opinions of Eminent Philosophers: Book VII: The Stoics. URL: https://sourcebooks.web.fordham.edu/ancient/diogeneslaertius-book7-stoics.asp
26. Congar, Yves. Between History and Dogma: On the Spirit of Tradition in the Demands and Limitations of Modernity. New Blackfriars, 2023. URL: https://www.cambridge.org/core/journals/new-blackfriars/article/abs/between-history-and-dogma-on-the-spirit-of-tradition-in-the-demands-and-limitations-of-modernity/8F49461AF92FBEADEBBF7826F38BE22B?
27. «Three Versions of the Politics of Conscience: Hobbes, Spinoza, Locke». San Diego Law Review. URL: https://digital.sandiego.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2694&context=sdlr&
28. «Diderot, Voltaire and Rousseau». Scholars Journal Publishing House. URL: https://scholarsjournal.net/index.php/ijier/article/download/3220/2204/10036?
29. «Impact of Intellectuals and Philosophers in French Revolution 1789». History Journal. URL: https://www.historyjournal.net/article/44/2-2-19-652.pdf?
30. Frankl, Viktor E. The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy. Vintage Books, 1965. URL: https://dgs.swanlibraries.net/Record/a73367?
31. «Matters of the Mind: A Look Into the Life of Sigmund Freud». PMC. URL: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11563769/?
32. «The Scientific Legacy of Sigmund Freud». UBC. URL: https://hewittlab.sites.olt.ubc.ca/files/2020/04/Westen-1998.pdf?

ФЕНОМЕН ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЖАНА БОДРІЙЯРА

Роман Шамрицький, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Сучасні трансформаційні процеси в суспільстві тісно пов’язані із загальноцивілізаційними вимірами соціального буття. А тому, детермінування філософії постмодерну постає вагомим чинником соціального розвитку. У визначеному контексті особливої уваги в означеному вимірі набувають філософські роздуми Ж. Бодріяра. У його філософії симулякри виступають як загадкові сутності, що представляють відхід від традиційних уявлень про реальність, її репрезентацію та автентичність. Проходячи цією заплутаною концептуальною територією, буде спеціально спрямовано увагу на світ концертів, живих виступів і симбіотичного зв’язку, який вони поділяють із філософією симулякрів. Розгляд становлення симулякрів як частини ідейного дискурсу філософії постмодернізму дозволяє проаналізувати ступінь їх впливу на сучасні соціальні і культурні процеси.

Метою роботи є виокремлення комплексу взаємопов'язаних між собою поглядів як єдино утворюючих щодо розуміння симулякра. Останній виступає, в окремих вимірах, основою людського сприйняття де його понятійні моделі мають різні за змістом філософсько-теоретичні основи щодо уявлення про людину, творчість та історичний процес.

Виклад основного матеріалу. Репрезентація симулякрів як феномену сучасного інформаційного суспільства тісно пов’язана із домінуванням соціальних стосунків, у науковому дискурсі. Вони віддзеркалюють «гіперреальні враження» французького постмодерну. Специфіка французького постмодернізму полягає у його парадоксальній неоднозначності. Більшість французьких письменників відмовляються називати себе постмодерністами, на відміну від письменників Великобританії, США, Німеччини, Італії. Для французьких письменників кінця ХХ – початку ХХІ ст. особливо характерна відмова від чіткої класифікації та прив'язки власних творів до конкретного напряму. Відомим представником французького філософського постмодернізму є Жанн Бодрійяр. На початку свого творчого шляху на формування його творчої діяльності вплинули радикальні ліві ідеї, що, і ймовірно, стало фактором впливу щодо його розуміння та репрезентоване вираження фактів навколишнього світу.

Передумови які склалися щодо застосування поняття «симулякр» у творчості Жана Бодріяра проявляється з початком його активної діяльності і, зокрема, його початкового періоду критики «суспільства споживання». Так, Бодріяр розглядає процес споживання як ланцюгову психологічну

реакцію, природа якої несвідома. Споживання предметів більше не пов'язане з їхньою сутністю - йдеться швидше про відчужені знаки предметів, які існують лише у соціальному зв'язку. В умовах системи такого споживання властивості речей (товарів) існують лише за умов приписування речам тих чи інших їм соціальних значень. В цілому, на його думку, загальну теорію споживання не можна ґрунтувати ні на раціональній корисності речей, ні на потребах, інтересах, цілях, цінностях. Споживання як цілісний соціальний феномен може пояснити лише теорія соціальних значень, оскільки речі є насамперед соціальними знаками, що вибудовуються у певній ієрархії у процесі класифікації та соціальної диференціації.

Надалі розвиваючи, інтерпретуючи та доповнюючи дані уявлення про «суспільство споживання», створюючи імітаційну субсистему у межах власної загальної системи, яку Бодріяр ідентифікує як прояв речизму чи «систему речей» і через яку прийшов до більш поглибленого терміну «гіперреальність». Ця система стирає різницю між реальністю та симуляцією, досягаючи кульмінації в концепції «гіперреальності». Основа гіперреальності – симуляція. Певний загальний відбиток дійсності покликаний повторювати сукупність спільного без сукупності суті. Основним поняттям у цій симуляції є наслідуючий, хибний еквівалент деякі «знаки» що грають роль термінів, понять, феноменів і речей з емпіричної дійсності у рамках дійсності – симуляції саме такими знаками є симулякри. На його думку *«Симулякр - це зовсім не те, що приховує собою істину, це істина, що приховує, що її немає. Симулякр є істина...»* [1, с. 5].

Таким чином, симулякр це частина сучасного стану речей, що виражаються Жаном Бодріяром у феномені симуляції дійсності, який у рамках постмодерної культури перебуває у нездатності свідомості відрізнити реальність від фантазії. Отже Бодріяр стверджує, що сучасне суспільство замістило феномени, явища і форми, спостережуваної реальності символами та знаками, і весь людський досвід це симуляція реальності. Більше того, ці знаки не тільки не є відображеннями реальності, вони навіть не оманливі відображення. Вони не ґрунтуються на реальності і не ховають її, вони приховують той факт, що ніщо з існуючої реальності більше не відповідає нашому поточному розумінню дійсності. Окрім цього самі знаки набувають постійну дуплікацію, в наслідок якого вони ще більше видозмінюються що веде до заперечення початкового образу, таким чином самі знаки переходять зі стану предметів (образів предметів) в порядок дії. Так формується простір, у якому порядок симулякрів охоплює усі соціальні сфери, його сила і вплив на людей настільки великі, що здатні тільки розвиватися, змінювати симулякри одного порядку іншим.

Висновок. Отже, симулякр – це образ відсутньої дійсності, порожня форма, знак, за яким не стоїть будь-яка реальність, копія, але копія не з оригіналу, а з уявлень про оригінал а в подальшому з уявлення про уявлення

про оригінал. Цей термін сягає ще Платона, під яким він мав на увазі «копію копії». Але саме у філософії Ж. Бодріяра у якій він знайшов найповніше обґрунтування з урахуванням специфіки інформаційного суспільства (копія без оригіналу). В цілому, на думку Бодріяра, у культурі постмодерну домінують симуляції як складові гіперреальності.

ДЖЕРЕЛА

1. Жан Бодріяр. «Симулякри і симуляція» — (2004, пер. Володимир Ховхун.) — К.: «ОСНОВИ» 2004. – 118 с.

СТИЛЬОВИЙ ПІДХІД ДО КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТ.

Макар Туряниця, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Початок стильовому підходу у філософії історії поклав швейцарський історик європейської культури та мистецтва Якоб Крістоф Буркгардт [4]. Він запропонував концепцію «культурологічного підходу до історії», відому ще як «метод історії культури, як зміни мистецтва», а також як «стильовий підхід до культурно-історичного процесу».

Я. Буркгардт розглядає історичний розвиток як плюральну єдність індивідуального та колективного стилю, що формують єдиний «культурний дух», який знаходить своє відображення в усіх проявах культури [див.: 10; 8]. Його послідовник, швейцарський історик мистецтва Генріх Вельфлін розробив циклічну концепцію культурних хвиль. Акцентуючи увагу на об'єктивних стильових трансформаціях на прикладі стилів класицизму та бароко, він сформулював п'ять опозиційних пар. Вони слугували обґрунтуванням періодичності найменувань стильових епох, таких як архаїка, класика, бароко тощо [11].

Спираючись на тогочасну іконографію, німецько-американський історик і теоретик мистецтва Ервін Панофськи запровадив поняття «іконологія» або «іконологічна інтерпретація». Ця операція забезпечувала синтез преіконографічного та іконографічного аналізу, що дозволяло досягти цілісного й глибшого розуміння мистецьких творів різних епох. Таким чином, Е. Панофськи вказував на паралелі між мисленням представників різних творчих напрямків, наприклад, між принципами міркування філософа-просвітника XVIII століття та прийомами архітектора пізнього бароко [9].

Зміщуючи фокус з європейських дискусій про природу мистецтва та можливості його інтерпретації, слід проаналізувати в цьому контексті і українську інтелектуальну традицію кінця XIX – початку XX століття з

метою виявлення та систематизації основних положень стильового підходу та його представників.

На межі XIX та XX століть в Україні стильові концепції розвивалися під впливом західноєвропейської інтелектуальної традиції, інтегруючи в неї специфічні риси українського національного світогляду. Ці ідеї істотно вплинули на становлення української історіософії, відігравши важливу роль у процесі самовизначення нації як окремої спільноти зі своєрідним історичним шляхом.

Зокрема, вплив «культурологічного підходу» проявляється в праці «Культурно-історичні епохи» Д. Чижевського, в якій застосування до історичного процесу стильового підходу та концепції «культурних хвиль» Г. Вельфліна отримало відображення у «маятниковій теорії культурно-історичних епох» [6]. Такий вплив можна відзначити і в теорії прогресивного циклічного розвитку мистецтва Ф. Шміта, зокрема в його історико-стилістичній класифікації творів мистецтва («шестикутник або коло стильового циклу», «кружало загального художнього прогресу») та 6 законах культурно-історичних світів («закон діапазону»; «закон наступності»; «закон періодичності»; «закон переміщення центру»; «закон інерції»; «закон прогресу») [7].

Віктор Петров (В. Домонтович) у роботі «Історичні етюди» висловлює своє розуміння стильового підходу до історичного процесу, який розуміє як розчленований потік буття, в якому кожен хронологічний відтінок є самодостатнім та обов'язковим доповненням до вселюдського стилю, який пояснюється прямою або підпорядкованою та залежною неґацією [5].

Трохим Зіньківський у праці «Молода Україна, її становище і шлях» приділяє особливу увагу таким положенням, як націоналізм, космополітизм, інтелігенція, якими намагається знайти та пояснити психологічні зміни стилів в українській літературі [3]. Микола Зеров, шукаючи стилі в українській літературі, створив курс «Нове українське письменство», в якому охоплює та пояснює період формування української літератури в умовах переходу від україномовної (козацької) словесності до української писемності (літературної мови) [2]. У праці «Азіятський ренесанс» і «психологічна Европа» Микола Хвильовий [1] застосовується стильовий підхід з метою обґрунтування необхідності та важливості власного українського мистецького розвитку, без порівняння та приналежності до «Москви».

Підсумовуючи, можемо констатувати, що стильовий підхід активно проникав в українську інтелектуальну традицію, стаючи важливим інструментом для осмислення культурно-історичного процесу та самовизначення національної ідентичності. Українські мислителі, перебуваючи під впливом західноєвропейських ідей, не просто рецептували їх, а й адаптували до специфіки національного контексту.

ДЖЕРЕЛА

1. Дзюба І. Микола Хвильовий: «Азіятський ренесанс» і «психологічна Европа». Вид. дім «Києво-Могил. акад.», 2005. 48 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Dziuba_Ivan/Mykola_Khvylovyi_Aziiatskyi_renesans_i_psykholohichna_Evropa.pdf.
2. Зеров М. Нове українське письменство. Історичний нарис. Випуск перший. Ukrainian Studies at the University of Toronto. URL: https://tarnawsky.artsci.utoronto.ca/elul/history/Zerov/Nove-pysmenstvo/Rozdil%201.html#rozdil1.
3. Зіньківський Т. Молода Україна, її становище і шлях. URL: https://zinkivsky.at.ua/publ/moloda_ukrajina_jiji_stanovishhe_i_shljakh/1-1-0-1.
4. Омельченко Ю. Філософія історії як зміни стилів. Філософія історії: енцикл. словник-довідник. За заг. ред. В.О. Огнев'юка. К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2023. 416 с.
5. Петров В. Історичні етюди. Україна модерна. Війна переможців і переможених. Україна модерна. 2008. Т. 13, № 2. С. 177–201. URL: https://www.uamoderna.com/images/archiv/13/9_UM_13_Archive_Petrov.pdf.
6. Чижевський Д. Авґсбурґ. Укр. Вільна Акад. Наук, 1948. 16 с. URL: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/25518/file.pdf.
7. Шміт Ф. Мистецтво: його психологія, його стилістика, його еволюція / ред. К. Станиславська ; пер. А. Пучков. ДУХ І ЛІТЕРА, 2023. 456 с.
8. Burckhardt J. The Civilization of the Renaissance in Italy / trans. by S. G. C. Middlemore. Austria : The Phaidon Press, 2004. 640 p. URL: https://archive.org/details/civilizationofth005644mbp/page/n8/mode/1up.
9. Panofsky E. Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. New York : Harper \& Row, 1967. 262 p. URL: http://tems.umn.edu/pdf/Panofsky_iconology2.pdf.
10. Sigurdson R. Jacob Burckhardt's Social and Political Thought. Canada : University of Toronto Press, 2004. 279 p. URL: https://utppublishing.com/doi/pdf/10.3138/9780802047809.
11. Wölfflin H. Principles of Art History: The Problem of the Development of Style in Later Art / trans. by M. D. Hottinger. New York, United States of America : Dover, 1950. 237 p. URL: https://archive.org/details/princarth00wlff/page/n255/mode/1up.

ПОЛІТИЧНА УТОПІЯ ЧИ ПРАКТИЧНИЙ ДОРОГОВКАЗ? ВПЛИВ ІДЕЙ ПЛАТОНА НА СУЧАСНІ ДЕРЖАВИ

Оксана Білозір, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У політичній філософії ідея ідеальної держави є предметом постійної рефлексії, зокрема у зв'язку з кризами демократії, зростанням авторитарних тенденцій та актуалізацією проблем етичного управління. У цьому контексті погляди Платона на державу, справедливість і владу залишаються не лише історично важливими, а й потенційно продуктивними для осмислення викликів сучасного державотворення. Проте питання про реальну застосовність платонівської моделі в сучасному світі залишається відкритим.

Метою дослідження є аналіз впливу філософських ідей Платона, викладених передусім у діалозі «Держава», на концепти сучасної політичної організації. Окрему увагу приділено тому, наскільки платонівська модель може бути інтерпретована як утопія або як джерело практичних орієнтирів у державному управлінні.

Виклад основного матеріалу. Центральною ідеєю політичної філософії Платона є теза про те, що справедливість у державі досягається тоді, коли кожен соціальний стан виконує свою природну функцію: правителі філософують, охоронці захищають, а ремісники забезпечують матеріальні потреби суспільства [1, с. 214]. Така структура є проєкцією космічного порядку на соціальну реальність. В основі ідеального політичного устрою лежить переконання, що лише філософи, які пізнали ідеї вищого блага, здатні здійснювати істинне управління [1, с. 275].

Платонівське бачення держави справило глибокий вплив на формування західної політичної думки, зокрема через середньовічну християнську традицію (Августин, Фома Аквінський), а також у Новий час у працях Руссо, Гегеля, Маркса. У XX–XXI ст. низка політичних моделей демонструє певні паралелі з ідеями Платона. Так, авторитарно-технократична модернізація Сінгапуру у другій половині XX століття ґрунтувалась на принципах меритократії, політичної елітарності та моральної відповідальності керівників, що значною мірою відповідає платонівському баченню ієрархії знання і влади [2, p. 134–135].

Разом із тим критики зазначають, що політична система Платона передбачає жорсткий ієрархічний контроль, цензуру, обмеження свободи слова та індивідуального вибору, що суперечить фундаментальним засадам сучасної ліберальної демократії [3, с. 209]. Карл Поппер прямо звинувачував Платона у закладенні основ тоталітарної ідеології [3, с. 217–220].

Утім, в сучасних політичних процесах ідеї Платона не слід зводити лише до негативних конотацій. Вони можуть бути інтерпретовані як нормативна модель, що виконує функцію філософського дзеркала для

оцінки реальної політики. Вони ставлять перед політичними елітами моральні запити: чи достатньо компетентними є керівники, якою є мета влади, чи відповідає вона ідеї загального блага?

В умовах сучасної України, яка переживає війну, демократичну трансформацію та боротьбу з корупцією, питання про етичне підґрунтя влади, баланс між свободою і порядком, роль освіти та виховання громадян набуває особливої ваги. У цьому контексті платонівські ідеї можуть бути актуалізовані як філософське підґрунтя для осмислення нової державної етики.

У сучасному світі ідеї Платона продовжують справляти вплив на державні концепції та політичні практики. Наприклад, в авторитарних системах, які апелюють до ідеї порядку, стабільності та морального лідерства, простежуються риси платонівської моделі. Деякі сучасні лідери відкрито чи опосередковано демонструють прагнення бути моральними авторитетами, що перегукується з образом філософа-правителя. У країнах із технократичним ухилом акцент робиться на знаннях, компетентності й ієрархії, що також відповідає платонівському уявленню про функціональний поділ суспільства.

Ідеї Платона віднаходять продовження і в політичній філософії сучасних мислителів, які апелюють до нормативних моделей справедливості. Такі філософи, як Джон Ролз, зберігають елемент платонівської традиції, прагнучи побудувати політичний порядок, що ґрунтується на раціонально виведених принципах загального блага. Попри критику утопічності, ці ідеї залишаються інтелектуальним фоном для дебатів про те, якою має бути держава і чому вона повинна існувати.

Крім того, платонівська традиція відіграє роль у формуванні освітньої політики, особливо в частині розвитку громадянських чеснот, критичного мислення та моральної рефлексії. У низці країн концепція освіти як формування цілісної особистості, здатної до відповідального суспільного життя, відповідає ідеалам, закладеним Платоном у «Державі». Таким чином, ідеї Платона залишаються не лише об’єктом історико-філософського аналізу, а й живим джерелом для сучасного політичного мислення.

Висновки. Політична філософія Платона не втрачає своєї значущості, хоча й не може бути втілена буквально. Її цінність полягає у створенні нормативної перспективи, яка дозволяє мислити політику як простір моральної відповідальності, а не лише інструментальної ефективності. Утопія, у цьому сенсі, постає не як мрія про недосяжне, а як інтелектуальний дороговказ, здатний сприяти побудові більш справедливої і цілісної політичної спільноти.

ДЖЕРЕЛА

1. Платон. Держава, пер. з давньогр. С. Ю. Семчук. Київ: Основи, 2000. 368 с.
2. Barr M.D. The Ruling Elite of Singapore: Networks of Power and Influence. London: I.B. Tauris, 2014. 232 p.
3. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Київ: Основи, 1994. 592 с.
4. Ferrari G.R.F. City and Soul in Plato's Republic. University of Chicago Press, 2005. 214 p.
5. Lane M. Plato's Progeny: How Plato and Socrates Still Captivate the Modern Mind. London: Bloomsbury Academic, 2001. 256 p.
6. Gadamer H.-G. Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato. Yale University Press, 1980. 160 p.

СУСПІЛЬСТВО СПЕКТАКЛЮ: ВІД РЕЛІГІЙНИХ ІЛЮЗІЙ ДО ЦИФРОВОЇ ВИСТАВИ

Поліна Франчук, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У процесі розвитку людства більшість часто віддавала перевагу ілюзорному відтворенню свого життя, аніж його справжньому проживанню. Цю тезу можна проілюструвати, на прикладі релігії, зокрема християнства: віряни делегують орієнтири своїх переконань церковним догмам, будучи переконаними в їх непогрішимості та правильності. Відданість фікції стає визначальною парадигмою, тоді як відповідність цієї фікції реальності відходить на другий план. Людвіг Фойєрбах у своїй роботі «Сутність християнства» так говорить про християн свого часу: «Але для сучасної епохи, яка віддає перевагу знаку перед тим, що він означає, копії перед оригіналом, уявленню перед реальністю, зовнішності перед сутністю... лише ілюзія є священною, істина ж — профанною. Більше того, ступінь священності вважається тим вищим, чим більше зменшується істина й зростає ілюзія, так що найвищий ступінь ілюзії стає найвищим ступенем святості» [1, с 1]

Ці слова стали епіграфом до книги французького філософа Гі Дебора «Суспільство спектаклю», у якій він розглядає сучасне суспільство як світ пасивного споживання штучно створених образів, що опосередковують соціальні відносини та відволікають від реальності. Таким чином він демонструє свій погляд на життя людей у повоєнній Європі, занурених у споживацтво — купівлю речей, перегляд телебачення, реклами, фільмів, захоплення знаменитостями – і проводить аналогію із зануренням людини в релігійну віру, що виростає у власний культ і опановує свідомість мас. «У суспільствах, де панують сучасні умови виробництва, життя постає як

величезне нагромадження спектаклів. Все, що раніше безпосередньо переживалося, відступило в область представлення» [1, §1, с.2].

Перше речення «Суспільства спектаклю відсилає до «Капіталу» Маркса, який надалі в книзі буде згадуватись декілька разів. При цьому Дебор замінює «капіталізм» на «сучасні умови виробництва», демонструючи таким чином своє ставлення до теми загалом. Підтекст тут у тому, що якщо капіталізм – це те, що ми називаємо економічною системою, яку критикував Маркс у 1867 році, то термін «капіталізм» майже непридатний для опису того, що Дебор критикує у 1967-му. Сучасне суспільство, на думку Дебора, зазнало настільки глибоких трансформацій, що в ньому є мало спільного з капіталізмом часів Маркса.

Інша важлива відмінність полягає у зміщенні акценту: якщо для Маркса багатство суспільства постає як «величезне нагромадження товарів», то для Дебора — як «величезне нагромадження спектаклів». Тобто, у сучасних умовах уже не самі товари визначають соціальну реальність, а їхні образи, представлені через медіа, рекламу, кіно та інші форми візуального середовища. Життя, зазначає він, перетворюється на безкінечну репрезентацію, де безпосереднє переживання витіснене образом і виставою [1, §1, с.2].

Елементами спектаклів є товари, але самі вони несуть лише образ статусу та ілюзію сенсу. Важливим є не стільки сам товар, скільки ті соціальні відносини та уявлення, які виникають у суспільстві у зв'язку з його придбанням та володінням. Товари стають декорацією, в якій люди вбачають сенс існування і якій підкоряються. «Спектакль не є зібранням образів, але соціальним відношенням між людьми, опосередкований образами» [1, §4, с.2]

Образи, як зазначає Дебор, самі по собі підтримують цей стан спектаклю, нав’язуються людям через реклами, медіа, в кіноіндустрії – все задля того, щоб людина не встигла зупинитись і знайти власні сенси. Коли маси слідують спектаклю, машина виготовлення товарів не зупиняється і розширюється. Вона вже вдовольняє всі наші базові потреби, тому з’являється необхідність вигадувати нові, аби процес не зупинявся. А саме у такому стані спектаклю, вигадати та нав’язати щось нове є найпростішим. Разом з новими потребами, тобто новим усвідомленням свого існування, люди отримують нові ілюзії соціальної взаємодії. «Товарна економіка, розвиваючи себе у вигляді спектаклю, розширює панування товарів на весь соціальний досвід». Це призводить до найгіршого за Дебором – повної втрати самосвідомості, тобто підкорення цій системі. Бути перетворюється на мати, а мати перетворюється на виглядати. Ми не живемо – ми прагнемо відповідати ілюзіям (спектаклю).

Спектакль захоплює нашу увагу та непомітно вкорінюється в нашу систему світосприйняття. Через поступові інтеракції ми приймаємо його і з часом він нас підкорює. Сам Гі Дебор про це пише: «Спектакль подає себе

як щось беззаперечно позитивне й недосяжне. Він не говорить нічого, окрім: "те, що з'являється, є добрим, і те, що є добрим, з'являється"». [1,§12, с.3] Ми несвідомо починаємо сприймати як належне: якщо я щось бачу – те, що мені показують, має бути важливим. Хтось на телебаченні, про нього говорять – отже, ця людина важлива. Адже якби вона не була важливою, навіщо б її показували по телевізору? Це замкнена логіка, зворотний бік якої полягає в тому, що ми починаємо припускати: те, що невидиме, – мабуть, не таке вже й важливе. Так навіть теми для розмов стають продиктовані тим, кого або що «важливого» ми побачили, прочитали, дізналися. Саме так спектакль відволікає нас від справжніх проблем, створюючи сцену та сюжет того, навколо чого обертається наше життя. Спектакль навмисно виступає як відволікаючий фактор від власного життя людини. «Реальне життя постає як простий фон для спектаклю» [§8, с.3]. Тобто це нова штучна реальність, яка прагне витіснити справжню і нав’язати себе якомога більшій кількості людей.

Спостерігаючи за спектаклем, люди прагнуть безпосередньо відчути обіцяне, отримуючи в результаті порожню форму життя, де все продиктовано образами. Це ілюзія успіху або щастя, яка насправді не несе їх у собі, а лише живить нас штучними емоціями. Адже фетешизована пустка сама по собі не має тих якостей і сенсів, які нам обіцяють, тому ми змушені або сліпо погоджуватись і далі уявляти їх, продовжуючи жити за сценарієм спектаклю. «Чим більше життя стає продуктом, тим більше ми віддаляємось від нього» [§33, с.11]. Таким чином ми віддаляємось і від себе, не усвідомлюючи як непомітно це відбувається.

Наслідування так званих «зірок» створює ілюзію проживання «правильного» життя, в руслі спектаклю. Ці постаті самі є породженням спектаклю: їх створюють і просувають як стандартизовані образи, легкі для копіювання. Усе їхнє життя – уособлення досягнення «ідеалу», який вони транслюють. Головний парадокс полягає в тому, що, створюючи цей образ показово, вони транслюють його саме задля валідації та визнання, тобто демонструють фальш, ілюзію, фікцію, наслідуючи яку, люди занурюються в одноманітність, стають «копіями копій», забуваючи про справжні сенси і власні відчуття. Адже це здається легким і нібито гарантує певний результат, але насправді призводить лише до втрати індивідуальності, про яку застерігав і якої побоювався Дебор.

Гі Дебор протистояв спектаклю та відмовлявся підкорюватись йому. Він був одним із лідерів Ситуаціоністського Інтернаціоналу – спілки митців, філософів, художників, які активно шукали шляхи протидії системі. Їхньою метою було створення «ситуацій», де б люди могли проживати автентично, звільнившись від нав’язаних ролей. Цей метод полягав у дослідженні впливу міського простору на емоції, свідомість та поведінку людини. Блукаючи довільними маршрутами, ситуаціоністи фіксували, що саме привертало їхню увагу та які емоції це викликало. Таке спонтанне

дослідження виривало їх із «спектакулярності», надаючи простір для власних рефлексій та відчуття міста. Результатом цих довільних досліджень стало створення власних мап деяких міст, які згодом публікувалися в журналі «Порушення: Журнал міських досліджень». Іншим методом ситуаціоністів була «деторнація» – викривлення. Використовуючи вже існуючі образи спектаклю, вони змінювали їх таким чином, щоб новий образ був спрямований проти самого спектаклю, критикуючи існуючу систему або суспільний устрій. Прикладами цього були дописані фрази на білбордах, або створені комікси з відомими персонажами, в репліки яких вкладався критичний зміст. Головною метою цього об'єднання, як і самого Дебора, була протидія спектаклю та відновлення автентичного життя.

Гі Дебор опублікував свою працю «Суспільство спектаклю» у 1967 році, а пізніше, у 1988 році, видав коментарі до неї. Через двадцять один рік він констатував, що все, про що він писав, не лише зберегло актуальність, але й набуло ще більшої сили. Він вважав спектакль найголовнішою подією століття. Після цих тверджень він покінчив життя самогубством, вистріливши в себе з револьвера.

З моменту публікації «Суспільства спектаклю» минуло понад п'ятдесят років, і ситуація лише погіршилася. Соціальні мережі перетворили життя кожної людини на ілюзію, але тепер образ зразкового індивіда вже формують пости, заяви та мережеві взаємодії. Рушійна сила спектаклю тепер змушена утримувати увагу ще пильніше, оскільки має прямий зв'язок з людьми через гаджети в їхніх руках. Тепер ми одночасно є жертвами і творцями спектаклю. Ми ставимо сумні реакції до постів про злочини, демонструючи своє ставлення, навіть якщо воно не є щирим. Усе наше онлайн-існування є показовим конструюванням образів, якими можна маніпулювати, під які легше підібрати рекламу та утримати увагу. Якщо ми самі стали і глядачами, і акторами спектаклю, чи залишається в нас простір для справжнього життя?

ДЖЕРЕЛА:

1. Debord Guy. The Society of the Spectacle; translation by Ken Knabb. the Bureau of Public Secrets 2014.

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОГО ДЕТЕРМІНІЗМУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Богдан Жариков, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми. Соціальний детермінізм – це одна з основних концепцій в соціальній філософії, яка стверджує що розвиток

особистості, як окремого індвіда, так і суспільства в цілому, є обумовленим об’єктивними соціальними чинниками (нп. революція 1917, економічна депресія 1929, тощо). Проте, у той самий час можна зауважити, що сучасний розвиток історичних подій, економічних змін та соціальних процесів мають скоріше характер радикальної непередбачуваності. Звертаючись до теорії «Чорних лебедів» Нассіма Талеби, котра наголошує на важливості випадкових та несподіваних подій, ставиться під сумнів передбачуваність соціального розвитку. Враховуючи глобальні, соціальні, економічні та політичні зміни в світі, зокрема і в Україні, питання того, як соціальний детермінізм пересікається з концепцією чорних лебедів набуває особливої актуальності. Метою дослідження є поглиблене розуміння детермінованості й випадковості в соціальному розвитку.

Виклад основного матеріалу. Соціальний детермінінзм, як я вже згадував, традиційно трактує розвиток суспільства через результат певних об’єктивних соціальних закономірностей (економічні, політичні, культурні). Загалом вже в античній філософії спостерігаються основи цієї ідеї, так у Платоновській «Державі» стверджується, що "становище людини у суспільстві визначається її природженими здібностями та належним вихованням" [1]. В свою чергу Аристотель у трактаті «Політика» розвивав цю думку, зазначаючи: «Людина за природою своєю є істота політична» [2], підкреслюючи, що життя індивіда неможливе поза соціальною спільнотою. У середньовічній думці соціальний порядок часто пояснювався через божественне призначення, наприклад у тих же працях Августина Блаженного. Проте вже в Новий час, зокрема в ідеях Томаса Гоббса та Жан-Жака Руссо, соціальні умови набули статусу вирішального чинника у формуванні особистості та суспільства. Найкраще ідею соціального детермінізму, на мою думку, розвинув Карл Маркс у «Передмові до критики політичної економії». Він систематизував ці ідеї, сформулювавши основний принцип історичного матеріалізму: «спосіб виробництва матеріального життя зумовлює політичні, правові та духовні процеси життя загалом» [3]. У марксистській концепції соціальне середовище виступає базисом, що формує надбудову свідомості, і тим самим визначає можливості та межі особистісного розвитку.

З розвитком соціального детермінізму в ХХ столітті, він відголошується в нових формах – структуралізмі. Клод Леві-Стросс, як один із ключових представників цього напряму, вважав, що «структури мислення є незалежними від індивідуального досвіду і зумовлені соціальними та культурними системами» [4]. На його думку, людина мислить і діє в межах колективних структур, які їй дано, а не створює їх самостійно. Також у постструктуралізмі ці ідеї зазнають подальшого розвитку, зокрема в працях Мішеля Фуко, який, наприклад, у роботі «Археологія знання» підкреслює, що «системи знання і дискурси самі формують суб'єкта» [5], тим самим радикалізуючи уявлення про соціальну

зумовленість особистості. Індивід у фукіанській концепції не є носієм автономної свідомості, а лише результатом перехресних впливів влади, мови та знання. На мою думку, такий підхід значно розширює розуміння соціального детермінізму, але водночас певною мірою применшує роль особистісного вибору та випадковості в історії. Зокрема, повне підпорядкування людини «структурам» або «дискурсам» здається надто однобічним поясненням складної реальності людського існування.

Попри таку значну кількість класичних підходів до соціального детермінізму, вони не завжди враховували непередбачувані зміни. Саме тому, я вважаю, слід звернутись до концепції «Чорних лебедів», котра ставить під сумнів ідею повної соц. обумовленості розвитку суспільств. Талеб вводить поняття «чорного лебедя» для позначення подій, які є абсолютно неочікуваними, мають масштабні наслідки та, попри свою несподіваність, заднім числом здаються логічними та навіть очевидними. Як пише автор: «Чорний лебідь — це подія, яка має три основні характеристики: по-перше, вона є винятком, бо виходить за межі звичайних очікувань; по-друге, має значний вплив; по-третє, людська природа змушує нас шукати пояснення їй після факту, роблячи її передбачуваною» [6].

Сам термін походить із латинського вислову «rara avis in terris nigroque simillima cygno» — рідкісний птах на землі, подібний до чорного лебедя. До кінця XVII століття в Європі вважали, що всі лебеді виключно білі, і лише відкриття чорних лебедів в Австралії у 1697 році зруйнувало цю очевидну, на перший погляд, істину. Таким чином, «чорні лебеді» — це ті події, які в межах наявних знань здавалися неможливими, але після їхньої появи докорінно змінювали уявлення про світ.

Історія знає чимало прикладів чорних лебедів, серед яких — Перша світова війна, розпад Радянського Союзу, поява Інтернету, фінансова криза 2008 року. Сама природа чорних лебедів полягає в тому, що вони формують історію у більшій мірі, ніж будь-які поступові зміни. Як зауважує сам Талеб: «Найбільший вплив на наш світ мають саме ті події, які ми не можемо передбачити за допомогою наявних моделей і статистик» [6].

Повторюючи сказане, яскравих прикладів чорних лебедів – багато. Але розглядаючи деякі кейси, вирішив взяти найкращі з них: Азійська фінансова криза 1997–1998 років. Деякі події на фінансових ринках новітньої історії можна віднести до феномену чорних лебедів. Одним із таких прикладів стала Азійська фінансова криза 1997–1998 років, яка спричинила обвал національних валют багатьох країн Південно-Східної Азії, масові банкрутства банків і загальну економічну стагнацію в регіоні. У середині 1990-х років Таїланд, Філіппіни, Малайзія, Індонезія та Південна Корея переживали стрімке економічне зростання. Воно значною мірою базувалося на великих обсягах іноземних кредитів, чому сприяли м’яка монетарна політика Федеральної резервної системи США та вигідні умови кредитування в місцевих валютах. У результаті економіки цих країн

виявилися надмірно закредитованими, що врешті призвело до катастрофічного обвалу. Пухир доткомів. Період бурхливого зростання вартості акцій інтернет-компаній, який тривав із 1995 по 2001 рік, отримав назву «пухир доткомів». На тлі технологічного буму акції компаній, що обіцяли інтегрувати інтернет-технології в бізнес, злетіли до небес. Однак згодом виявилося, що багато бізнес-моделей були нежиттєздатними, що спровокувало хвилю банкрутств. На межі XX і XXI століть інвестори втратили близько 5 трильйонів доларів через надмірний оптимізм і спекуляції. Теракти 11 вересня 2001 року. Не всі чорні лебеді пов'язані лише з економікою. Трагедія 11 вересня 2001 року стала однією з найстрашніших подій в історії. Терористи захопили пасажирські літаки й направили їх на башти-близнюки Всесвітнього торгового центру в Нью-Йорку. Загинуло понад 2900 осіб. Після терактів США розгорнули масштабну антитерористичну кампанію. Хоча згодом з'явилися думки, що подібні атаки можна було передбачити, на момент їх здійснення вони стали для світу абсолютною несподіванкою. Світова фінансова криза 2008 року - ще один приклад чорного лебедя — глобальна економічна криза 2008 року, яка відбулася лише через рік після виходу книги Насіма Талеба «Чорний лебідь». Так звана Велика рецесія розпочалася через крах ринку субстандартного іпотечного кредитування у США. Індекс S&P 500, який об'єднує 500 найбільших компаній Америки, обвалився майже на 39%. Банк Lehman Brothers оголосив найбільше банкрутство в історії, у результаті чого понад 25 тисяч працівників втратили роботу, а капіталізація компанії зменшилася на 46 мільярдів доларів.

Глобальні фондові ринки втратили близько 10 трильйонів доларів. Після кризи деякі експерти заявили, що її можна було передбачити, однак на практиці більшість гравців ринку виявилися неготовими. Brexit. Вихід Великої Британії з Європейського Союзу в січні 2020 року також можна вважати прикладом чорного лебедя. Це рішення вплинуло на фондові ринки, спричинило зростання волатильності, а його економічні, політичні та соціальні наслідки відчуваються й досі. Серед можливих наслідків Brexit експерти виділяють погіршення ситуації з правами людини у Великій Британії, ослаблення демократичних інституцій та загальне посилення атмосфери нетерпимості. Економічний спад став лише одним із проявів тих глибинних змін, які довелося пережити британському суспільству.

Талеб наголошує на важливості не стільки прогнозування таких подій, скільки підготовки до них шляхом побудови стійких і антикрихких систем. Він пише: «Нам потрібно проектувати системи, які не вимагають прогнозів, а можуть витримати будь-який тиск від подій, яких ми не можемо уявити» [6]. На думку автора, варто не витрачати надмірні ресурси на спроби передбачити чорних лебедів, а натомість формувати адаптивність, мати підстраховки і вміти швидко реагувати на несподіване.

Таким чином, відхід від соціального детермінізму до розуміння феномену чорних лебедів дозволяє інакше поглянути на природу змін у суспільстві: не як на лінійну послідовність причин і наслідків, а як на крихку рівновагу, здатну зазнати кардинальних трансформацій у результаті рідкісних і несподіваних подій. Як зазначає Талеб: «Ми приречені на постійні сюрпризи. Єдине, що ми можемо зробити, — це навчитися приймати їх і використовувати на свою користь» [6]

Висновки. Таким чином, у світлі наведених подій ми бачимо, що ідеї соціального детермінізму — переконання, що соціальні явища розвиваються за певними структурними закономірностями — мають свої обмеження. Соціальні процеси справді формуються під впливом економічних, політичних та культурних чинників, однак концепція «чорного лебедя», сформульована Насімом Талебом у книзі «Чорний лебідь. Про неймовірне в реальному житті» показує, що найбільші соціальні потрясіння нерідко виходять за межі детерміністичних моделей. Події, які з точки зору минулого здаються нам «закономірними», насправді були непередбачуваними в момент їхнього виникнення.

Як зазначає Талеб: «Люди перебільшують важливість того, що, на їхню думку, вони знають, і недооцінюють роль невідомого» [6].

Фінансова криза в Азії, крах доткомів, теракти 11 вересня, глобальна рецесія 2008 року та Brexit стали шоками, які змінили світову соціальну та економічну динаміку не завдяки передбачуваним причинно-наслідковим ланцюгам, а саме через несподіваний характер їх виникнення. Це вимагає переосмислення класичних уявлень про соціальні процеси: замість лінійної детермінованості ми маємо справу зі складними, хаотичними системами, де рідкісні, але значущі події відіграють вирішальну роль.

ДЖЕРЕЛА

1. Платон. Держава. Переклад з давньогрецької С. І. Соболя. — Харків: Фоліо, 2006.
2. Арістотель. Політика. Переклад з давньогрецької О. Кислюка. — Київ: Основи, 2000.
3. Маркс К. Передмова до критики політичної економії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 13. — Київ: Політвидав України, 1971.
4. Леві-Строс К. Структурна антропологія. Переклад з французької. — Київ: Основи, 2008.
5. Фуко М. Археологія знання. Переклад з французької О. С. Завгороднього. — Київ: Юніверс, 2003.
6. Талеб Н.Н. Чорний лебідь: вплив надзвичайно малоймовірного у реальному житті. — Київ: Наш Формат, 2017.

КАПІТАЛІЗМ К. МАРКСА: СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ СЬОГОДЕННЯ.

Павло Логунков, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Теорія капіталізму Карла Маркса залишається одним із найвпливовіших соціально-філософських учень, що продовжує формувати наукові дискурси та політичні дебати щодо економічних та соціальних процесів. Марксистська критика капіталізму, розроблена у XIX столітті, демонструє вражаючу аналітичну силу при осмисленні структурних проблем глобальної економіки XXI століття – від нерівності та експлуатації до відчуження та кризових явищ. Переосмислення марксистської спадщини надає можливість глибшого розуміння суперечностей сучасного капіталізму та пошуку альтернативних моделей суспільного розвитку.

Феномен капіталізму в марксистській традиції розглядається не лише як економічна система, але й як цілісна суспільна формація з власними соціальними відносинами, політичними інститутами та культурними формами. Діалектичний та історичний матеріалізм як методологічні засади марксистського аналізу дозволяють виявити глибинні протиріччя капіталістичної системи та передбачити напрями її трансформації [1, 116]. Марксистська критика капіталізму набуває нового звучання в умовах глобалізації, коли транснаціональні корпорації отримують безпрецедентну владу, а національні держави втрачають контроль над економічними процесами.

Актуальність марксистської теорії підтверджується поширенням неомарксистських та постмарксистських концепцій, які адаптують класичні ідеї до реалій постіндустріального суспільства та цифрової економіки. Зростаюча популярність критичних підходів до аналізу капіталізму серед науковців та громадськості свідчить про запит на альтернативні способи осмислення соціально-економічних процесів та пошук шляхів подолання системних криз. Марксистська спадщина стає підґрунтям для розробки нових теорій соціальної справедливості та демократичного контролю над економічними ресурсами в умовах викликів XXI століття.

Капіталізм як суспільно-економічна формація характеризується приватною власністю на засоби виробництва, найманою працею та ринковим обміном. За марксистською теорією, капіталістичні відносини базуються на експлуатації робочої сили через привласнення капіталістами додаткової вартості, створеної працівниками. Ця фундаментальна нерівність у розподілі виробленого продукту зумовлює класовий антагонізм та соціальну напруженість. Згідно з цивілізаційною теорією К. Маркса, капіталізм є історично обмеженою формацією, яка через внутрішні суперечності прямує до власного подолання [2, 73]. Капіталістичний спосіб

виробництва передбачає постійне розширення та інтенсифікацію економічної діяльності, що призводить до виснаження природних ресурсів та деградації навколишнього середовища.

Механізм відчуження є одним із центральних понять марксистської критики капіталізму. Відчуження розуміється як процес, за якого результати людської діяльності набувають самостійного існування та панують над їхніми творцями. У капіталістичному суспільстві відчуження проявляється у кількох формах: відчуження працівника від процесу праці, від продукту праці, від власної сутності та від інших людей. Філософсько-психологічний аналіз цього феномену розкриває його деструктивний вплив на особистість та соціальні зв'язки [5, 65]. Відчуження в економічній сфері породжує відчуження в політичній та культурній сферах, що виражається у формалізації демократичних інститутів та комерціалізації культурних цінностей.

Криза капіталізму в марксистській теорії розглядається як невід'ємна частина його функціонування. Регулярні економічні кризи є наслідком фундаментальних протиріч капіталістичного способу виробництва, зокрема між суспільним характером виробництва та приватним характером привласнення, між безмежним прагненням до накопичення капіталу та обмеженою платоспроможністю населення. Юрген Габермас, аналізуючи кризові явища сучасного капіталізму, вказує на різноманітні прояви кризи: «Кризи виникають тоді, коли структура суспільної системи допускає менше можливостей для вирішення проблем, ніж це необхідно для збереження системи» [3, 10]. Світова фінансова криза 2008 року та пандемічна криза 2020 року яскраво продемонстрували структурні вади неоліберальної моделі капіталізму та актуалізували марксистську критику.

У контексті постмодернізму радикальну критику ідеологій здійснюють такі мислителі, як Жан-Франсуа Ліотар, Мішель Фуко та Жан Бодріяр. Ліотар у своїй праці «Стан постмодерну» наголошує на недовірі до метанаративів – великих, універсальних пояснювальних схем на кшталт просвітницького розуму, історичного поступу чи класової боротьби. Постмодерн, на його думку, не відкидає знання як таке, але фрагментує його на малі локальні наративи, кожен із яких має рівне право на існування. Це ставить під сумнів не лише марксистські, а й будь-які інші «всеохопні» теорії [14, 23].

Мішель Фуко, натомість, зміщує акценти з економіки та класів на дискурс, владу й знання. У його розумінні влада не є централізованою, вона розсіяна по всьому соціальному полю і проявляється в рутинних практиках, нормах, наукових дискурсах. Це означає, що ідеологія більше не зосереджена лише в політичних або економічних інститутах – вона продукується повсякденним життям, мовою, навіть тілесністю [13, 22]. Жан Бодріяр іде ще далі, стверджуючи, що сучасне суспільство живе не в реальності, а в гіперреальності – світі симулякрів, де знаки замінюють

собою будь-який зв’язок із реальною дійсністю. У такому контексті поняття ідеології, як традиційного обману чи фальшивого відображення реального світу, втрачає сенс [11, 145].

Сучасна постмодерністська критика капіталізму суттєво трансформувалася у XXI столітті, реагуючи на нові реалії платформної економіки, прекаризації праці та цифрового капіталізму. Після фінансової кризи 2008 року спостерігається відродження інтересу до марксистської критики, але вже крізь призму нових теоретичних напрямків.

Ник Срнічек у праці «Платформний капіталізм» (2017) аналізує трансформацію капіталізму в еру цифрових платформ, демонструючи як Google, Amazon, Facebook та інші технологічні гіганти створюють нові форми експлуатації та екстракції вартості. Ця концепція виходить за межі класичного марксистського розуміння виробництва, включаючи видобуток, аналіз та монетизацію даних як нову форму капіталістичного накопичення [15, 42].

Марк Фішер у впливовій роботі «Капіталістичний реалізм» (2009) досліджує психологічні та культурні механізми сучасного капіталізму, який сприймається як єдино можлива система. Його концепція «капіталістичного реалізму» описує, як неоліберальний капіталізм нейтралізує будь-яку критику, інкорпоруючи її у свою логіку та представляючи альтернативи немислимими [12, 21].

Трансформація капіталізму в умовах глобалізації призвела до формування світової системи, в якій транснаціональні корпорації отримали безпрецедентну владу над національними економіками. Неоліберальна модель глобального розвитку, що домінує з кінця XX століття, характеризується дерегуляцією ринків, приватизацією державного сектору та скороченням соціальних програм [6, 130]. Це спричинило зростання нерівності як всередині країн, так і між розвиненими державами та країнами периферії. Критична соціальна філософія розглядає сучасний глобальний капіталізм як систему, що продукує не лише економічну нерівність, але й екологічні проблеми, політичну нестабільність та культурну уніфікацію.

Демократія в умовах капіталізму зазнає суттєвих обмежень через залежність політичних інститутів від економічних інтересів панівного класу. Марксистська критика ліберальної демократії підкреслює формальний характер політичних прав та свобод [4, 18] у суспільстві, де економічна влада сконцентрована в руках меншості. Глобалізація капіталізму поглиблює проблему демократичного дефіциту, оскільки транснаціональні корпорації та міжнародні фінансові інституції ухвалюють рішення, що впливають на життя мільйонів людей, без належного демократичного контролю. Перспективи демократичної інституалізації систем суспільства пов'язані з подоланням економічного відчуження та розвитком форм прямої демократії на різних рівнях.

Неомарксизм як інтелектуальна течія у XX-XXI століттях розвиває та адаптує марксистські ідеї до нових соціально-економічних реалій. Представники Франкфуртської школи, західного марксизму та світ-системного аналізу збагатили марксистську традицію новими концептуальними підходами [10, 196]. Неомарксистські дослідження фокусуються на аналізі пізнього капіталізму, культурній гегемонії, медіа-маніпуляціях та глобальних нерівностях. Ідейно-інституційна еволюція лівого політичного руху відображає пошук нових стратегій протидії капіталістичній експлуатації та відчуженню в умовах постіндустріального суспільства та цифрової економіки.

Посткапіталістичні моделі суспільного розвитку, що формуються на основі переосмислення марксистської теорії, пропонують альтернативні форми організації економічного та соціального життя. Концепція соціального капіталу в посткапіталістичних суспільних відносинах передбачає перехід від економічної раціональності, орієнтованої на максимізацію прибутку, до соціальної раціональності, орієнтованої на задоволення потреб усіх членів суспільства [8, 70]. Розвиток цифрових технологій та мережевих форм організації створює нові можливості для подолання відчуження та демократизації економічних процесів. Економічна демократія, кооперативні форми господарювання та спільне управління ресурсами розглядаються як потенційні елементи посткапіталістичного суспільного устрою.

Соціально-філософська рефлексія капіталізму К. Маркса демонструє актуальність його теоретичної спадщини для розуміння сучасних економічних та соціальних процесів. Марксистська критика капіталізму розкриває глибинні структурні проблеми цієї суспільно-економічної формації, які залишаються релевантними в умовах глобалізації та цифровізації. Поняття відчуження, експлуатації, класової боротьби та кризи капіталізму зберігають свою аналітичну цінність для дослідження сучасного світу.

Трансформація поглядів дослідників на економічне вчення К. Маркса відображає зміни у соціально-економічних умовах та інтелектуальних парадигмах. Критичне переосмислення марксистської спадщини дозволяє виявити як сильні сторони цієї теорії, так і її обмеження у контексті сучасних реалій [9, 163]. Неомарксистські та постмарксистські концепції збагачують оригінальну теорію новими методологічними підходами та емпіричними дослідженнями, адаптуючи її до викликів XXI століття.

Глобалізація капіталізму породжує нові форми нерівності та відчуження, які потребують адекватного теоретичного осмислення. Марксистська традиція пропонує потужний аналітичний інструментарій для критики неоліберальної моделі глобального розвитку та пошуку альтернативних шляхів організації суспільно-економічного життя. Розуміння капіталізму як історично обмеженої формації відкриває

перспективи для проектування посткапіталістичних моделей суспільного устрою, заснованих на принципах соціальної справедливості та демократичного контролю над економічними процесами.

Концепція історичного матеріалізму К. Маркса, що розглядає капіталізм як діалектичний процес розвитку та подолання суперечностей, залишається продуктивною методологічною основою для аналізу сучасних соціально-економічних трансформацій. Вебер та інші дослідники визнають важливість марксистської традиції для розуміння капіталізму як цілісної суспільної системи, що включає не лише економічні відносини, але й політичні інститути та культурні форми [7, 12]. Інтеграція марксистського підходу з іншими теоретичними традиціями створює потенціал для більш комплексного осмислення складних соціальних процесів у глобалізованому світі.

Таким чином, соціально-філософська рефлексія капіталізму К. Маркса залишається невід'ємною частиною сучасного інтелектуального дискурсу. Критичне переосмислення марксистської спадщини дозволяє зрозуміти глибинні суперечності капіталістичної системи та окреслити перспективи суспільного розвитку в умовах глобальних викликів XXI століття. Марксистська теорія продовжує виконувати функцію критичного аналізу існуючого соціально-економічного порядку та пошуку альтернативних моделей суспільного устрою, заснованих на принципах соціальної справедливості та людської самореалізації.

ДЖЕРЕЛА

1. Вілков В. Діалектичний та історичний матеріалізм у структурі марксизму-ленінізму як філософського вчення й політико-ідеологічної доктрини. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. 2021. № 1. С. 114-141.
2. Вітер І. І. Карл Маркс та цивілізаційна теорія. Економічна спадщина К. Маркса: погляд через призму століть : зб. матеріалів Всеукр. круглого столу, 25 квітня 2018 р. Київ, 2018. С. 72-75.
3. Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму. IV. Легитимація. 10. Що означає сьогодні криза? Філософія освіти. 2017. № 2. С. 6-28.
4. Гайко О. С. Капіталізм, національний суверенітет і демократія: стан сучасних ліберальних політій. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Питання політології. 2013. № 23. С. 16-21.
5. Іванова Л. С. Філософсько-психологічний аспект феномену відчуження людини в соціально-економічних структурах. Проблеми сучасної психології. 2013. № 2. С. 65.
6. Зінченко В. В. Неоліберальна модель глобального розвитку, критична соціальна філософія освіти і світові системні перспективи

демократичної інституалізації. Частина друга. Критична теорія, соціально-філософська модель філософії освіти і перспективи демократичної інституалізації систем суспільства. Філософія освіти. 2014. № 1. С. 127-157.

7. Бойченко М. Опитування «Філософської думки»: Спадщина Вебера: на перехресті традицій. Філософська думка. 2021. № 1. С. 6-36.

8. Іщенко О. М. Соціальний капітал у посткапіталістичних суспільних відносинах. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2015. № 8. С. 69-72.

9. Фещенко В. М. Трансформація поглядів українських дослідників на економічне вчення К. Маркса (кінець XIX–початок XX ст.). Історія народного господарства та економічної думки України. 2017. № 50. С. 159-171.

10. Шипунов Г. Неомарксизм та ідейно-інституційна еволюція лівого політичного руху. Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. 2018. С. 194-203.

11. Baudrillard, J. Simulacres et Simulation. Paris: Galilée, 1981. – 253 p

12. Fisher M. Capitalist Realism: Is There No Alternative? Winchester: Zero Books, 2009. 96 p.

13. Foucault, M. L'Archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969. – 327 p

14. Lyotard, J.-F. La Condition postmoderne: rapport sur le savoir. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. – 142 p

15. Srnicek N. Platform Capitalism. Cambridge: Polity Press, 2017. 176 p.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ТЕОРІЇ ПРИМОРДІАЛІЗМУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Михайло Корост, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У сучасному філософському дискурсі питання ідентичності, культури та нації залишається одним із центральних і найважливіших. У зв'язку з процесами глобалізації, технічного прогресу, масових міграцій та уніфікації культури, виникає потреба у переосмисленні традиційних концепцій, які трактують націю як фундаментальну одиницю історії. Примордіалізм, що розглядає націю як природне, майже біологічне явище, знову як і двісті років тому, опиняється в центрі уваги.

Стан дослідження проблеми. Проблематику примордіалізму у філософії розглядали такі мислителі як Й. Гердер, Й. Фіхте, Ф.К. фон Савіньї, В. Вундт, М. Гайдеґґер, О. Шпенглер, А. Меллер ван ден Брук, Е. Юнгер, а також представники «нових правих» - зокрема Ален де Бенуа. Ідеї цих авторів дозволяють простежити еволюцію підходу до проблеми від

культурного націоналізму до онтологічного бачення народу як способу буття.

Мета статті. Проаналізувати, як ідеї примордіалізму змінювались і трансформувались у філософській думці від XIX у часи свого зародження до XXI століття, і показати, як ці трансформації відображають відповідь філософії на виклики модерності та глобалізації.

Виклад основного матеріалу. Ідея духу народу як метафізичного ядра національної ідентичності бере початок у працях Й. Гердера. Він наголошував на ролі мови як носія колективного духу. Мова, за Гердером, не просто інструмент комунікації, а орган через який народ мислить світ. У цьому контексті дух народу - це не абстракція, а сукупність реальних форм життя: обрядів, традицій, міфологій і казок які формують національний характер. Й. Фіхте розвинув ці ідеї, додавши до них етичний вимір - нація повинна усвідомити своє історичне покликання і діяти згідно з ним. Його уявлення про мову як серце нації надалі вплинули на філософію національного відродження багатьох народів Європи.

Правовий аспект примордіалізму розвинув Ф.К. фон Савіньї, для якого право - це не продукт логічного конструювання, а органічне вираження народного духу і культури. В. Вундт вводить психологічний вимір, стверджуючи, що дух народу проявляється у колективній психіці - у формах мислення, релігії, етичних переконаннях. Це створює підґрунтя для міждисциплінарного бачення нації як духовної, історичної і культурної сутності.

У XX столітті нація постає не лише як культурна спільнота, а як носій історичної місії. А. Меллер ван ден Брук створює образ нації як суб'єкта майбутнього, покликаного до творення нової форми політичного життя. Його концепція «особливого шляху» мала стати альтернативою як ліберальному індивідуалізму, так і тоталітарному колективізму. У Е. Юнгера «дух народу» - це активний потенціал волі, мобілізації людини і героїзму. Він формує новий тип людини - «робітника», який уособлює дисципліну, силу та національну цілеспрямованість.

М. Гайдеґґер піднімає примордіалізм до рівня онтології: народ, за його філософією, є Dasein – буттям-у-світі, покликаним зберігати істину через мову, традицію та поезію. Це не лише культурна спадкоємність, а вибір автентичного шляху в історії. У О. Шпенглера дух народу постає як морфологічна сила культури, що проходить цикли народження, піднесення, занепаду. Він аналізує примордіальність у контексті трагедії історії – занепаду великих культур.

У другій половині XX століття примордіалізм оновлюється через ідеї «нових правих». Ален де Бенуа і GRECE пропонують модель етноплюралізму, де кожен народ має право на власну ідентичність, укорінення, мову та традицію. Примордіальність тут – це не фіксація минулого, а джерело оновлення. Ідея пан'європейського проекту

Куденхове-Калергі надає цій традиції цивілізаційного масштабу, поєднуючи культурне розмаїття з єдністю європейської історичної долі.

Висновки. Примордіалізм у філософській традиції не є застиглою догмою про національну сутність. Він трансформується залежно від культурного і політичного контексту. У XIX столітті – це гуманістичне усвідомлення цінності кожного народу. У XX – це критика раціоналізму, мобілізаційні проекти і спроби оновлення нації. У XXI – це захист культурної різноманітності перед викликами глобалізму. Завдяки цьому примордіалізм не лише зберігає свою актуальність, а й стає основою для нових філософських пошуків і культурних стратегій.

Дух народу, у цьому контексті, перестає бути лише естетичним чи символічним поняттям – він стає способом буття, формою історичної відповідальності та джерелом культурного оновлення. Сучасні інтерпретації примордіалізму дозволяють поєднати повагу до історичної спадщини з динамікою світового розвитку. Це філософія не лише коренів, але й гілок, які прагнуть розгортатися у відкритому горизонті майбутнього.

ДЖЕРЕЛА

1. Coakley J. Primordialism / J. Coakley // The Wiley Blackwell Encyclopedia of Nationalism Studies / ed. by J. Stone, R. M. Dennis, P. Rizova, A. D. Smith, X. Hou. – Wiley-Blackwell, 2017. URL: https://pureadmin.qub.ac.uk/ws/files/136558806/coakley_primordialism_nn_2017_upload.pdf (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)
2. Schmid H. B. Some Scenes from the History of the Volksgeist: Social Ontology in 19th Century German Nationalism [Електронний ресурс] / Hans Bernhard Schmid. – Academia.edu. URL: https://www.academia.edu/19506309 (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)
3. Adler H., Koepke W. Herder's Life and Works [Електронний ресурс] // A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder / ред. H. Adler, W. Koepke. – Rochester, NY: Camden House, 2009. URL: https://www.cambridge.org/core/books/abs/companion-to-the-works-of-johann-gottfried-herder/herders-life-and-works/E43312EB8036D7EF66F9DCC2A5862253 (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)
4. Herder J. G. Abhandlung über den Ursprung der Sprache. – 1772. – In: Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden. Bd. I. – Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985. URL: https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/herder_sprache_1772 (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)
5. Baker G. The changing idea of a nation in Herder's political thought / G. Baker // Hinckley Journal of Politics. – 2003. – Vol. 5. URL: https://epubs.utah.edu/index.php/HJP/article/view/3700 (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

6. Beiser F. C. Johann Gottfried Herder / Frederick C. Beiser // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. URL: https://plato.stanford.edu/entries/herder/ (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

7. Nma E. M. Interrogating Primordialism and Modernism in Nationalism / E. M. Nma // FUWUKARI Journal of Social Sciences. – 2023. – Vol. 2, № 2 URL: https://fuwjss.com/wp-content/uploads/2023/11/Paper-12.pdf (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

8. Zöller G. Johann Gottlieb Fichte / Günter Zöller // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. URL: https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/ (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

9. Friedrich Karl von Savigny // Encyclopædia Britannica [Електронний ресурс]. URL: https://www.britannica.com/biography/Friedrich-Karl-von-Savigny (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

10. Smith P. J. The Pursuit of Volksgeist: A History of Legal Histories // Marquette Law Review. – 2001. – Vol. 80, Issue 3. – [Електронний ресурс]. URL: https://scholarship.law.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2349&context=mulr (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

11. Beiser F. Wilhelm Maximilian Wundt / Frederick Beiser // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. URL: https://plato.stanford.edu/entries/wilhelm-wundt/ (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

12. Moeller van den Bruck A. Germany's Third Empire. – London: Arktos Media (репринт), 2012. – [Електронний ресурс]. URL: https://derkamerad.com/wp-content/uploads/2020/03/Arthur-Moeller-Van-Den-Bruck-Germany's-Third-Empire.pdf (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

13. Swenson N. The Rise and Fall of the Third Reich of the Soul: On the Question of a Nazi Metaphysics [Електронний ресурс] / Nathan Swenson. – 2023. URL: https://philarchive.org/archive/SWETRA-2 (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

14. Bousquet A. Ernst Jünger and the Problem of Nihilism [Електронний ресурс] / Antoine Bousquet // Birkbeck Institutional Research Online (BIROn). – 2014. URL: https://eprints.bbk.ac.uk/id/eprint/13658/1/Bousquet%20-%20Ernst%20Jünger%20and%20the%20Problem%20of%20Nihilism%20%28BIROn%29.pdf (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

15. Yinger J. M. Primordialism and Ethnic Political Mobilisation in Modern Society [Електронний ресурс] / J. Milton Yinger. – Ethnic and Racial Studies. – 1985. – Vol. 8, № 2. URL: https://www.researchgate.net/publication/233458727_Primordialism_and_ethnic_political_mobilisation_in_modern_society (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

16. Pető Z. Culture and Civilization - Oswald Spengler's Approach to History [Електронний ресурс] / Zoltán Pető // Hungarian Conservative. – 2024. – 4 травня. URL: https://www.hungarianconservative.com/articles/philosophy/culture_civilization_oswald-spengler_history_philosophy_decline/ (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

17. Chandler A. Spengler's Morphology of World History [Електронний ресурс] / Arthur Chandler. – [s.l.], 2020. URL: https://www.arthurchandler.com/spengler-morphology (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

18. Cerrato M. Heidegger's Philosophical Nationalism: Topology and Tropology // Politica Commun. – 2020. – Vol. 14. – [Електронний ресурс]. URL: https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0014.006?view=text;rgn=main (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

19. Coakley J. Primordialism in Nationalism Studies: Theory or Ideology? [Електронний ресурс] / John Coakley // Nations and Nationalism. – 2017. – Vol. 23, No. 2. URL: https://pureadmin.qub.ac.uk/ws/files/136558806/coakley_primordialism_nn_2017_upload.pdf (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

20. Coudenhove-Kalergi R. Paneuropa [Електронний ресурс] / Richard Coudenhove-Kalergi. – 1966. URL: https://www.cvce.eu/en/obj/richard_coudenhove_kalergi_paneuropa-en-dd7105a1-251c-4f7c-9b69-3e881c423eb6.html (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

21. Ziegerhofer A. Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi and the Draft for a Pan-European Pact [Електронний ресурс] / Anita Ziegerhofer // British Association of Comparative Law. – 18 жовтня 2024. URL: https://british-association-comparative-law.org/2024/10/18/richard-nikolaus-coudenhove-kalergi-and-the-draft-for-a-pan-european-pact-by-anita-ziegerhofer/ (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

22. Bar-On T. The French New Right: Neither Right nor Left? [Електронний ресурс] / Tamir Bar-On // Journal of Political Ideologies. – 2001. – Vol. 6, No. 1. URL: https://www.researchgate.net/publication/265918807_The_French_New_Right_Neither_Right_nor_Left (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

23. Bar-On T. The New Right and Metapolitics in France and Italy [Електронний ресурс] / Tamir Bar-On // Journal for the Study of Radicalism. – 2013. – Vol. 7, No. 1. URL: https://www.researchgate.net/publication/265918839_The_New_Right_and_Metapolitics_in_France_and_Italy (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

24. Bar-On T. The European New Right: A New Right for a New Age? [Електронний ресурс] / Tamir Bar-On. – 2000. URL: https://s3-eu-west-

1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/the_european_new_right.pdf (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

25. Bar-On T. Between metapolitics and apoliteia: The Nouvelle Droite's strategy for conserving the fascist vision in the 'interregnum' [Електронний ресурс] / Tamir Bar-On // Patterns of Prejudice. – 2007. – Vol. 41, № 3–4. URL: https://www.researchgate.net/publication/248961549_Between_metapolitics_and_apoliteia_The_Nouvelle_Droite's_strategy_for_conserving_the_fascist_vision_in_the_'interregnum' (Дата звернення: 4 травня 2025 р.)

26. Schizo Z. Archeofuturism: A Vitalist Dynamism [Електронний ресурс] / Zero Schizo // Medium. – 2022. URL: https://medium.com/@zeroschizo/archeofuturism-a-vitalist-dynamism-5a06a9a7146d

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ САМОПІЗНАННЯ У ДІАЛОГАХ ПЛАТОНА

Семен Паєрель, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Платон — один із найвпливовіших мислителів у західній філософській традиції, чия творчість і сьогодні слугує джерелом глибоких роздумів та інтерпретацій. Його діалоги — не лише літературна форма, а й метод філософствування, який уможливлює гнучке, але водночас дисциплінованe розкриття філософських проблем. У центрі даного дослідження — спроба осмислити рецепцію та інтерпретацію платонівських діалогів у контексті історико-філософської традиції.

Постановка проблеми пов'язана з тим, що діалоги Платона не є простим відтворенням доктрини, яку можна механічно витлумачити. Це складна система символів, міфів і логічних конструкцій, у яких істина ніколи не дається прямо, а тільки в русі, в діалозі, у зіткненні позицій.

Метою цієї роботи є простеження еволюції інтерпретацій діалогів Платона в різні епохи — від античності через Середньовіччя, Ренесанс, Новий час до сучасних академічних студій. Особлива увага приділяється тому, як форма діалогу впливає на зміст, а також на сприйняття ідей.

Діалоги, як-от «Федр», «Бенкет», «Держава», «Парменід» чи «Софіст», демонструють не лише глибоку метафізичну проблематику, а й методологічну гнучкість. У «Софісті» Платон через постать Елеата аналізує саму можливість визначення буття, а в «Федрі» розгортає філософію мови, любові та душі, поєднуючи міф і логос у винятково оригінальний спосіб.

Особливої уваги заслуговує ідея анамнезису, згідно з якою пізнання — це не стільки отримання нової інформації, скільки пригадування вічних

істин. Цей мотив, присутній у «Меноні» та «Федоні», став одним із фундаментів неоплатонічного руху. Плотін, Прокл, Дамаскій — усі вони творили на ґрунті платонівської думки, розвиваючи і трансформуючи її відповідно до нового інтелектуального контексту.

У Середньовіччі Платон був переосмислений християнськими мислителями. Наприклад, Августин, не знаючи грецької, орієнтувався на латинські переклади та неоплатонізм, що позначилось на його концепції Бога, душі та істини.

У Новий час Платон повертається в фокус уваги завдяки працям Марсіліо Фічіно, який переклав і коментував більшість діалогів. У XX столітті такі мислителі, як Лео Штраус чи Жак Дерріда, пропонують радикально нові прочитання: перший — у контексті політичної філософії, другий — через призму деконструкції.

Сучасні дослідження Платона дедалі частіше фокусуються на інтеграції текстуального, історичного та філософського підходів. Важливо також зазначити, що форма діалогу у Платона є не лише художньо-літературною, а й онтологічною: саме в діалозі народжується істина.

У підсумку, аналіз рецепцій та інтерпретацій платонівських діалогів демонструє, що це не лише джерело класичної метафізики, а й безмежне поле для інтелектуальної взаємодії. У цьому сенсі Платон — не лише філософ, а й співрозмовник, якого ми знову і знову викликаємо до слова в межах кожної епохи.

ДЖЕРЕЛА

1. Платон. Діалоги. Пер. з давньогрец. С. Юрченко. — Харків: Фоліо, 2020.
2. Аврелій Августин. Сповідь. — Київ: Юніверс, 1998.
3. Plotinus. The Enneads. Trans. Stephen MacKenna. — London: Penguin Classics, 1991.
4. Derrida, J. Dissemination. — Chicago: University of Chicago Press, 1981.
5. Strauss, L. The City and Man. — Chicago: University of Chicago Press, 1978.
6. Lloyd P. Gerson. From Plato to Platonism. — Ithaca: Cornell University Press, 2013.

КОНЦЕПТ «НАДЛЮДИНИ» ФРІДРІХА НІЦШЕ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Алексєєва А.Ю, студентка навчально-наукового гуманітарного інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова
Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У статті аналізується актуальність ідеї «надлюдини» в контексті сучасних соціальних і культурних процесів. Розглядаються різні інтерпретації концепції, її вплив на індивідуалізм, самореалізацію та пошук нових сенсів життя

У сучасному контексті, де домінують прагнення до самореалізації, переосмислення традиційних цінностей та інноваційного мислення, концепція «надлюдини» набуває особливої актуальності. Вона резонує з ідеями індивідуалізму, особистісного зростання та пошуку нових сенсів життя. Ідея «надлюдини» спонукає кожного індивіда відкинути залежність від зовнішніх авторитетів і створити власну систему цінностей, що забезпечує унікальність та автентичність. Ця концепція тісно пов'язана з сучасними трендами, такими як трансгуманізм, який передбачає використання технологій для покращення людських можливостей. Ідея «надлюдини» також знаходить відлуння в мистецтві та культурі, де герої, які прагнуть досягти максимального розвитку своїх можливостей і подолати обмеження, стали центральними образами.

Сама Концепція «надлюдини», сформульована Фрідріхом Ніцше у його праці «Так казав Заратустра», залишається значущою у сучасному світі, де людина прагне до перевищенню власних меж, створенням нових життєвих цілей та подоланням традиційних норм, що стають перешкодою на шляху до автентичного існування. У контексті сучасного суспільства ця концепція набула нових форм і проявів, ставши частиною культурного, філософського та мистецького дискурсу.

Надлюдина — це не просто індивід з видатними характеристиками, а той, хто здатний створювати нові принципи та самостійно формувати своє моральне підґрунтя, виходячи за межі традиційної етики.

У сучасному світі ця концепція часто перегукується з ідеями трансгуманізму, зокрема прагненням покращувати людську природу за допомогою технологій. Проте інші інтерпретації фокусуються на соціальних аспектах. Деякі мислителі розглядають «надлюдину» як символ опору суспільній несправедливості та подолання ізоляції, а також як модель нового гуманізму. У той же час вона асоціюється з ідеалом творчої особистості, здатної власними силами створювати сенс і вибудовувати унікальну реальність.

Актуальність цієї ідеї проявляється насамперед у наголосі на індивідуалізмі та самовдосконаленні. Сучасна культура активно популяризує ідеї особистісного розвитку та розширення можливостей. Література про особистісне зростання та ініціативи, спрямовані на самореалізацію, відображають прагнення до досягнення власного

«надлюдського» ідеалу, закладеного у філософії Ніцше. Концепція надлюдини спонукає кожного індивіда відкинути залежність від зовнішніх авторитетів і створити власну систему цінностей, що забезпечує унікальність та автентичність. У контексті сучасного світу, де багато традиційних цінностей втратили актуальність, концепція «надлюдини» слугує основою для пошуку нових сенсів життя. Люди все частіше звертаються до індивідуального переосмислення щастя, етики та соціальних ролей, будуючи нові життєві моделі відповідно до власних ідеалів. Особливу роль тут відіграє критика масової культури, адже надлюдина Ніцше постає як антипод одноманітності та стандартизації, що притаманні сучасному суспільству.

Проте, все ж таки незважаючи на свою привабливість, концепція «надлюдини» не позбавлена критики. Деякі філософи зазначають, що прагнення до перевищення себе може призвести до індивідуалізму, егоїзму і навіть соціальної нерівності. Інші критикують Ніцше за те, що його ідеї були використані для виправдання тоталітарних режимів.

Однак, скільки людей, стільки і думок. Наразі актуальність ідеї «надлюдини» проявляється також у філософії протистояння екзистенційній кризі. У світі, де невизначеність і сумнів стали буденністю, надлюдина Ніцше вчить створювати власний порядок і сенс, перетворюючи хаос сучасності на джерело сили й натхнення. Це вчення допомагає не лише окремим людям, а й суспільствам віднаходити нові орієнтири у складному й швидкоплинному світі. Не зважаючи на те, що концепція Фрідріха Нацше була викладена понад сто років тому, її ідеї про самореалізацію, руйнування застарілих норм і створення нових життєвих орієнтирів залишаються надзвичайно актуальними. Основна ідея «надлюдини» вказує на необхідність постійного вдосконалення особистості та пошуку нових цінностей, які відповідатимуть сучасному світу.

«Так казав Заратустра» виступає не лише як філософський твір, а як глибокий заклик до дії. У ньому людина представлена творцем власного світу, що прагне вийти за межі звичних обмежень. Ця ідея вплинула на різні сфери життя, зокрема на психологію, мистецтво, політику, і головне: на культуру в цілому. Сьогодні вона знаходить своє відображення в багатьох творчих пошуках і культурних трендах. Мистецтво й культура наповнені відлунням ніцшеанських поглядів. Вплив його концепції можна побачити в сучасній літературі, кінематографі й музиці, де герої, які прагнуть досягти максимального розвитку своїх можливостей і подолати обмеження, стали центральними образами. У цих історіях часто простежується ідея самостійного створення сенсу життя, яка є однією з основних у філософії Ніцше. Водночас, концепція «надлюдини» часто піддається різним трактуванням. Хтось бачить у ній шлях до нового рівня гуманізму, тоді як інші сприймають її як небезпеку, яка може призвести до соціальної ізоляції

чи морального занепаду. Через це необхідно аналізувати цю ідею критично, зважуючи її можливі наслідки для суспільства.

Попри всі суперечки, ніцшеанська «надлюдина» продовжує бути джерелом натхнення. Вона спонукає людей шукати індивідуальні шляхи розвитку, уникати нав’язаних стереотипів і прагнути до справедливішого й гуманнішого світу. Прийняття цієї концепції вимагає обдуманого і зваженого підходу.

Концепція «надлюдини» Фрідріха Ніцше залишається актуальною і сьогодні, оскільки вона торкається фундаментальних питань про сенс життя, індивідуальність і свободу. Вона спонукає нас до постійного самовдосконалення, пошуку нових сенсів життя і подолання обмежень. Однак, важливо пам'ятати, що ця концепція має свої межі і може бути використана як для добра, так і для зла. Тому до неї слід ставитися критично і відповідально.

ДЖЕРЕЛА

1. М. В. Сінельнікова Нестерпна «важкість» буття або ідея вічного повернення у філософії Ф. Ніцше Актуальні проблеми філософії та соціології. 2020. №27
2. «Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого», пер. за вид Friedrich Nietzsche. Berlin. 1976 — 120с.
3. Н. Хамітов. Надлюдина // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 404. — 742 с.

ЯК ПОБОРОТИ СТРЕС ЗА ДОПОМОГОЮ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Дар’я Форсова, студентка навчально-наукового гуманітарного інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Стаття присвячена дослідженню теми боротьби зі стресом за допомогою давньогрецької філософії. За основу взято одне з учень періоду еллінізму. Розглянуто та згруповано пропозиції течії епікуреїзму, що сприяють запобіганню і зменшенню ризику виникнення стресу.

Проблема. Постійний стрес через життєві обставини та надмірні турботи. Сучасний ритм життя часто створює відчуття постійного стресу через роботу, соціальні обов'язки, фінансові питання та невпевненість у майбутньому. Люди намагаються досягти успіху, слави чи багатства,

вважаючи, що це приведе до щастя. Однак, чим більше вони намагаються отримати, тим більше зростає рівень тривоги і стресу.

Мета статті. З'ясувати теоретичний зміст і значення вчення Епікура, а також їхній вплив на подолання та зняття тривоги.

Актуальність роботи. Епікур, давньогрецький філософ, пропонував зовсім інший шлях до щастя. Він вважав, що істинне задоволення життя полягає не в гонитві за матеріальними благами чи владою, а в досягненні спокою, свободи від страждань і внутрішньої гармонії. Епікуреїзм може допомогти вирішити проблему стресу завдяки усвідомленню природи бажань. Епікур поділяв бажання на три категорії, такі як: природні і необхідні (їжа, вода, притулок), природні, але не необхідні (розкішна їжа, відпочинок) та неприродні і непотрібні (слава, багатство, влада). Людина повинна зосереджуватись на першій категорії — основних потребах. Намагаючись задовольнити прості й природні бажання, можна уникнути непотрібного стресу, що виникає через гонитву за тим, що не приносить справжнього щастя.

Також, епікуреїзм навчає, що справжнє задоволення приходить від простих речей — спілкування з близькими, їжа, спокійний відпочинок. Людина, що цінує ці речі, може досягти внутрішнього спокою навіть у складних обставинах. Наприклад, замість того щоб працювати понаднормово заради купівлі дорогих речей, варто зосередитися на тому, що дійсно приносить радість і гармонію.

Ще одним із найважливіших аспектів епікуреїзму — це подолання страхів.

Епікур вважав, що страх перед бідністю, смертю чи богами заважає людині насолоджуватися життям. Він навчав, що смерть — це просто кінець свідомого існування, тому її не варто боятися. Також він стверджував, що боги не втручаються в людські справи, тому релігійний страх є безпідставним. Позбавлення цих страхів звільняє розум від зайвого навантаження і дозволяє людині сконцентруватися на теперішньому моменті та насолоджуватися життям без зайвої тривоги.

Атараксія — стан внутрішнього спокою. Метою епікурейської філософії є досягнення атараксії — стану душевного спокою, вільного від турбот і тривоги. Для цього потрібно навчитися жити в гармонії з собою, задовольняючись основними потребами і цінуючи теперішній момент. Людина, яка прагне атараксії, намагається уникати непотрібних конфліктів, суперечок та не переробляти те, що не піддається її контролю.

Висновки. Застосування принципів епікуреїзму до сучасного життя допомагає зменшити стрес, відмовившись від гонитви за марними цілями та зосередившись на простих, але істинно важливих речах. Переглянувши свої бажання, насолоджуючись дрібницями життя і шукаючи душевного спокою, можна значно покращити своє самопочуття і віднайти внутрішню гармонію.

ДЖЕРЕЛА

1. Епікуреїзм // Епікуреїзм // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — 742 с. — 1000 екз. — ББК 87я2. — ISBN 966-531-128-X. С.201

2. Філософія / Петінова О.Б : навчальний посібник / О. Б. Петінова. — Одеса, 2019. — 48 с.

3. Філософія Стародавнього світу. Частина ІІ. Антична філософія (Возняк С.М.). — Івано-Франківськ: Плай,2004. — 119 с.

Секція ІІІ. **Аналітика соціальних і політичних процесів**

СОЦІАЛЬНЕ ПАРТНЕРСТВО ЯК ВЗАЄМОДІЯ ВЛАДИ, БІЗНЕСУ ТА ГРОМАДСЬКОСТІ

Юрій Борейко, професор кафедри політології та публічного управління Волинського національного університету імені Лесі Українки, професор, доктор філософських наук

Поняття соціального партнерства активно вживається у соціально-економічному та політичному дискурсах, виступаючи засобом регулювання соціально-трудових відносин. Тлумачення понять партнерства, соціального партнерства, соціального діалогу забезпечують осягнення значущості сторін спільної діяльності, зокрема держави як партнера, що створює законодавчі та нормативні умови соціально-економічного розвитку, а також підтримки громадських ініціатив як основу соціального партнерства. В сучасних умовах підвищений інтерес учених до проблем соціального партнерства пов'язаний із трансформаційними процесами в суспільстві.

У працях вітчизняних і зарубіжних дослідників феномен «соціальне партнерство» виступає предметом дискусій, оскільки трактування його ролі в соціальних процесах має неоднозначний характер. Соціальне партнерство розглядається як динамічний процес, що властивий демократичним суспільствам за наявності певних соціально-економічних та політичних умов, постаючи результатом співпраці, взаємодії зацікавлених сторін [2].

На переконання деяких дослідників, соціальне партнерство – сукупність особливих відносин в соціально-трудовій сфері, що передбачають різні форми та методи узгодження інтересів працівників з роботодавцями та їхніми представницькими органами шляхом досягнення домовленостей, консенсусу, спільного втілення заходів, які стосуються різних напрямів соціально-економічного життя [3, 3]. Соціальне партнерство трактується як особлива система відносин, яка виникає в середовищі найманих робітників і роботодавців, посередником між якими виступає держава, а також забезпечення інтересів та врегулювання конфліктів у соціально-трудовій сфері [5, 38].

Феномен соціального партнерства можна тлумачити як певний тип соціальних відносин, властивий суспільствам з ринковою економікою. Соціальне партнерство – цивілізована форма суспільних відносин в соціально-трудовій сфері, застосування якої дає змогу забезпечити узгодження та захист інтересів працівників і роботодавців, державних органів, місцевого самоврядування через досягнення згоди щодо вектора різних сфер суспільного розвитку.

Зарубіжний досвід свідчить про досить часте використання понять «соціальний партнер» (social partner), «соціальний діалог» (social dialogue), натомість термін соціального партнерства (social partnership) застосовується доволі рідко. У соціально-економічній сфері країн Західної Європи та США феномен соціального партнерства часто пов'язується з політикою функціонування профспілок та узгодження інтересів між працівниками і підприємцями, а також участю останніх в управлінні, розв'язанні конфліктів у сфері праці, тарифних договорів.

На думку дослідників, учасники виробництва об'єднані інтересами, органічна єдність яких – об'єктивний економічний закон будь-якого процесу виробництва. Учасники виробництва є рівноправними партнерами, здатними домовитися заради усунення розбіжностей [6, 12]. Представники підходу, що ґрунтується на переконанні про неминучість виникнення соціальних конфліктів вважають головним завданням не створення ідеальної моделі суспільства, де немає соціальної нерівності як підґрунтя соціальних конфліктів, а в пошуку ефективних засобів управління конфліктними ситуаціями [5, 39].

Дослідники розрізняють поняття «соціальне партнерство» і «соціальний діалог». Ідеться, зокрема, про розуміння соціального діалогу як елемента соціального партнерства. Означені явища розглядаються вченими як співвідношення процесу і мети, як взаємозалежність соціального діалогу і соціального партнерства, як тотожні за змістом поняття [4].

Система соціального партнерства передбачає особливе місце держави, яка, з одного боку, опікується ухваленням законів та інших нормативних правових актів, які регулюють форми застосування соціального партнерства, визначають правовий стан учасників, з іншого – соціальне партнерство має бути посередником і гарантом розв'язання конфліктів між партнерами.

На сучасному етапі розвитку суспільства набувають актуальності питання, пов'язані із взаємодією держави, бізнесу та громадського сектора. Тристороння взаємодія, яка має на меті розв'язання важливих соціальних проблем називається соціальним партнерством. Найпоширенішою сферою таких відносин є сфера праці та зайнятості, де сторонами соціального партнерства є представники держави (міністерство, відомство), працівників (профспілка) і роботодавців (спілка роботодавців) [1].

Проте зміст поняття соціального партнерства включає значно більшу кількість учасників. Розрізняється соціальне партнерство в системі освіти, у військовій сфері тощо. У широкому розумінні роль бізнесу не обмежена найманням працівників та укладанням трудового договору, тоді як роль представників не обмежується відстоюванням у формі страйків, мітингів, пікетів тощо гідної заробітної платні чи умов праці.

Очевидно, представники бізнесу взаємодіють з громадськістю в разі розробки проєктів інноваційного характеру, наприклад, для соціальної сфери, а інститути громадянського суспільства впливають на діяльність структур бізнесу й держави шляхом застосування громадських експертиз [7]. Завдяки вживанню ефективних заходів з метою зростання рівня культури, формування цінностей і норм поведінки громадян, зменшується кількість акцій радикального характеру та збільшується число заходів, які ґрунтуються на засадах рівноправного цивілізованого діалогу.

Державні структури вживають заходів щодо розроблення програм, спрямованих на підвищення відповідальності бізнесу. Своєю чергою, специфіка, ефективність, умови ведення бізнесу надають інформацію щодо аспектів у процесі формування державних програм. Тобто відбувається взаємодія та взаємовплив учасників – партнерів соціального діалогу.

Отже, соціальне партнерство – особливий спосіб взаємодії соціальних суб'єктів, що ґрунтується на засадах діалогу та консенсусу стосовно з'ясування і задоволення спільних інтересів, і характеризується раціональністю, добровільністю та відтворюваністю у відносинах сторін. Загальне розуміння поняття «соціальне партнерство» означає всю палітру взаємодій соціальних суб'єктів, які мають на меті досягнення згоди і взаємну відмову від протиборства та конфронтації. Ці відносини передбачають узгодження діяльності, мета якої полягає у розв'язанні спільних завдань.

ДЖЕРЕЛА

1. Єрмакова Ж.А. Форми соціально-економічного партнерства держави та бізнесу в регіонах країни. Ефективна економіка. 2016. № 2. С. 13– 16.
2. Жуков В., Скуратівський В. Соціальне партнерство в Україні. К.: Українська академія державного управління при Президентові України, 2000. 200 с.
3. Колот А. М. Соціально-трудові відносини: теорія і практика регулювання: Монографія. К.: КНЕУ, 2005. 230 с.
4. Коляда М. Співвідношення понять «соціальне партнерство» та «соціальний діалог» у трудовому праві: теорія та практика. Публічне право. № 4 (12). 2013. С. 291–296.
5. Макара О. Інститут соціального партнерства як чинник розвитку соціально орієнтованої ринкової економіки. Вісник ТНЕУ. 2009. № 2. С. 37–44.
6. Нижник Н., Дубенко С., Пашко Л. Соціальне партнерство як виклик сьогодення. Політичний менеджмент. 2005. № 2. С. 46–54.
7. Савчук Л.М. Функції соціального партнерства. Науковий вісник УМО. Серія: Економіка та управління. 2016. Вип. 2. С. 726–729.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛЬНІ АСПЕКТИ СОЦІУМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Ольга Гольд, PhD, професор Одеського Національного політехнічного університету
Максим Васалатій, аспірант Одеського Національного політехнічного університету

Саме в часи війни стало актуальним розглядати та аналізувати аспекти філософії мультикультуралізму, які можна диференціювати, як набір ідей, теорій або концепцій. Досліджуючи мультикультуральність суспільства в Україні ми реалізуємо можливість з наукової точки зору та на засадах філософії розглянути специфіку сучасності.

Постановка проблеми. Предметом наукових досліджень є прояви феномену філософії мультикультуралізму в суспільстві, теорії та практики, її суперечливого характеру. Аспекти сучасної асиміляції та акультурації суспільств є сучасним полем дослідження в просторі міграцій та глобалізації. Українська культура належить до мультикультуральних та поліконфесійних тому розглядання нашої теми є актуальною і саме на часі.

Мета. Дослідження концептів філософії мультикультуралізму, українознавства, мультикультуральності, та соціальних процесів мають давню традицію. У загальному розумінні мультикультуральність України є питанням збереження духовної та культурної ціннісної основи існування суспільства у глобалізованому просторі. Сучасні виклики суспільства підштовхують до філософського аналізу української мультикультуральності.

Виклад основного матеріалу. Збереження мультикультурності українського суспільства та його спадщини в вигляді архітектури, релігійних центрів, мови є питанням складним, але вагомим для досліджень під час війни.

Виклики та перспективи мультикультурності соціуму в Україні торкаються: збереження національної ідентичності; адаптації культури та соціуму до змін у сучасній міграції та урбанізації; впливу війни та відновлення міст – розробки нових концепцій відбудови та реконструкції пошкоджених архітектурних об’єктів та об'єктів духовної спадщини.

Погодимось з твердженням, що об’єкти культури, як світові так і локальні є об’єктами та зразками мультикультурності країни. Наша культура приналежить до світової і має свої традиційні особливості. При всій евристичності теми філософії мультикультуралізму «можна визначити як набір ідей, теорій або концепцій, які регулюють її ідею». Які потребують дослідження в наш час. [1, С. 168]

Треба враховувати й те, що об’єкти культури, які знаходяться під законним захистом, також потребуватимуть нових філософських поглядів. У світі формуються нові соціальні виклики, що вже має враховувати і діяч

культури і дослідник. Сьогодні, треба усвідомлювати специфіку часу і розуміти, що подібні процеси в історії відбуваються не вперше, але мають свою специфіку.

Багато з будівель історичного минулого було взято, наприклад, під опіку всесвітньої організації ЮНЕСКО. Нагадаємо, що однією з основних сфер компетенції ЮНЕСКО є: культура та освіта. Є конституція ЮНЕСКО, але конкретні дії під час військових дій там поки що не описано.

Під час повномасштабного вторгнення прийняті до Списку Всесвітньої спадщини внесені вісім об'єктів на території України. Об'єкти Всесвітньої спадщини, що розташовані на території України, є предметом особливої охорони. Об'єкт Всесвітньої спадщини має правовий статус пам'ятки національного значення з урахуванням особливостей, встановлених Конвенцією, Законом України «Про охорону культурної спадщини» і планом управління об'єктом Всесвітньої спадщини. Резиденція митрополитів Буковини та Далмації; Стародавнє місто Херсонес Таврійський і його хора; Дерев'яні церкви Карпатського регіону; Історичний центр Одеси; Києво-Печерська Лавра та Софійський собор; Історичний центр Львова; Пункти геодезичної дуги Струве; Букові ліси Карпат. [3, С. 50]

Щодо захисту культурної спадщини, відмітимо, заступниця директора з розвитку, ONFAM — Одеський національний художній музей — Олександра Ковальчук, гідно з дописом в соцмережах, у лютому цього року, пише: «Польща, Швеція, Норвегія започаткували державну програму з підготовки до можливої евакуації культурних цінностей у випадку початку війни. На жаль, в силу різних причин, Міністерство культури та стратегічних комунікацій України за три роки війни не запустило політики щодо збереження культурної спадщини. Не існує державної стратегії, правил, інструкцій чи методологій». [4]

Висновки. Важливо сьогодні, для українського суспільства що історично притримується принципів мультикультуральності – розширення міждисциплінарного підходу та впровадження інноваційних практик для створення гармонійного мультикультурного середовища.

Питання захисту культурної спадщини в час війни є відкритим, тому воно залишається на порядку денному в науковому полі. Отже після Перемоги виникає завдання, що є запрошенням на відкриту дискусію:

а) чи взагалі потрібно відтворювати об'єкти культурної спадщини;

б) філософія збереження культурної спадщини в сучасності;

в) якщо відтворювати об'єктів матеріальної культури, то наскільки подібним тому, що було раніше;

г) будувати нові міста, виходячи з можливостей сьогодення;

д) наскільки мультикультурність впливає на асиміляцію та акультурацію суспільства.

е) наскільки мультикультуральне суспільство відкрите для нових впливів.

ДЖЕРЕЛА:

1. Гольд Ольга, Васалатий Максим, філософія архітектури України: історично – соціальний аспект. Перспективи. Соціально-політичний журнал № 3, 2024. DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.20. С. 167 - 173

2. Конституція України - ст 66 – електроний ресурс– https://www.president.gov.ua/ua/documents/constitution/konstituciya-ukrayini-rozdil-ii (30.04.2025)

3. – електроний ресурс https://pixelatedrealities.org/wp-content/uploads/2024/09/dovidnyk_spadchshyny.20240831.pdf (30.04.2025)

4. Рухома спадщина 26 лют. – електроний ресурс– https://www.facebook.com/respol.project

University of St.Gallen
Center for Governance and Culture in Europe

BORYS GRINCHENKO KYIV METROPOLITAN UNIVERSITY

STRENGTHENING THE POLITICAL INFLUENCE OF THE REGIONS: THE BLACK SEA POTENTIAL

TETIANA KOSTIUK, Doctor of Public Administration, Assoc. Prof.
Professor of the Chair of Political and Social Sciences
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

The current nature of the development of international relations demonstrates the curtailment of global integration initiatives, a return to isolationism and an evolutionary or revolutionary revision of the rules of law and security guarantees that have prevailed for decades, thus marking the era of revisionism. Collective security, long associated with NATO, is becoming increasingly illusory after Donald Trump's statements and leaves European countries with shaky hope. It shifts the centres of power and decision-making to the regional level, pushing countries to think about new security alliances. The Black Sea region is no exception. On May 9, 2025, Consul General of Ukraine in Istanbul Roman Nedilsky said in a speech at the 8th International Congress «Blue Black Sea» on the theme «Conflict Resolution, Sustainable Development and Growth» that the security of the Black Sea region is an indisputable condition for the stability and well-being all over Europe [1]. And it is absolutely true.

As the Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of Ukraine to the United Kingdom, former Commander-in-Chief of the Armed Forces of Ukraine

Valeriy Zaluzhny rightly noted, «NATO is totally afraid of enlargement with the countries such as Ukraine, Moldova or Georgia. This is really a fear of russia, thinking that these countries probably belong to it» [2]. And the situation with the refusal of membership to Ukraine proves this thesis. And the situation with the lack of proper response and punishment of russia for the annexation of Crimea also proves this thesis. It appears that out of 6 countries in the region, 2 are under the umbrella of russia transforming the region into a place of clash of interests of the russian federation and NATO. However, knowing the Russian methods of hybrid warfare, political blackmail and SPsO, the course of «military threatening gestures» such as large-scale undeclared exercises, six NATO member states that do not belong to the Black Sea region have expressed their willingness to participate in strengthening NATO's presence in the region. Namely Canada, Germany, the Netherlands, Poland, Turkey, and the United States have expressed their readiness to contribute to our presence in the Black Sea region on land, at sea, and in the air to deter russia and defend the region, exactly because they realise its importance for the entire Europe [3].

It is noteworthy that European countries are trying to maintain stability in the region not only by means of force, but also with the help of educational and cultural diplomacy as powerful weapons. At the University of St. Gallen (Switzerland) they combined security concerns, regional needs and educational tools of truth-telling through R&I, initiating in 2013 joint projects dedicated to exploring the intricate dynamics of the Black Sea region in a broad and inclusive sense. They invite applications from researchers across the social sciences and humanities with a focus on the Black Sea area, encompassing a diverse range of countries, cultures, and histories. The Initiative seeks to deepen our understanding of this complex region by embracing its many facets and perspectives [4].

This year, The Faculty of Social Sciences and Humanities of Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University was nominated to hold a summer school on the Black Sea region in 2026 within the framework of the Black Sea Quaint Region Code (Black Sea QR Code) project [5]. This project has received funding from the Center for Governance and Culture in Europe at the University of St.Gallen (GCE-HSG).

The Black Sea Region has a huge controversial potential in all senses being an areole of nations with different spirits, historical background and adaptivity to changes and a mosaic of cultures, traditions, religious and mental arrangements. This is the region of great tragedies of peoples (like the Crimean Tatars) and global hopes (in preventing world famine in 2022). This is a coexistence of democracy and authoritarianism, as in Turkey and Russia. This is a neighbourhood of NATO member country Romania and moderate Bulgaria, civilizational contradictions of Ukraine and Russia, territorial claims articulated in the language of the weapon in Crimea and Abkhazia, and a substantial security potential in historical and modern overview of the Intermarium project. Some states are post-conflict, some are in conflict, some have been in latent conflict for

decades, so the issues of peace and security in the region are extremely important as an umbrella for the issues of reconciliation, integration, unification of politics and preservation of authenticity and recognition of the right for identity and otherness at the same time. BSR is undoubtedly a gateway between Europe and Asia, but it can easily transform into a portal to autocracy, subjugation through superiority, and then the threat of the collapse of democracy poisoning the nations with imperial endeavour. All these issues make Black Sea Region QR Code and will be disclosed in our comprehensive and multidisciplinary project. The project design previews one-week intensive work in the format of a summer school (in late June 2026) for the students, researchers and teachers of thematic courses of Ukrainian and foreign HEIs in a blended form with synchronous and asynchronous components when theoretical training will be combined with practical tasks in the form of micro-project in mini-groups

So, Ukraine is fighting on all fronts, providing Europe with peace and protection. Ukraine is an obstacle to the establishment of destructive and aggressive order in Europe. Europe needs Ukraine as a shield, because it has the largest army on the continent which knows how to confront russia. Europe needs Ukraine to get knowledge about resilience, as a powerful attractor of regional action plans and initiatives. Europe needs Ukraine as a guarantor of military, humanitarian and political security and stability.

REFERENCES:

1. The 8th International Congress «Blue Black Sea». May 9, 2025. URL : https://www.ukrinform.ua/amp/rubric-politics/3991179-bezpeka-cornomorskogo-regionu-e-umovou-stabilnosti-ta-dobrobutu-vsiei-evropi-genkonsul.html
2. V. Zaluzhny. Speech at the London Security Conference, May 9, 2025. URL : https://www.pravda.com.ua/columns/2025/05/9/7511519/
3. Центр міжнародної безпеки та партнерства. URL : https://www.ispc.org.ua/archives/3917
4. The Center for Governance and Culture in Europe (GCE-HSG), the University of St. Gallen, Switzerland. URL : https://gce.unisg.ch/en/research/black-sea/call-for-project-funding-2025-2026/
5. Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University events. URL : https://partner.kubg.edu.ua/information/university-events/1181-faculty-of-social-sciences-and-humanities-expands-partnership-and-research-horizons.html

СВОБОДА ВИБОРУ БЕЗПЕКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ

Тетяна Купрій, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Ульяна Щирань, студентка спеціальності «Логопедія» Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Можливість робити вибір автоматично з’являється у нас від моменту формування чітких думок щодо різних речей у світі. І ця змога продовжує існувати як одне ціле з людиною до кінця днів, хочемо ми того, чи ні.

Свобода людини включена в безпосередній процес існування та незалежно від суспільних відносин приймає, бере участь і чітко виконує регулюючі функції. Досягається вона за умови високого вміння та професіоналізму в тій галузі, де вона здійснює вплив і на якому б етапі суспільного розвитку не знаходилася. Особистість приходить до вдосконалення своїх дій на основі розвитку задатків, здібностей та через міру пізнання природної та історичної необхідності. Чим вище розвинені задатки, здібності та досягнуте вміння, професійний досвід та знання, тим більше можливостей у неї вибрати правильний шлях, необхідні методи та засоби у досягненні поставленої цілі.

Вибір на користь минулого дозволяє відчувати стабільність, спокій, бо є розуміння про те, до чого може привести вже знайоме рішення. Коли людина може «проконтролювати» своє майбутнє, це дає так звану опору для впевненості.

Проте, вибір на користь майбутнього водночас для багатьох – це страшний сон. Страх помилки і незвіданого змушує відчувати тривогу і боязнь зробити рішення у гірший бік, залишитись ні з чим. Об'єктом дослідження безпеки життєдіяльності є системи «людина – машина» (технологічний процес) та «людина – суспільство – природа», а предметом – закономірність виникнення та безтурботність їх функціонування. При цьому безпека та ризик можуть розглядатися як можливості таких систем зберегти при функціонуванні такий стан, який не допускає з деякою ймовірністю виникнення надзвичайних ситуацій.

Перші системні роздуми з безпеки та соціальної стабільності з'являються у Платона як теза «безпека - це запобігання шкоди». Цінність людини визначається її служінням суспільству та державі [3, 103]. Аристотель зміст безпеки також зводив до проблеми самозбереження. Він вважав, що безпека визначається як природне. Основними елементами соціальної системи вважається людина, сім'я, спільність, держава, а головною загрозою стабільності системи – помилковий державний устрій. Як важливу причину виникнення. загроз безпеці Аристотель виділяє майнове розшарування громадян, яке породжує більшість соціальних катаклізмів у державі [1, 144].

Філософські основи безпеки індивіда, держави та власності було закладено Г. Гегелем. Так, у роботі «Філософія права» ним вводиться одне з головних базових положень теорії «громадської безпеки», а також зазначається, що завдяки державі в людині «звичка до безпеки стала її

другою натурою» [2, 87]. У «Політичних творах» він аналізує проблеми безпеки індивіда, держави та власності, акцентуючи увагу на принциповому положенні «безпека окремої людини гарантує ціле». Гегель відзначав також загальний характер і головну роль держави в забезпеченні безпеки.

Поняття «свобода» та «безпека» не взаємовиключні, а взаємодоповнюючі, що зміцнюють одне одного. Іншими словами, свобода, безпека, порядок – те саме з погляду захищеності. У 1748 р. Ш. Л. де Монтеск'є у праці «Про дух законів» писав: «Безпека – перша форма свободи» [5, 18]. У сучасних умовах пропонується синтагма – безпечна свобода. Концепти «безпека» та «свобода» стають останнім часом популярними та невичерпними. Це соціально-правові явища, невизначені та складні, діалектично пов'язані між собою.

Людство за всіх часів прагнуло до безпеки та свободи. Іншими словами, до безпечного та вільного життя. Це базисні людські екзистенційні потреби, захист яких – в тому числі і обов'язок держави. Звідси національна ідея – формування безпечного та вільного життя. У цьому випадку безпека соціального суб'єкта зводитиметься до вирішення двоєдиного завдання: забезпечення безпечного життя – «вітальний» (від лат. vita – життя) аспект та забезпечення свободи – «ліберальний» (від латів. liberatis - вільний) аспект безпеки.

Безпека та свобода як основа людського розвитку, а також суспільства та держави взаємопов'язані та зміцнюють один одного. Набір конституційних свобод має свій зміст та легітимність тільки як частина системи безпеки. В. Гумбольдт мав рацію, коли писав: «За відсутності безпеки людина не може розвинути своїх сил, ні користуватися плодами, – тому що без безпеки немає свободи» [4, 69]. На його думку, розумні та справедливі закони однаково потрібні як для забезпечення безпеки, так і для свободи. Іншими словами, безпека і свобода можливі лише в рамках відомих, зафіксованих у нормах правил (законів). Свобода завжди породжує ризик, небезпеку та відповідальність. У вільному суспільстві не може бути колективної відповідальності, бо це означає безвідповідальність. Експерти стверджують, що немає абсолютної свободи, як і абсолютної безпеки. І те, й інше конкретно і відносно.

Іноді свободу ототожнюють із хаосом, анархією. Треба розуміти, що свобода полягає не у хаосі, а у порядку. Порядок – це правила поведінки, що склалися або встановлені будь-де (у нашому випадку – в суспільстві). У громадянському суспільстві людина зобов'язана дотримуватися суспільного порядку, заснованого на правових, юридичних норми. Дотримання громадського порядку призводить до безпеки. Знов ми бачимо проникнення, взаємовпливу категорій свободи та безпеки. Інакше кажучи, йдеться про безпечну свободу.

Варто акцентувати декілька слів про обов'язки як складової частини дихотомії «безпека – свобода». Обов'язок, як бачимо, – це міра суспільної

необхідної поведінки людини, покликана разом із правами і свободами забезпечувати баланс, стійкість та динамізм правового регулювання. До основних обов'язків належать дотримання Конституції та законів, повага прав та свобод інших осіб та ін. Вчення про обов'язки поряд з думками, відчуттями, цілями пов'язано і зі свободою. За Г. Гегелем: «В обов'язки індивід звільняє себе до субстанційної (те, що існує самостійно, саме собою) свободі. Обов'язок є обмеження не свободи, а лише її абстракції, тобто несвободи: вона є досягненням, сутністю набуття ствердної свободи [2, 212].

Свобода – впевненість у собі і у своїх думках щодо важливого вибору. Насправді, нічого у цьому світі не можна назвати легким вибором, але відмова від будь-чого може привести до складніших наслідків. У кожного з нас свої цінності, цілі, критерії оцінювання. Так чи інакше будуть труднощі, але ви завжди можете обрати «своє важко». Рух, дії – те, що насправді приведе до результату. Банальна річ – помилки, це нормально і це потрібно. Без них не буде досвіду. Нічого у цьому світі не постійне. Особистий вибір, це ваше право і відповідальність у непостійності.

ДЖЕРЕЛА:

1. Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτελους. Ηθικα Νικομαχεια. Пер. В. Ставнюка. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
2. Гегель Г. Основи філософії права. Київ: Юніверс, 2000. 336 с.
3. *Платон. Держава* / Пер. з давньогр. Д. Коваль. К.: Основи, 2000. 355 с.
4. Савицька І.М. Свобода як звільнена свідомість: історико-філософський дискурс. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки. 2013. № 1057, вип. 49(1). С. 67–71.
5. Rakhimdjanova D. S. Conversion of the Phenomenon of Freedom in the Ancient Philosophy. International Journal of the Arts, Humanities and Social. 2021. № 6. С. 17–21.

СОЦІАЛЬНА АДАПТАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА ПІСЛЯ ПОВНОМАСШТАБНОГО ВТОРГНЕННЯ РОСІЇ В УКРАЇНУ

Іван Ощипок, кандидат політичних наук, доцент кафедри політології та соціології Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Аліна Дяченко, студентка спеціальності «Політологія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Повномасштабна війна, розв'язана росією проти України, докорінно змінила динаміку суспільно-політичного життя в країні. Війна не лише спричинила глибокі людські втрати, а й поставила нові виклики перед державними інституціями. У центрі уваги опинилися питання, пов'язані з масштабними міграційними процесами, поверненням ветеранів з фронту до цивільного життя, а також зниженням довіри до органів влади. Ці обставини зумовлюють потребу в оновленні державної політики через стратегічне переосмислення її гуманітарного та соціального компоненту.

Після початку широкомасштабного вторгнення чисельність внутрішньо переміщених осіб в Україні стрімко зросла – від 1,5 мільйона до 4,8 мільйона осіб. Основним джерелом переміщення залишаються регіони півдня та сходу, а основним приймаючим середовищем стали центральні й західні області [5, с. 9]. У контексті затяжного переселення дедалі більше людей починають сприймати нове місце проживання як постійне, що формує нову соціальну конфігурацію українського суспільства [6].

Інтеграція ВПО у нові громади має включати чотири головні вектори:

- задоволення життєвих потреб (житло, охорона здоров'я, освіта);
- активізацію політичної участі та доступ до місцевого самоврядування;
- стимулювання економічної активності (працевлаштування, підтримка бізнесу);
- створення умов для соціальної консолідації між переселенцями та місцевими мешканцями [6].

Загальний рівень соціального самопочуття переселенців – це інтегральний показник, що дозволяє оцінити рівень адаптації. Він залежить від синергії таких компонентів, як фінансове забезпечення, емоційна стабільність, доступ до базових послуг та політичної участі [10, с. 19–21].

Адаптація військовослужбовців після завершення активної служби вимагає спеціального підходу, адже ветерани зіштовхуються з глибокими особистими та соціальними проблемами – від психологічних травм до ускладнень із пошуком роботи. Поточна система державної підтримки часто є фрагментарною, що посилює соціальну напругу [4].

Однією з прогресивних ініціатив у цій сфері є запуск програми «Інститут помічника ветерана». Вона передбачає персоналізовану допомогу кожному військовому через закріплення за ним представника, що вже пройшов адаптаційний шлях. Такий підхід дозволяє швидко реагувати на потреби ветеранів, сприяє їх соціальній включеності, зміцнює громади та запобігає соціальній ізоляції [3].

На конференції в Лугано у 2022 році було презентовано всеосяжну стратегію відновлення України, що передбачає залучення понад 750 мільярдів доларів інвестицій. Відновлення розглядається не як

реконструкція минулого, а як створення нової, інклюзивної та інноваційної моделі держави.

Серед основних інструментів фінансування: міжнародна допомога, участь приватного сектора, кредитні програми міжнародних інституцій та репарації – конфіскація заморожених російських активів. Активна участь громадянського суспільства, місцевої влади та наукової спільноти у цьому процесі – обов'язкова умова прозорості й ефективності [7].

У 2022–2023 роках спостерігалося підвищення рівня оптимізму серед населення, що пов'язувалося з мобілізаційною єдністю. Однак уже в 2024 році настрої почали змінюватися: лише третина громадян вважає, що ситуація в країні розвивається у правильному напрямку [9]. Високий рівень довіри утримують Збройні сили України, волонтери та Служба безпеки [8].

Водночас, інститути судової влади та прокуратури перебувають у стані глибокої довіри-кризи: довіряють судам лише 12% опитаних, а прокуратурі – 9% [9]. Головна причина – відсутність реальних змін у боротьбі з корупцією та покаранні винних. Більше половини громадян вважають, що притягнення до відповідальності можливе лише за межами чинної системи правосуддя [2].

Формування дієвих стратегій інтеграції ВПО та ветеранів, ефективне впровадження програми післявоєнного відновлення та підвищення довіри до державних інституцій – це три взаємопов'язані елементи. Їх успішна реалізація створить передумови для побудови інклюзивного, згуртованого й життєстійкого українського суспільства. Такий процес неможливий без участі громадянського суспільства, реформаторської ініціативи з боку держави та підтримки міжнародних партнерів.

Україна отримала унікальний шанс не лише відновити зруйноване, а й здійснити глибоку модернізацію, сформувавши політичну культуру відповідальності, правопорядку й довіри.

ДЖЕРЕЛА

1. Грушецький А. Сприйняття боротьби з корупцією в Україні : результати телефонного опитування, проведеного 29 вересня-9 жовтня 2023 року. Київський міжнародний інститут соціології. 25.10.2023. URL: https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1306&page=1&t=6
2. Грушецький А. Як потрібно карати корупціонерів: за законами, навіть якщо повільно, чи якомога швидше, навіть якщо з порушенням законів. Київський міжнародний інститут соціології. 20.12.2023. URL: https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1337&page=1
3. Каплан Ю., Двігун А. Адаптація ветеранів війни до мирного життя : помічник ветерана. НІСД. 06.11.2023. URL: https://niss.gov.ua/news/komentari-ekspertiv/adaptatsiya-veteraniv-viyny-do-myrnoho-zhyttya-pomichnyk-veterana

4. Клименко О., Чепурко Г. Проблеми соціальної адаптації ветеранів в Україні. Інститут соціології НАН України. URL: https://isnasu.org.ua/popsci/010_Klymenko_Chepurko_-_Problemy_veteraniv.php#

5. Куропась І., Ропало Л., Ткачук А. Порадник з інтеграції внутрішньо переміщених осіб у місцеві громади «Разом вдома : сильна громада, ефективна адаптація ВПО». Київ, 2023. 43 с.

6. Новікова О. Ф., Амоша О. І., Антонюк В. П. та ін. Внутрішньо переміщені особи : від подолання перешкод до стратегії успіху : монографія. К. : НАН України, Ін-т економіки пром-сті, 2016. 448 с.

7. Охріменко О., Попов Р. Повоєнна відбудова України : потенціал та стратегія перетворень. Економіка та суспільство. 2022. № 45. С. 1-10

8. Оцінка громадянами ситуації в країні, довіра до соціальних інститутів, політиків, посадовців та громадських діячів, ставлення до окремих ініціатив органів влади (липень 2023 р.). Центр Разумкова. 2023. URL: https://razumkov.org.ua/napriamky/ sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamysytuatsii-v-kraini-dovira-do-sotsialnykh-instytutivpolitykiv-posadovtsiv-ta-gromadskykh-diiachivstavlennia-do-okremykh-initsiatyv-organiv-vlady-lypen2023r

9. Оцінка ситуації в країні та діяльності влади, довіра до соціальних інститутів, політиків, посадовців та громадських діячів, віра в перемогу (вересень 2024 р.). Разумков Центр. 15.10.2024. URL: https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-sytuatsii-v-kraini-ta-diialnosti-vlady-dovira-do-sotsialnykh-instytutiv-politykiv-posadovtsiv-ta-gromadskykh-diiachiv-vira-v-peremogu-veresen-2024r

10. Федоренко О. Теоретична модель соціальної інтеграції внутрішньо переміщених осіб у громаді. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціальна робота. 2018. Вип. 1. С. 17-22.

СУСПІЛЬСТВО В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ НАПРУЖЕНОСТІ

Борис Стадник, аспірант Національного університету біоресурсів і природокористування України, м. Київ, Україна

Постановка проблеми. Розвиток будь якого суспільства тісно пов’язано з гармонізацією соціальних систем та соціальних відносин. Цей процес досліджується у різних вимірах соціального буття. Нині вивчення складних систем є основною темою досліджень численних наукових спільнот. Серед них: Інститут Санта-Фе (Santa Fe Institute, штат Нью-Мексико, США, заснований у 1984 році); Інститут складних систем Нової

Англії (New England Complex Systems Institute, США, 1996 р.); Європейське співтовариство складних систем (Complex Systems Society, 2004 р.); Українське синергетичне співтовариство (2002 р.) тощо. Усі ці організації активно займаються проблемою складності соціальних систем. Актуальним у цьому контексті постає дослідження сутнісних характеристик українського суспільства в контексті соціальної напруженості.

Мета роботи полягає у виокремленні соціальної напруженості в соціальному процесі.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що складність українського суспільства, як системи, нерозривно пов'язана з його нелінійною природою розвитку. Основу концептуальної структури нелінійного підходу, як загальнонаукової когнітивної рамки, складають такі поняття, як самоорганізація, біфуркація, ентропія, атрактивність і випадкові флуктуації. Різні соціологічні інтерпретації в рамках парадигми складності можуть виникати в результаті адаптації цієї когнітивної рамки до особливостей соціального аналізу соціальної напруженості, її розуміння може бути ефективним через використання поняття соціальної ентропії. В системному контексті поняття ентропії дозволяє поєднувати макро- та мікрорівні системних процесів [1, 22-23].

Українське суспільство можна розглядати на трьох основних рівнях: макросистемному; рівні мережевих взаємодій; суб'єктивному рівні соціальної напруженості. Існують різні формулювання поняття соціальної ентропії-напруженості, які мають однакове значення, але різняться у виразах. Напруженість-ентропія може бути визначена як: міра соціального хаосу; міра непередбачуваності поведінки соціальних суб'єктів (індивідів, груп, інституціональних структур); міра неузгодженості дій соціальних суб'єктів; міра розриву та нещільності соціального середовища (мережевих взаємодій).

Подібне розуміння щодо вивчення соціальної напруженості дозволяє: зняти його оціночне навантаження в смисловому контексті його вираження. Коли напруженість розглядається через концепт соціальної ентропії, вона стає нейтральною характеристикою суспільства. Її нелінійний рівень впливає на адаптивний потенціал суспільства, його здатність реагувати на зовнішні та внутрішні виклики. Зміна рівня ентропії-напруженості, як у напрямку збільшення, так і в бік зменшення, може привести як до позитивних наслідків (розвиток суспільства в еволюційному аспекті), так і до негативних (стагнація, занепад, дестабілізація, непередбачуваність, розпад). Об'єднати різні підходи до розуміння напруженості, які існують у структурно-функціональній, конфліктологічній або ж революційній теоріях, а також у суб'єктивістських (психологічних) і теоріях соціального стресу можливо шляхом їх поєднання на мікро- і макрорівнях соціальної реальності, що забезпечить можливість об'єднати об'єктивну та суб'єктивну напруженість, через концепт ентропії, й уникнути виокремлення окремих

типів напруженості (міжетнічної, політичної, економічної, релігійної, мовної тощо), оскільки вони є лише факторами, які можуть збільшувати або зменшувати загальний рівень соціальної ентропії. У парадигмі складності важливим є те, що ці фактори не є адитивними. Це накладає певні обмеження на можливість побудови однофакторних моделей зміни рівня соціальної напруженості. Різні фактори можуть поєднуватися непередбачуваним чином, змінюючи кінцевий рівень напруженості-ентропії. Загальні закономірності поведінки складних нелінійних систем дозволяють продемонструвати взаємозв'язок між рівнем системної соціальної ентропії-напруженості й мірою стабільності системних станів суспільства, а також розкрити картину мережевих практик взаємодії. Усі ці аспекти пов'язані з механізмами системного регулювання рівня соціальної ентропії, стратегіями подолання напруги (як суб'єктивними, так і колективними), а також наявними концептами соціальної справедливості [2]. В цілому, розв'язання конфлікту за допомогою нормативно-правових засобів регулювання на основі принципів справедливості локалізує соціальну напруженість. Усе це потребує дослідження не лише її складу й структури, а й вивчення джерел і динаміки розвитку в суспільстві. Основним поняттям, яке допомагає зрозуміти сутність соціальної напруженості як передкризового суспільства, є категорія «протиріччя», яке визначає підстави для виникнення конфлікту. Перехід від стадії напруженості, як початкового етапу конфліктної ситуації, до активного протиборства конфліктуючих сторін відбувається, в першу чергу, через усвідомлення несправедливості, яка призводять до цього протиріччя між суб’єктами як учасниками конфлікту. У своїй сутності конфлікт - це усвідомлене протиріччя. Останнє, й передбачає формування ціннісних орієнтирів розвитку соціального процесу побудованого на гармонізації потреб, інтересів, цілей, що є передумовою до утвердження й розвитку самодіяльнісної сутності суб’єктів соціального процесу. У такому розумінні соціальні конфлікти мінімізують процес ескалації протиріч між цінностями, інтересами та потребами двох або більше соціальних акторів, що виникають через невирішеність соціальних питань спричинених несправедливістю щодо умов або результатів як діяльності публічної влади, так і ходу соціального процесу в цілому. Первинною фазою соціальної напруженості можна вважати незадоволеність, яка з’являється через несправедливість щодо розподілу соціальних благ. Останнє призводить до невідповідності або неузгодженості цінностей, інтересів і потреб різних соціальних суб’єктів. У такому вираженні незадоволеність як соціальний феномен, у межах якого об'єктивне протиріччя трансформується в процес усвідомлення його соціальними акторами означає перехід від об'єктно-суб'єктних до суб'єктно-суб'єктних відносин. Їх розуміння, в контексті нашого дослідження, тісно пов’язане з розкриттям сутнісних характеристик суспільства. Перехід до суб’єкт-суб’єктних відносин передбачає

самодіяльну сутнісну основу соціального процесу /соціальної активності/, в основі якої суспільні потреби, які характеризують суспільство як складну, відкриту, саморегулюючу і самоуправляючу систему.

Більшість відомих і можливих соціальних технологій є технології управління побудовані на різних вимірах соціального буття, найбільш ефективними є ті, що ґрунтуються на принципах соціальної справедливості. Вони, з одного боку, в соціальному процесі, мінімізують соціальну ентропією, а з іншого, збільшують її варіативність. Запропонована концепція дозволяє стверджувати, що ефективність усіх принципів справедливості значною мірою залежить від поточного соціально-економічного, політичного, ідеологічного стану суспільства, його демократичних вимірів, ціннісних основ [3]. При чому, орієнтація на зменшення ентропії соціального процесу не завжди призводить до позитивних результатів. Один і той самий механізм управління може не мати суттєвого ефекту в стабільній ситуації (заподіявши лише незначний, непомітний сплеск), але в умовах, близьких до критичних, він може викликати швидке зростання соціальної ентропії та привести до біфуркації, необерненості та непередбачуваності соціальної динаміки.

Висновки. З періоду незалежного існування української держави проводяться глибокі соціальні реформи, які призвели до змін в усіх сферах соціального буття. У значній мірі, із-за порушення принципів соціальної справедливості, вони супроводжувались зростанням соціальної напруженості, що приводило до підвищенням конфліктної активності серед більшості соціальних суб'єктів. У своїй сутності в пострадянських суспільствах перехідного періоду конфлікт перестав бути дисфункцією чи аномалією, ставши «нормою взаємин» між людьми та соціальними групами, що спричинено детермінацією несправедливості в соціальному просторі. За цей час конфлікт пройшов всі етапи, починаючи з соціальної напруги і завершуючи найбільш критичною стадією вираження несправедливості – війною. Конфлікт, який виник на основі несправедливості перетворився на звичний і «необхідний» елемент соціального життя. Він, з одного боку, призводить до розрядки соціальної напруги, а з іншого, активує її накопичення або й спричиняє перехід до більш жорсткої військової фази соціального конфлікту кризового стану.

ДЖЕРЕЛА

1. Бевзенко Л.Д. Концептуалізація соціальної напруженості в парадигмі складності – системність і мережеві практики / Проблеми розвитку соціологічної теорії: матеріали XIV Міжнар. наук.-практ. конф. «Проблеми розвитку соціологічної теорії: Структурні зміни і соціальна напруженість», 25-26 трав. 2017 р., (м. Київ)/ Наукове видання/ Київ. нац., ун-т ім..Т. Шевченка [та ін.; під заг ред. Горбачика А.П., Судакова В.І.]. К.: Логос, 2017. 197 с.

2. Horban O., Martych R., (2023) Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life. Studia warmińskie (60). pp. 61-70. DOI: https://doi.org/10.31648/sw.9563
3. Bailey K. Social Entropy Theory / K. Bailey. Albany, NY: State University of New York Press. 1990.

ФЕНОМЕН ПОСТПРАВДИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ІСТИНУ

Дарина Дешева, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Феномен постправди в сучасному світі охоплений особливим інтересом, і зараз він є одним з найбільших викликів філософії, соціології, політики та масових комунікацій. На початку 21 століття концепція постправди набула широкої популярності, хоча деякі її характеристики були відомі раніше. Оксфордський словник охарактеризував постправду як «слово року 2016», підкресливши вплив емоційного контролю та суб'єктивних думок щодо об'єктивних фактів у становленні громадської думки.

Мета дослідження – проаналізувати феномен постправди, визначити основні характеристики та дослідити її вплив на трансформацію традиційного розуміння істини. Крім цього, потрібно систематизувати класичні та сучасні підходи до поняття істини, визначити специфічні виклики, які постправда ставить перед епістемологією, та обґрунтувати необхідність переосмислення істини у світлі нових соціокультурних і технологічних умов.

Актуальність даної роботи зумовлена зростанням впливу феномену постправди на сучасні соціальні, політичні та культурні процеси, що докорінно змінюють традиційні способи розуміння істини. У контексті збільшення інформаційних потоків, поширення емоційних, маніпулятивних наративів і трансформації комунікаційних технологій концепція істини потребує критичного осмислення.

Спершу важливо визначити особливості постправди (або «післяправди») – це пріоритет емоцій над раціональними міркуваннями, байдужість до точності інформації, нерозуміння різниці між фактами та спекуляціями, а також фрагментація знань через інформаційні бульбашки та алгоритмічну персоналізацію. Як результат, правда стає не віддзеркаленням реальності, а скоріше наративами, що відповідають настроям аудиторії. Постправда актуалізувалася через різноманітні фактори, включаючи технологічні зміни, глобалізацію, посилення недовіри до традиційних засобів масової інформації та політичну поляризацію.

Особливо це стосується інформаційних війн, пандемії та, безперечно, повномасштабної війни в Україні, адже маніпуляції безпосередньо вплинули на життя мільйонів мирних жителів. Тому постправда формувалася не як результат масової свідомості, а як ознака гносеологічних зрушень в розумінні істини, правди та доказів. Ось чому її дослідження потребують філософських роздумів на перетині вчень про етику, соціальну філософію та медіатеорію.

Аналізуючи феномен постправди, важливо посилатися на класичні теорії істини, які характеризували методологічні основи для її осмислення в контексті філософських досліджень. По-перше, кореспондентна концепція істини, що сягає корінням вчень Арістотеля, базується на думці, що істина відповідає справжньому стану речей. У цьому випадку судження є правильним лише тоді, коли воно точно представляє об'єктивну реальність – «носієм істини при такому визначенні є висловлення або думка, а її критерієм – відповідність цього висловлювання чи думки дійсності» [3, с. 193]. Однак дотримання цих ідеалів поступово втрачає своє значення в очах масової аудиторії у часи післяправди, бо наразі в пріоритеті суб'єктивні враження та емоційна близькість інформації до індивідуального світогляду.

По-друге, за словами Бенедикта Спінози та Вільгельма Фрідріха Гегеля, істина, представлена як узгодженість тверджень у певній системі знань, визначається не зовнішнім збігом фактів, а внутрішньою логічною узгодженістю – це ознака когерентної концепції істини. Ця стратегія окреслює нові критичні аспекти суспільства постправди: люди почали сприймати як істину саме ті твердження, які повністю відповідають їх наявним переконанням, навіть якщо вони не мають доказової основи.

По-третє, прагматична концепція істини, розроблена Чарльзом Пірсом та Вільямом Джеймсом, розглядає істину як таку, що працює в реальному житті і яка є корисною для досягнення цілей. У цьому сенсі постправда звертається до прагматизму, але водночас спотворює його, адже замість надійної ефективності ставить в пріоритет маніпулятивну та миттєву вигоду – політичну, економічну чи соціальну.

Варто визнати, що класичні теорії істини мало розраховані для сучасного інформаційного періоду, бо алгоритми соціальних мереж залучають велику кількість глядачів за лічені секунди і поширюють наративи, що часто вирвані з контексту, а сучасні технології створюють обставини, за яких перевірка тверджень на дійсність стає надзвичайно складною, і віра в їх джерела замінює критичний аналіз. Саме тому класичні теорії істини зазнають труднощів у часи перевантаження інформацією та маніпуляціями, адже сьогодні актуальна не лише соціально-економічна трансформація, але й гносеологічна криза, яка потребує філософського дослідження. Тож теоретична та методологічна інтерпретація постправди

покликана сягати не тільки класичних філософських теорій істини, але й вивчення нових соціальних практик розповсюдження інформації.

У контексті цифрової епохи важливе переосмислення таких розумінь, як «доказ», «авторитет» та «раціональність», адже проблема відповідальності, як індивідуальної, так і колективної, за поширення, перевірку та тлумачення інформації набуває особливого значення. Крім цього, варто розуміти, що постправда постає внаслідок певних виборів – етичних, політичних та економічних. Усвідомлення цього є першим кроком для вирішення кризи постправди. У зв'язку з цим дослідження даного явища сьогодні має керуватися поєднанням класичних філософських концепцій істини та аналізу впливів інформаційних технологій.

Традиційно істина вважається комбінацією тверджень та реальності, однак у цифрову епоху емоційний резонанс, безумовно, переважає – те, що «відчувається» істинно для суспільства, має більший вплив, ніж важливість критично оцінити наративи. Карл Поппер у праці «Логіка та зріст наукового знання» порівнював істину із «гірською вершиною, що майже постійно закрита хмарами» – ця проблема істотно руйнує саме осмислення істини і ставить під сумнів її можливість [4, с. 154].

Жан-Франсуа Ліотар, Мішель Фуко та Річард Рорті обговорили різні аспекти поточної кризи. Ліотарова недовіра до метанаративів відображає застереження щодо універсальних істин, а Фуко, досліджуючи відносини між знаннями та владою, виявляє, як часто істина будується в певних режимах дискурсу, якими влада керує. Рорті, використовуючи принципи прагматизму і підкреслюючи випадковість, а не об'єктивність, переосмислює правду як соціальну конструкцію, а не міру зовнішньої реальності [2, с. 120].

Визнання численних перспектив в епоху післяправди часто перетворюється на релятивізм, коли будь-яка думка вважається однаково справедливою, а межа між фактом і вигадкою розмивається – це породжує основу для обману, теорій змови та використання маніпуляцій. Інтернет-платформи, які за алгоритмами призначені охоплювати якнайбільшу аудиторію, працюють заради сенсацій, емоційного задоволення та підтверджувального упередження. Діпфейки, що наразі застосовуються в політичних цілях, дестабілізують факти, які традиційно базувалися на твердженні істини, тому епоха постправди заохочує переосмислення її суспільної ролі. Ганна Арендт зауважила, що істина є вкрай вразливою на політичній арені, адже часто не вистачає аргументативної гнучкості думки, тому нею можна легко маніпулювати. Але вона уточнила, що загальне прагнення до істини є необхідною умовою політичної свободи та змістовного дискурсу.

Як вже зазначалося раніше, стан постправди ставить серйозний виклик для традиційного погляду на істину, але й безсумнівно надає можливості для філософських інновацій. Сучасна філософія покликана

переосмислити та актуалізувати дискусії щодо проблематики істини способами, які відображають проблеми 21 століття. Шанси на переосмислення істини включають введення нової концептуальної рамки: напрацювання медіаграмотності – навички, що забезпечить спосіб захистити докази та факти, при цьому не знецінюючи складність і різноманіття людського досвіду. Не менш важливо формувати нові типи діалогічного пошуку істини. Замість того, щоб трактувати правду як набір тверджень, які слід виконувати, її можна розглядати як постійний процес дослідження. Мета полягає не лише в тому, щоб переконати, але й слухати, сумніватися та розвивати правдоподібну картину реальності, адже це не лише філософська, але й політична необхідність. Тут варто згадати тезу Ніцше: «Привабливість кожної конкретної теорії великою мірою полягає у тому, що її можна спростувати, і саме цим вона провокує обговорення» [1, с. 22].

Висновки. Правду потрібно переосмислювати не як щось абстрактне або ж статичне, а як процес практичний та етичний, який вплітається в самі комунікативні дії. Критичний реалізм поєднує визнання реальності, що існує незалежно від нас, з ідеєю того, що людське знання несе на собі відбиток інтерпретації. Разом з цим перспективи переосмислення правди передбачають плекання епістемічних чеснот, зокрема, критичного мислення, інтелектуальної смиренності й відповідального підходу до роботи з інформацією. Відтак, феномен постправди, хоч і створює суспільству відчутні проблеми, одночасно наштовхує на нові філософські роздуми.

ДЖЕРЕЛА

1. Ніцше, Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Пер. з нім. А. Онишко. – Львів: Літопис, 2002. – 320 с.
2. Ратніков, В. Когерентна концепція істини в сучасному гуманітарно-науковому знанні (До проблеми співвідношення природничо-наукового та гуманітарного знання). Гуманітарні візії. 2016, Т. 2, № 2, с. 117-123.
3. Теорія кореспондентності істини / О.М. Шепетяк // Практична філософія: український науковий журнал. – Київ, 2009. – № 2 (32) – с.192-196.
4. Філософія. Хрестоматія: Навч. посіб. / За ред. Дротянко Л. Г., Матюхіної О. А., Онопрієнко В. І. – К.: Вид-во Національного авіаційного університету, 2009. – 244 с.

ДЕРЖАВА ЯК МОРАЛЬНА СПІЛЬНОТА В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: АКСІОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ ТА ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ

Артем Говоруха, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Глобалізація — це величезний процес, що змішує економіку, культуру, політику, що дуже сильно перевертає наші цінності, свободи, справедливості чи ідентичності. Це викликає справжню ціннісну кризу: у багатих країнах, як США чи Європа, люди втрачають духовність та віру в невід'ємні права та цінності людини, а в бідніших, як Африка чи Азія, не знають, ким себе вважати, та страждають від кризи ідентичності.

Держава, історично була відповідальна за артикуляцію спільних цінностей через соціальний договір, але сьогодні вона втрачає суверенітет і аксіологічний вплив через домінування транснаціональних корпорацій (ТНК), таких як Nike чи Apple, та міжнародних організацій, таких як МВФ чи СОТ. Це призводить до фрагментації ціннісних систем, посилюючи напругу між універсалізмом і партикуляризмом, індивідуалізмом і колективізмом [1, 133].

Актуальність дослідження. Без переосмислення ролі держави як моральної спільноти ми не зможемо протистояти тиску глобалізації. Приклади, як Brexit чи політика Віктора Орбана в Угорщині, показують, до чого призводить втрата ціннісної єдності.

Мета. Метою моєї роботи є аналіз ціннісних викликів, яка несе глобалізація, та пошук шляхів відновлення ролі держави як моральної спільноти. Дослідження спирається на ідеї Лео Штрауса, який закликає відійти від описової філософії, Карла Шмітта з його концепцією «номосу» та Аласдера Макінтайра, який пропонує наративну етику для контролю над ТНК. Ця праця має на меті показати, як нормативна філософія може допомогти поєднати універсальні та локальні цінності.

Виклад основного матеріалу. Глобалізація породжує низку ціннісних конфліктів, які ускладнюють формування моральної спільноти державою.

По-перше, економічна уніфікація, яку просувають ТНК, замінює етичні принципи ринковими інтересами. Наприклад у США комерціалізація медицини обмежує доступ бідних верств до якісних послуг, що суперечить ідеї справедливості. У країнах периферії, таких як Бангладеш чи В'єтнам, ТНК використовують дешеву робочу силу, ігноруючи права людини, що породжує етичні дилеми [2, 159].

По-друге, культурна гомогенізація, спричинена впливом західних медіа Netflix, TikTok, загрожує локальним ідентичностям. У Китаї конфуціанські цінності витісняються комерціалізмом, що спричиняє духовну кризу. Глобальна культура формується через поширення комерціалізованих медіа-продуктів, що містять етос і цінності

корпоративного капіталізму і консюмеризму, визначених як «спосіб життя» і «шлях розвитку» [3, 81-82].

По-третє, втрата суверенітету через тиск міжнародних організацій обмежує автономію держав. Міжнародний валютний фонд, Світовий банк і Світова організація торгівлі перетворилися на глобальних гравців, які нав'язують свої правила національним державам, часто за рахунок соціальних стандартів і демократичних процедур [4, 78-79]. Наприклад, вимоги МВФ до Замбії щодо лібералізації економіки ускладнюють забезпечення соціальної справедливості.

У країнах центру це проявляється у духовній кризі, де свобода зводиться до споживацтва, а в країнах периферії — у кризі ідентичності, що провокує радикальні рухи, такі як ісламський тероризм чи антиглобалістські протести. Ці виклики вимагають переосмислення ролі держави як інституту, що об'єднує людей у моральну спільноту, здатну протистояти уніфікації глобалізації.

Лео Штраус у праці «Natural Right and History» критикує описову філософію, представлену Максом Вебером, представлену Максом Вебером, яка уникає ціннісних суджень. Така наука є інструментальною і не здатна розрізняти справедливі та несправедливі цілі [5, 4]. Штраус вважає, що втрата віри в об'єктивну істину породжує релятивізм, де мораль залежить від контексту. Глобалізація посилює це, ставлячи ринок вище цінностей. Він пропонує повернутися до класичної філософії, яка шукає «добре суспільство» і спирається на природне право.

Якщо Штраус пропонує повернутися до природного права або соціального договору, то Карл Шмітт знаходить цим ідеям ціннісне підґрунтя. Карл Шмітт у «The Concept of the Political» наголошує на аксіологічній природі політики, де держава формує ціннісну єдність через «номос» — просторовий порядок і розрізнення «друг-ворог» [6, 26]. Держава, що втратила аксіологічну базу, не може вирішувати питання безпеки та спільного блага. Шмітт пропонує захищати «номос», чітко визначаючи ціннісні пріоритети, що дозволяє протистояти глобалізації.

Об'єднавши та синтезувавши два підходи, Аласдер Макінтайр у «After Virtue» критикує ліберальний індивідуалізм і пропонує наративну етику, засновану на спільнотних традиціях. Глобалізація руйнує локальні наративи, залишаючи суспільство в стані «емотивізму» [7, 12]. Макінтайр пропонує створювати спільні наративи, тобто через спільну історію, культуру, соціальну структуру поведінки, які об'єднують громадян у моральну спільноту, відповідальну за дії ТНК, які діють як в середині суспільства так і на міжнародній арені, ТНК повинні відповідати цінностям спільноти, де вони засновані. Держава, може формувати ціннісні стандарти для ТНК через законодавство та суспільний діалог.

Поєднання ідей Штрауса, Шмітта та Макінтайра формує стратегію, яка визначає відхід від дескриптивного аналізу в політичній та соціальній

науці, тобто запровадження більш ціннісних суджень, які ставлять на меті визначити яким суспільство має бути. Шмітт — до «номосу», як первинна та метафізична основа єдності суспільства, водночас його показник самобутності та унікальності. Макінтайр — до етики наративів, не тільки для контролю над ТНК але й для укріплення ідентифікації народів та етносів, через спільну інтеграцію в процеси глобалізації з урахуванням унікальної історії, традиції, та культурних відмінностей. Реалізація включає реформування освіти, підтримку культурних ініціатив та зміцнення економічної незалежності.

Висновки. Глобалізація створює ціннісну кризу через економічну уніфікацію, культурну одноманітність і втрату суверенітету. Ідеї Штрауса, Шмітта та Макінтайра пропонують шлях до відновлення ролі держави як моральної спільноти. Штраус закликає повернутися до універсальних цінностей природного права, Шмітт — захищати «номос» як основу ціннісної єдності, Макінтайр — використовувати наративну етику для регулювання ТНК та більш відповідальнішого суспільства у процесі глобалізації. Міжкультурний діалог може допомогти поєднати глобальні та локальні цінності, забезпечуючи єдність суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Bauman, Zygmunt. Liquid Modernity. – Cambridge: Polity Press, 2000. – 228 p.
2. Klein, Naomi. No Logo: No Space, No Choice, No Jobs. – London: Flamingo, 2000. – 299 p.
3. Tomlinson, John. Globalization and Culture. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – 238 p.
4. Habermas, Jürgen. The Postnational Constellation: Political Essays / Translated, edited and with an introduction by Max Pensky. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001. – 190 p.
5. Strauss, Leo. Natural Right and History. – Chicago: The University of Chicago Press, 1965. – 326 p.
6. Schmitt, Carl. The Concept of the Political: Expanded Edition. – Chicago: The University of Chicago Press, 2007. – 126 p.
7. MacIntyre, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. – 3rd ed. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. – 286 p.
8. Appiah, Kwame Anthony. Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. – New York: W.W. Norton & Company, 2006. – 196 p.

ПОЛІТИЧНИЙ ЕРОС І МАГІЯ ВЛАДИ ДЖОРДАНО БРУНО

Даніїл Палій, магістр філософії, м. Київ

Актуальність проблеми дослідження. Навколо словосполуки «політичний ерос» існує не так багато джерельної бази та розуміння, але ним можна пояснити причини та вияви суб'єктивної політичної реальності. Тут, еросом ми позначаємо пристрасний потяг до політичної діяльності або політичних процесів кожного, кого веде ірраціональне відчуття любові, як-от патріотизм, революційні поштовхи чи вияв політичної волі та вибору. Ерос в політиці існує як особливе почуття прихильності та пристрасті до таких ідей і цінностей, що здатні вмотивувати політичного суб'єкта до активної участі в суспільному житті, боротьби за свої права та жертовності в політичних рухах. Однак, як і будь-яка інша форма пристрасті, політичний ерос часто виражається в пограничних формах і набуває ірраціонального та агресивного стану.

На меті висунута спроба обґрунтувати поняття еросу в сучасній психології влади та політичній реальності з візії ренесансного діяча Джордано Бруно.

У політичній філософії Джордано Бруно, ерос відіграє значне місце в індивідуальній і масовій психіці, не обмежуючись лише сексуальним потягом. У Бруно ерос – це космічна сила, що зв'язує все суще в єдине, рушійна сила творіння і прагнення до досконалості. Це імпетус, який пронизує як природу, так і суспільне життя, включно з політикою. Його концепція «магії влади» відповідає ідеї всепроникної сили еросу. Ерос для Бруно – рушійна енергія Всесвіту, сприяючи його постійному оновленню [2]. Ця енергія проявляється в усіх сферах життя, включно з політикою. Бруно пов'язує ерос зі свободою. Прагнення до досконалості, до єднання з божественним - це прояв свободи людського духу. Політична влада має сприяти цій свободі, а не обмежувати її. Бруно розглядає владу не як примус, а як спосіб магічної гармонізації суспільного життя. «Магія» в його розумінні – не містифікація, а мистецтво гармонізувати протиріччя і досягати згоди. Ерос – це ключовий інструмент цієї «магії», оскільки він сприяє створенню зв'язків і єдності між людьми [3, с. 161-164]. Бруно критикував системи влади, що ґрунтуються на примусі та контролі. Він вбачає в них придушення еросу і перешкоду для розвитку людства. Це пов'язано з його критикою церковної влади і папської монархії. Пантеїстичні погляди Бруно глибоко пов'язані з його розумінням еросу. Ерос, особливо божественний – це вираження вищої, найдієвішої енергії світу, яка пронизує все суще. Прагнення до єднання з божественним – це вищий прояв любові-еросу [2].

Критика Бруно церковної влади та його твердження космічної ролі еросу призвели до його переслідування та страти. Однак його філософські ідеї залишаються актуальними й досі впливають на розуміння політичної філософії та ролі еросу в суспільному житті. Його концепція «магії влади» пропонує альтернативний підхід до розуміння політики, що ґрунтується не

на примусі, а на гармонії та злагоді, які досягаються завдяки всепроникній силі еросу.

Магія звільняє пригноблених. Пригноблених не вульгарною поліцейською машиною, але цим же магічним дискурсом. Влада сама створює свою реальність, а не просто мешкає в ній як в «об'єктивній реальності». Мешкати в «об'єктивній реальності» властиво підвладним, але не людям влади. Влада тут виказує себе в якості колективного мага [1, p. 205]. Влада не більше, не менше як творить реальність для нижніх прошарків населення, коли сама живе в реальності дійсній, а підвладних погрузила в полярну реальність «об'єкт-суб'єкт».

У політичній культурі, ерос виявляє себе як сутність і двигун політичних почуттів, якими повсюдно насичена цивілізація через образи. Прояв політичної волі – то ж не просто емоції, то є сила й енергія, що є визначниками політичного життя: від виборів президента до тяжких політичних рішень влади в режимі «тут і зараз». Рух в бік інтенсивного інтересу і залученості у політичне життя провоковано вічним і непереможним почуттям еросу, що утворює реальний політичний стан. Люди з палким політичним еросом увірують у ті ідеали, які вони вибрали для себе святими – і ніякі інші не спроможні відхилити від визначеної ними парадигми існування. Нейро-лінгвістично запрограмовані персонажі (NPC) беруть найактивнішу участь у політичних дискусіях, голосують і навіть займаються політичною діяльністю, бо ж вони керовані сильним бажанням впливати на політичні процеси, а відтак – вони керовані еросом. Хоч їх ерос мотивує до вирішення завідомо нездійсненних цілей, власне, бажання зробити світ кращим, створити більш справедливе суспільство, захистити свої цінності або втілити сумнівні ідеали в дійсність, все ж, продиктувати політичну реальність вони не спроможні, але почуття еросу веде політикана до звершення необхідних йому соціальних дій. Відчуття можливості змінити світ на краще через політичну діяльність була міцнішим за стратегічні розрахунки й тактичне планування.

Глибоке почуття приналежності до певної ідеології або політичного руху охарактеризує чітко артикульованого «політикана», який вмотивований до соціально-політичної дії внутрішнім позовом душі, себто еросом. Якщо той відчуває сильну емоційну прихильність до своєї партії, ідеологів, символів і ритуалів – то його підсилив глибинний ерос. Усвідомлення політичного життя як значущої частини своєї ідентичності конституює ерос в психіці політичної особистості, що вже не здатна вірити бодай в щось, окрім запропонованого магом набору ідеалів. Політика, а саме внутрішні конфігурації політичного еросу визначають майже все: від способу життя, цінностей та стосунків з іншими людьми – до конфліктних станів, суспільного ладу та всенародних очікувань.

Цікаво, що використання сексуальної метафори для опису владних відносин у політиці має певний образотворчий вимір, так як політтехнологи

представляють своїх замовників як «сексуально привабливих» лідерів, для яких влада – об'єкт бажання, пристрасть, найвище благо. Мати і відчувати владу доставляє непомірної насолоди, до чого недостає навіть секс. Зрозуміло, що емоційна зарядженість стосунків між політиками та виборцями ґрунтується на потребах у домінуванні, підпорядкуванні, любові та визнанні. Ідеалістичне уявлення про політику як силу добра і справедливості вже не переконує ні в чому, особливо коли покладена віра в можливість інтегрувати власні, глибинні еротичні ідеали у суспільство, владу чи навіть державу.

Ідеологічні зумовленості, політичні афіліації, національні інстинкти, пристрасті та інтереси мають здебільшого еротичні засновки. Розуміємо, що ерос – не лише сила потягу та любові, а й ресурс політичної волі й мотивації. Варто оглянути будь-яку політичну діяльність саме через призму еросу, підозрюючи, що саме потяг до влади і прагнення до змін у суспільстві можна пояснити через такий психологічний аспект [6]. Ерос в трендових політичних дослідженнях розглядається не скільки як індивідуальне почуття, радше як колективне прагнення суспільства до ідеалів єдності, братерства, цільності й міцності в боротьбі. Поняття еросу невпинно набуває політичного виміру не тільки завдяки застосуванню психоаналізу до політичних процесів і явищ, а й політтехнологічній роботі по створенню переконливих політичних образів, яким маси в результаті мають повірити.

Технологічні здатності еросу поширюються на можливості конструювання та керування образами, втручаючись в глибинні структури психіки. Робота над власним еросом – то робота над уявленнями про реальність і над формуванням стильового іміджу – публічного обличчя, яке за потребами політичного становища формується за допомогою політтехнологічних засобів. Хто живиться політичними пристрастями – той керований еросом; кого переконав політичний образ – той потрапив під дію магії політики – світу перемінних образів та відчуттів [5, с. 20-21; 9, с. 56-57]. Навіть в разі умовної відсутності еротичних почуттів в політичній діяльності, підозрюємо, що і тоді ерос не полишає людину, позаяк ерос є частиною людської природи і входить до її складу як один з основних проявів життя. Якщо політичний лідер переслідує банальні цілі наживи і не є публічною особою – його еротична складова акцентована на внутрішній мотивації до набуття повноти, цілісності, а головне – задоволення. Політика є областю існування сексуальних емоцій та дискурс-наративів еросу.

Влада як фокус, трюк перед людьми, в якості метафори передбачає, що видима частина влади – це лише ілюзія, ретельно створений обман погляду, що приховує реальні механізми управління і контролю. Фокусник, маг, що долучений у політичну роботу, володіє чималим арсеналом до масової роботи. До прикладу, маг показує кілька варіантів, коли насправді результат вже заздалегідь визначений. Аналогічно, влада може пропонувати «вибір» між кількома кандидатами, політичними рішеннями

або ідеологіями, хоча реальна влада вже визначила, який результат буде найкращим для неї. Фокусник відволікає глядачів від своїх маніпуляцій яскравими жестами або несподіваними діями. У політиці це можуть бути гучні заяви, скандали, війни або економічні кризи, що відволікають увагу від справжніх проблем і приховують справжні наміри можновладців. Фокусник використовує певні жести, реквізит і слова, створюючи атмосферу таємниці та чаклунства. Влада використовує символічний арсенал (прапори, гімни, ритуали, певні кольори та форми), не скільки для розрізнення та маркування, а радше з метою виклику емоційного відгуку у населення і підтримувати ілюзії легітимності та сили. Фокусник може розповідати історії про свою винятковість і силу. Аналогічно, влада створює міфи про свою невід'ємну роль, мудрість правителів і необхідність підпорядкування. Це зміцнює віру в її легітимність і обмежує критичний огляд становища. Фокусник керує тим, що бачать глядачі. Влада робить те саме, контролюючи ЗМІ, освіту, доступ до інформації, щоб формувати громадську думку і підтримувати свою владу. Цей механізм добре описаний учнем Мірчи Еліаде – Йоаном Куліану [7; 8].

Важливо розуміти, що ця метафора не означає, що вся влада – обов'язково обман, але вона підкреслює, що вміле використання пропаганди, маніпулювання та контролю інформації створює враження сили та легітимності там, де їх немає або вони обмежені.

Як висновок свідчимо, що національний політичний ерос утворюється як сукупність соціальних і політичних відносин, пов'язаних із політичними інститутами, процесами та явищами у просторі конкретної нації або держави. Нація не утворює ерос - вона йому інерційно слідує. Ерос відображає пристрасть, емоції та потяг, яким слідують політичні лідери та чернь, щоби впливати на поведінку, психіку і суспільні рішення. Національний політичний ерос існує у формах патріотизму, націоналізму, вольової політичної активності, і найбільш виказує себе у конфліктах, боротьбі за владу і вплив на соціальну реальність. Ніцшеанська воля до влади у сучасному світі – не банальне бажання домінувати над іншими людьми, а прагнення до панування в усьому просторі політичного еросу нації та держави, здобувши повну цілісність з собою, простором політичного, та з ідеєю, з яка так полюбилася душі. Ерос в політиці - то кохання людей з ідеями, системами та політиками; це рольова гра на арені протистоянь; це єднання вигідних союзів і їх розірвання; це життя наперекір розумному розрахунку; це любов там, де її не очікують. Ерос в політиці є не що інше для політичного стану епохи модерну та постмодерну як спосіб і засіб виживання нації через боротьбу за ідеали її духу з силами ворожих їй систем цінностей.

Любов і ненависть в еротичній політиці існують як змінні стани еросу в політичній психіці мас. То ж задля підживлення дискурсу еросу, влада (свідомо чи ні) застосовує чимало технологій в утриманні контролю уваги,

щирої любові та історичної реалізації народу, яким володарюють. Еротична складова політичної реальності проявляється не тільки засобами політтехнології як такої; вона має цивілізаційне значення: Поняття «еросу» набагато ширше за поняття любові – воно включає ненависть між людьми різної статі в гендерній політиці, під час їхніх політичних зіткнень за владу над суспільством. Лідери справно ототожнюють себе зі своїм народом саме тому що вони його «люблять до нестями». Люблять його увагу до себе, його гроші й блага, та мати владу заради влади. Саме це досить добре розумів ренесансний практичний маг Джордано Бруно.

ДЖЕРЕЛА

1. Culianu I. P. Eros and Magic in the Renaissance, 1484. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 271 p.
2. Giordano Bruno // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2018. URL: https://plato.stanford.edu/entries/bruno/
3. Берегова Г. Гілозоїстична онтологія Джордано Бруно Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. 2012. Вип. 602-603. С. 161-166.
4. Карабльова О. Осмислення еросу в культурному контексті та сучасній критиці Теоретичні й прикладні проблеми сучасної філології. 2015. Вип. 1. С. 239-245.
5. Клочков І. В. Umbris idearum і метафізика безкінечного Дж. Бруно Мультиверсум. Філософський альманах. 2015. Вип. 7-8. С. 16- 25.
6. Маркузе, Г. Структура інстинктів і суспільство: філос. дослідж. вчення Зигмунда Фройда; пер. О. Юдін. К. : Ніка-Центр, 2010. 248 с.
7. Палій Д. В. Древо гнозису: гностичний дуалізм у релігієзнавчих дослідженнях Йоана Куліану : Київські філософські студії-2023 : Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 19 травня 2023 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р.О. Додонова. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2023. С. 323-327.
8. Палій Д. В. Сучасні трансформації наукового аналізу магії еросу в дослідженнях Йоана Куліану: Київські філософські студії-2024 : Матеріали VII Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 17 травня 2024 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. О.В. Горбаня. Київ: Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, 2024. С. 221-226.
9. Петрушенко О. Утопія і магія: ракурси співвідношення. Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія, 2014. № 726-727. С. 56-60.
10. Туренко В. Е. Концепт любові як еросу в «Евдемовій етиці» Аристотеля Політологічний вісник. 2013. Вип. 71. С. 97–107.

ФЕНОМЕН ДЕРЖАВИ В ТВОРЧОСТІ ДЖ.ЛОККА В КОНТЕКСТІ РОБОТИ «ДВА ТРАКТАТИ ПРО ПРАВЛІННЯ»

Олександр Гашицький, студент спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У статті досліджуються проблеми державотворення, становлення політичного суспільства, особливостей функціонування та деструктивних чинників державного устрою в творчості Дж. Лока в контексті роботи «Два трактати про правління».

Мета статті – проаналізувати основні принципи теорії держави Дж. Лока, з метою систематизації та осмислення підходів автора до формування політичної влади і державного устрою.

Природний стан, або ж стан природи — поняття, з якого виходить будь-яке суспільство. Лок вважав, що цей стан притаманний людям від природи, у ньому вони мають повну свободу дій та керують собою та своїм майном, як вони вважають краще. Закон природи осягається розумом, який, своєю чергою, керує станом природи, і зобов'язує кожну людину підтримувати лад. У цьому стані, людина має право карати злочинців — порушників закону природи. [2, 133-131]

Люди залишаються у стані природи до тих пір, поки самі не вийдуть з нього, шляхом добровільної згоди, щодо створення свого нового політичного цілого.

Стан війни – це стан ворожнечі та руйнувань, що є протилежним стану природи. Бажання уникнути цього стану війни є основною причиною утворення суспільства та відмови від стану природи.

Кожна особа володіє певним майном, на яке виключно вона має законні права – ніхто інший не може претендувати на нього.

Політичне суспільство не може виникнути або існувати без системи захисту власності та відповідного покарання за злочини. Воно можливе лише тоді, коли кожен член відмовляється від власної виконавчої влади, передаючи її до рук суспільства, що гарантує звернення по захист до створених ним законів.

У стані природи людина має дві форми влади. Перша полягає у здатності діяти на власний розсуд задля самозбереження та захисту інших, що свідчить про існування загального природного закону. Друга форма — це право застосовувати покарання за порушення цього закону. Проте, при вступі до політичного суспільства людина добровільно відмовляється від обох цих форм, передаючи їх до законодавчої та виконавчої влади відповідно.

При цьому суспільна влада чи законодавча система не може виходити за межі забезпечення загального блага, адже всі її дії спрямовані на встановлення миру, безпеки та суспільного добробуту.

Першорядним позитивним законом усіх політичних спільнот є створення законодавчої влади. Законодавча влада є не лише найвищим органом керування спільнотою, а також священною і незмінною в руках тих, кому її надала спільнота. Закон виступає як згода суспільства.

Оскільки закони вимагають постійного контролю за їх виконанням, виникає потреба у виконавчій та федеративній владі, які мають різний характер: перша забезпечує реалізацію внутрішніх законів, а друга відповідає за зовнішню безпеку та інтереси суспільства на міжнародній арені. [2, 207-208]

Вибори або скликання законодавчого органу належать народові, та якщо громадськість спостерігає, що законодавчий орган порушує довіру, народ як вища сила має право усунути або замінити його.

Деспотична влада – це форма влади, що є безмежною та абсолютною, коли одна особа має змогу за власним розсудом позбавити іншого життя. Такий тип керування не випливає з природних законів, а виникає внаслідок відмови від розуму. [2, 222]

Деспотична влада частіше набуває своєї форми внаслідок завоювання. За умов справедливої війни завойовник здобуває абсолютну владу над тими, хто особисто воював проти нього, а також право вимагати компенсацію збитків і воєнних витрат із їхньої праці та майна — не обтяжуючи при цьому прав інших. Водночас він не має жодних повноважень над тими, хто не брав участі у військових діях, над неповнолітніми дітьми полонених чи над їхнім майном, і такі обмеження не можуть перейти до його спадкоємців.

Щодо узурпації, Лок зазначив, що узурпатор ніколи не може вважатися законним представником, адже узурпація – це коли хтось привласнює те, що належить іншому за правом. Сама по собі узурпація означає зміну осіб, які здійснюють владу, а не зміну основних принципів чи форм управління. Якщо узурпатор виходить за межі повноважень, які належать легітимним державцям чи правителям, це фактично переходить у тиранію – це використання влади поза межами права, на що ніхто не має дозволу. Тиранія настає там, де закінчуються правові норми, особливо коли їх порушення завдає шкоди людині.

Політичне суспільство може розпастися через зовнішні або внутрішні проблеми. Зовнішня проблема — поразка у війні, тобто, завоювання держави ворогом. Внутрішні проблеми — коли змінюється, розпадається або втрачає довіру законодавчий орган.

Негативне втручання у природні права людини чи підрив довіри народу з боку влади неминуче призводить до втрати її легітимності, відновлення природного стану та переходу прав влади назад до народу, що має право формувати нову політичну основу.

У висновку, центральну роль у філософському обґрунтуванні політичної влади Дж. Лока відіграють поняття природного стану й стану

війни. Бажання уникнути стану війни та забезпечити стабільність і безпеку стає причиною укладання людьми суспільного договору. Політичне суспільство виникає виключно на основі добровільної згоди вільних осіб об'єднатися з метою забезпечення збереження власності, безпеки та справедливості. Для ефективного функціонування суспільства необхідні законодавча, виконавча й федеративна влади. Деспотична влада виникає з порушення природного закону. Правитель, який перевищує свої повноваження або порушує суспільну довіру, стає ворогом народу, і громадяни мають право на спротив та, при потребі, формування нової політичної основи.

ДЖЕРЕЛА

1. Гусєв В. І. Ідея свободи у філософії Д. Лока. Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство. 2001. № 19, С. 34 - 41. URL: https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/dab5dbec-a58c-4fa2-b012-f1db820aec29/content
2. Лок Дж. Два трактати про врядування : монографія Київ : Основи, 2001. 265 с.
3. Олійник Ю. В. Концепція моделі системи стримувань і противаг у політико-правових вченнях Джона Лока. Науковий вісник Ужгородського університету: Право. 2023. № 79, С. 89 - 95. URL: http://visnyk-pravo.uzhnu.edu.ua/article/view/288581/282229
4. Подковенко, Т. Концепція лібералізму Джона. Актуальні проблеми правознавства. 2022. № 1, С. 12 - 17. URL: http://dspace.wunu.edu.ua/bitstream/316497/47647/1/%d0%9f%d0%be%d0%b4%d0%ba%d0%be%d0%b2%d0%b5%d0%bd%d0%ba%d0%be.PDF

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРОБЛЕМИ «ВІЧНОГО МИРУ» КАНТА

Тимофій Скарженюк, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У сучасному світі питання конфлікту між війною та миром набув великої тяжкості. Військові конфлікти, включаючи російсько-Українську війну, змушені зрозуміти важливість миру, охоплення та умов, якими вона може бути. Незважаючи на філософські спроби реалізувати можливість стабільного співіснування в людстві (особливо Кант та Шмітта), практична реалізація цих ідей залишається проблемою.

Мета дослідження. Аналіз філософських концепцій війни та миру порівнює їх із сучасними геополітичними реаліями, зокрема війнами в Україні, виявляючи способи, якими можна досягти стабільного миру за допомогою міжурядової співпраці, моральної обізнаності та політичної відповідальності.

Виклад основного матеріалу. Протистояння війни і миру є одним із ключових питань світу наших попередників та нашої сучасності. У вирі військових конфліктів проблематика цього протистояння набуває нового осмислення. Війна – це руйнування, біль, та нові глобальні катаклізми та проблеми. Мир – це стабільність, взаємоповага, взаєморозуміння та взаємовигода.

Варто зазначити, ідеї німецького класика Іммануїла Канта, який поставив питання важливості миру. Кант наголошував, що природа, так чи інакше, приведе людей до вічного миру. Цей мир Кант вбачав у глобалізованому світі, що буде повністю підпорядковуватись закону, де люди зможуть без проблем перетинати кордони держав, повністю забувши в історичному та об'єктивному контексті таке поняття, як «зброя» і загалом розуміти, що Земля - це дім кожного з нас. Проте основний виклад у роботі Канта все ж націлений на людське розуміння та мораль, коли громадське суспільство буде розуміти власні дії та їх важливість у стабільному співіснуванні [1,с. 108-196(p.108-196)].

Також варто згадати ідеї Карла Шмітта, який наголошував, що співіснування людства можливе виключно у консервативності кожної держави. Мислитель не був прихильником війни, навпаки, за допомогою своєї концепції сильної держави він хотів поставити під сумнів амбіції кожної країни, що схоче напасти на сильну. На відмінну від Канта, Шмітт вважає, що закон не є основним проявом безпеки, для нього цим проявом є саме держава. Тому державою, на думку філософа, повинні керувати виключно ті люди, що зможуть в момент критичних ситуацій протистояти їм не в залежності від думки народу або закону [2, с. 66-90]. Але ідеї Карла Шмітта, так чи інакше не є можливими цілковито, оскільки навіть у сучасному світі такі сильні ядерні країни, як Індія та Пакистан, не змогли вберегти міжособовий мир, тепер початок військових конфліктів загрожує не тільки країнам Азії, а й цілком усьому людському світові.

У статті OECD. How's Life? 2020: Measuring Well-being можна побачити як федеративні країни та країни з демократичними або ж республіканськими устроями (на використанні яких наголошував Кант) є набагато придатнішими для життя, ніж країни, що мають більш консервативні та тоталітарні підходи до політики та економіки [3, с. 18-52]

Також важливою та несправедливою подією у сучасній історії західного та європейського світу є Російсько-українська війна. Що буквально показує саму структуру війни та її жахи, що вона несе з собою. Країна агресор порушила життя багатьох сімей, міст та сіл суверенної

держави і продовжує чинити насильницькі злочини. Є доволі нагальне питання, чи зможу Україна пробачити ці злочини та смерті ? Чи можна буде тут знайти людяність та мораль ? [4, с. 98-107]

У своїй статті Ярослав Ігорович Пасько робить доволі чітке порівняння глобалізованих ідей Канта, що націлені на мир, та ідеї російських діячів у яких ці ідеї викликали певне обурення. Пан Пасько доволі чітко показує розмежування російської та європейської культури та політики. Показуючи на історичних прикладах насильницький бік країни агресора. Наприклад, доволі чітко це демонструє особистість та праці М. Данилевського, що присутні у статті. Саме в них перебуває певна імперськість російської федерації, що залишається протягом багатьох століть [5, с. 42-50].

Це невеликий доказ та прояв того, що російська культура не змінюється протягом багатьох століть. Єдиним, що може спинити агресію чи поставити її під сумнів, це союзи. Таким самим союзом може бути концепція Юрія липи, про Балто-Чорноморський союз в якому Україна відіграє одну з ключових ролей, що повинен обмежити в діях Росію та згуртувати між собою країни Європи [6, с. 9-35 с.89-91 с.74-88]. Також вічними та непохитними залишаються ідеї Канта, що досі є актуальними у створенні миру. Важливо об'єднатись навколо поставлених проблем людства, та зупинити війни та військові конфлікти назавжди, заради створення позитивного та стабільного співіснування держав та людей.

Висновки. Підсумовуючи це, ми можемо зробити висновок, що питання конфлікту між війною та миром пов'язане як з філософією, так і з справжніми політичними аспектами. Іммануель Кант, який вірив у здобуття потенціалу досягти вічного миру через мораль, закон та глобальну єдність, все ще натхненний демократичним суспільством. Натомість Карл Шмідт наголосив на силі держави як гарантії безпеки, що відображається в сучасних конфліктах. Російсько-українська війна наочно демонструє трагедію збройного конфлікту та необхідність загальної стійкості до нападів. У цьому контексті важливо згадати роль міжнародних профспілок та співпраці, таких як ідея концепції чорношкірих людей запобігти конфлікту. Тому стабільне майбутнє для людства побудоване лише для людства через союз ідей миру, взаємної поваги та справедливості.

ДЖЕРЕЛА

1. Кант І. До вічного миру: філософський ескіз / І. Кант ; пер. з нім. М. Кемпбелл Сміт ; передм. проф. Латта. — Лондон : George Allen & Unwin Ltd. ; Нью-Йорк : The Macmillan Company, 1903. — 203 с. — URL: https://www.gutenberg.org/files/50922/50922-h/50922-h.htm.

2. Шумський Л. М. Концептуалізація правової держави у політичній теорії Карла Шмітта : дис. на здобуття наук. ступеня канд.

політич. наук : спец. 23.00.01 – Теорія та історія політичної науки / Л. М. Шумський ; Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2018. – 199 с.

3. OECD. How's Life? 2020: Measuring Well-being. — OECD Publishing, 2020.

4. Березовенко С. В. Російсько-українська війна в українському політичному дискурсі / С. В. Березовенко // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. — 2021. — №6. — С. 63–79. — Режим доступу: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2021/11/5_Berezovenko.pdf.

5. Пасько Я. . (2024). Війна Україні: сила європейських цінностей проти політики насильства. "Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, 4(63). https://doi.org/10.21564/2663-5704.63.315203

6. Липа Ю. Чорноморська доктрина. — Київ: Diasporiana, 2020. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/21865/file.pdf

ДЕРЖАВОТВОРЧА СПРЯМОВАНІСТЬ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Вікторія Рогуль, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У сучасних умовах глобальних криз і воєнних конфліктів особливої актуальності набуває дослідження філософських засад державотворення. Соціальна філософія як галузь філософського знання відіграє ключову роль у формуванні світоглядних орієнтирів, які спрямовують суспільство до організації життєздатної, справедливої та суверенної держави. Особливо важливо пам’ятати та враховувати ключові моменти формування сучасного парламенту, державних посад та перехід від авторитаризму до демократії.

Метою даного дослідження є аналіз державотворчої функції соціальної філософії в період Нового часу та сучасності. Це дослідження є крізь призму історичного досвіду, а також осмислення в її вплив на соціокультурний контекст. [1, 165]

Основна увага у дослідженні приділяється вивченню особливостей державотворчої орієнтації соціальної філософії Нового часу. Це період протяжністю приблизно у півтора століття, який вирізняється інтелектуальною насиченістю, широтою порушених питань і високим рівнем теоретичного опрацювання тем, що стосуються суспільного і політичного устрою. Розвиток соціальної філософії стає можливим завдяки утвердженню в свідомості мислителів Нового часу ідеї про те, що приватна власність і свобода є невід’ємними, природними правами. Одним із

головних підсумків цього мислення стала поява теорії суспільного договору - концепції, яка передувала виникненню ідей громадянського суспільства та правової держави. Саме ця теорія стала фундаментом для модерного розуміння держави як інституції, що ґрунтується на взаємній згоді та зобов'язаннях між індивідами. [1, 165]

Філософські ідеї Нового часу стали підґрунтям для виникнення нових соціально-політичних орієнтирів, які суттєво вплинули на подальший розвиток державних інституцій і політичних теорій у майбутньому. Нове осмислення ролі особливості, суспільства і держави відіграло ключову роль у поступовому переході від застарілих феодальних форм правління до нових моделей влади, в основі яких лежали принципи прав людини, громадянської рівності та побудови громадянського суспільства. [1, 166]

Соціально-політичні умови того періоду висунули перед філософами нові виклики, для вирішення яких було необхідно застосовувати не лише абстрактні міркування, а й інструменти наукового аналізу. Це спряло формуванню прикладного характеру соціально-філософської думки. Однією з найактуальніших тем стала потреба у створенні такої моделі держави, яка б відповідала запитам нових суспільних прошарків - передусім представників буржуазії, підприємців, фінансистів і торгівців, чия економічна роль у суспільстві постійно зростала. [1, 166]

Формування новітніх держав на території Європи часто супроводжувалося насильницькими подіями. Це пояснюється тим, що нові соціальні прошарки прагнули здобути владу, тоді як старі еліти намагалися будь-що її утримати. У зв'язку з цим відбулося ґрунтовне переосмислення різних аспектів людського буття. З падінням феодально-абсолютистського ладу змінювалося ставлення до релігії, церкви, культурних цінностей, сімейних норм, моральних приписів, а також до родових і спадкових привілеїв. Суспільство дедалі більше занурювалося в атмосферу напруженості та конфліктів, що виливалося в постійні соціальні протистояння й революційні зрушення. Причиною цього стала наростаюча сила нових суспільних тенденцій, які витісняли слабнучі старі порядки. [1, 167]

Попри всі суперечності, заслугою філософів Нового часу залишається спроба обґрунтувати новий суспільний лад, у якому ключовими цінностями виступають свобода особистості, правова держава, захист приватної власності. Ідеї про природні права людини, її рівність від народження та непорушність особистої свободи стали фундаментом для подальших філософських розвідок, зокрема в працях Іммануїла Канта й Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, де поступово формувалася концепція громадянського суспільства. [1, 197]

Отже, соціальна філософія Нового часу відіграла ключову роль у становленні сучасного уявлення про суспільство. Незважаючи на певну

відірваність теоретичних моделей від реальних соціальних процесів і обмежене розуміння ролі народних мас, мислителі цієї доби заклали інтелектуальні основи для подальшого розвитку гуманістичних, правових і політичних концепцій, які стали невід'ємною частиною європейської культурної спадщини. [1, 199].

ДЖЕРЕЛА

1. Губерський Л.В., Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Київ : КНУТШ ; Ін-т соціології НАНУ ; Ін-т вищої освіти України. 202. 578 с.

НАЦІОТВОРЕННЯ ЯК ПІДҐРУНТЯ СОЦІАЛЬНОЇ СВОБОДИ, СУВЕРЕНІТЕТУ І СПРАВЕДЛИВОСТІ

Євгеній Снопок, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У сучасному світі спостерігається активізація сепаратистських рухів, що часто легітимізують свої вимоги через ідеї націоналізму. Це зумовлює необхідність філософського осмислення націоналізму як доктрини, що формує підстави для політичного самовизначення та відокремлення. Особливої актуальності ця проблема набуває в умовах глобалізації, трансформації форм державності та наростання інформаційно-етнічних конфліктів.

Мета дослідження. Проаналізувати націоналізм як філософське підґрунтя сепаратистських рухів у контексті концепцій свободи, суверенітету та справедливості, з урахуванням глобалізаційних викликів та етичних дилем сучасності. Філософський аналіз взаємозв'язку між націоналістичними ідеями та сепаратистськими рухами через призму концепцій свободи, суверенітету та справедливості, а також виявлення перспектив трансформації націоналістичних ідей в умовах глобалізованого світу.

Об'єкт і предмет. Об'єктом дослідження є націоналізм як політико-філософська доктрина та його вплив на сепаратистські рухи. Предметом - філософські концепції свободи, суверенітету та справедливості в контексті національного самовизначення.

Націоналізм як політико-філософська доктрина має глибоке коріння в історії політичної думки та відображає прагнення спільнот до самовизначення, збереження культурної ідентичності та політичного суверенітету. У широкому розумінні, націоналізм постає як ідеологія та соціально-політичний рух, що ґрунтується на визнанні нації основною формою суспільної єдності та первинним суб'єктом державотворення. Філософське осмислення націоналізму дозволяє зрозуміти його сутність як

складного феномену, що виникає на перетині етнічних, культурних, економічних та політичних процесів. Формування націоналізму як цілісної доктрини відбувалося протягом XVIII-XIX століть у контексті великих соціально-політичних трансформацій європейського суспільства, передусім - Великої французької революції та промислової революції в Англії [9, с. 4]. Ці процеси зумовили перехід від традиційного аграрного суспільства до індустріального, що супроводжувався руйнуванням станово-феодальних відносин, секуляризацією, урбанізацією та демократизацією політичного життя. Саме в цих умовах виникла потреба в новій формі суспільної ідентичності та легітимації політичної влади, яку й запропонував націоналізм.

Філатов Б.А. зазначає, що націоналізм виникає як відповідь на кризу традиційних форм соціальної організації та потребу в нових принципах державного устрою. На противагу монархічному принципу легітимації влади, що спирався на божественне право та династичне спадкування, націоналізм утверджував ідею народного суверенітету та національної держави як форми політичної організації, що відповідає природним правам народів на самовизначення. Націоналізм виник як реакція на занепад традиційних форм соціальної організації, пропонуючи нові засади державного устрою.

З філософської точки зору, націоналізм можна розглядати як специфічну форму колективної самосвідомості, що передбачає ототожнення індивіда з певною спільнотою на основі спільної історії, мови, культури та території.

Етапи формування націоналізму як доктрини відображають складний процес історичного розвитку національної ідеї. Першим етапом було формування культурного націоналізму, що зосереджувався на питаннях мови, літератури, фольклору та історичної пам'яті народу. На цьому етапі націоналізм мав переважно інтелектуальний характер і був справою вузького кола освічених осіб - письменників, філологів, істориків, що прагнули відродити або сформувати національну культуру. Згодом культурний націоналізм переріс у політичний, що вимагав для кожної нації права на створення власної держави або хоча б автономії у складі більших державних утворень. Цей етап характеризувався формуванням масових національних рухів, виникненням політичних партій національного спрямування та загостренням боротьби за національне визволення поневолених народів, особливо в контексті розпаду великих імперій після Першої світової війни.

Еволюція націоналізму протягом XX століття позначена впливом двох світових воєн, деколонізації, холодної війни та глобалізації [4, с. 143]. Запорожченко Р.О. підкреслює, що хоча після Другої світової війни радикальні форми націоналізму були дискредитовані, національна ідея залишилася одним із головних чинників політичної мобілізації, особливо в

контексті антиколоніальної боротьби та національно-визвольних рухів у країнах «третього світу». Сучасний етап розвитку націоналізму характеризується його адаптацією до умов глобалізації та пошуком нових форм національної ідентичності в постіндустріальному інформаційному суспільстві.

Таким чином, націоналізм як політико-філософська доктрина становить складний і багатовимірний феномен, що виник у конкретних історичних умовах, але продовжує відігравати значну роль у сучасному політичному житті

Співвідношення понять «націоналізм», «сепаратизм» та «самовизначення» є одним із центральних питань сучасної політичної філософії, що має не лише теоретичне, а й практичне значення в контексті численних конфліктів та політичних процесів сучасності. Ці поняття, хоча й тісно пов'язані між собою, відображають різні аспекти складного комплексу явищ, пов'язаних з національною ідентичністю, державністю та політичним устроєм суспільства. Націоналізм як доктрина розглядає націю як основну форму соціальної організації, що має право на політичне самовизначення та державний суверенітет [8, с. 48]. Рудакевич О.М. зазначає, що націоналізм визначає націю як джерело політичної влади та легітимності, що виражається у вимозі, щоб кожна нація мала власну державу, або принаймні значну автономію в рамках багатонаціональних державних утворень.

Сепаратизм, своєю чергою, визначається як політичний рух, спрямований на відокремлення певної території та її населення від існуючої держави з метою створення нової незалежної держави або приєднання до іншої держави. Шаран О.В. підкреслює, що сепаратизм є специфічною формою політичної діяльності, що передбачає прагнення до територіального відокремлення та державного суверенітету. Сепаратизм характеризується як політичний рух, основною метою якого є відокремлення певної території разом з її населенням від існуючої держави. Цей процес може розвиватися у двох напрямках - створення нової незалежної держави або приєднання до іншої держави. Як специфічна форма політичної діяльності, сепаратизм зосереджується на прагненні досягти територіального відокремлення та встановити державний суверенітет. Такі рухи зазвичай формуються на основі етнічних, релігійних, мовних чи історичних особливостей певної спільноти, яка відчуває свою відмінність від решти населення держави. Сепаратистські настрої посилюються, коли група вважає, що існуюча держава не забезпечує належного захисту її інтересів, прав чи культурної самобутності. Сепаратизм часто супроводжується складними політичними та соціальними процесами, що можуть призводити до напруження у відносинах з центральною владою.

Сепаратизм спричиняє конфлікт між колективним правом на самовизначення та принципом територіальної цілісності. У контексті філософії це ставить питання про межі моральної легітимності таких дій, особливо у випадках втручання зовнішніх сил або маніпуляцій ідентичністю. Співвідношення націоналізму та сепаратизму є складним і неоднозначним [10, с. 36]. Мосора М.А. зазначає, що не всі форми націоналізму обов'язково призводять до сепаратизму, оскільки націоналістичні рухи можуть прагнути до національного самовизначення в різних формах, не обов'язково пов'язаних з територіальним відокремленням. Зокрема, національні рухи можуть боротися за культурну або політичну автономію, федералізацію держави або інші форми неповного суверенітету.

Етнічний націоналізм має потужніший потенціал для виникнення та розвитку сепаратистських рухів через свій наголос на етнокультурній однорідності та переконанні в природному праві кожного народу на власну державу. Такий підхід створює концептуальну основу для вимог територіального відокремлення етнічних спільнот, які відчувають свою відмінність від державотворчої нації. Натомість громадянський націоналізм демонструє меншу схильність до підтримки сепаратизму, оскільки підкреслює політичну єдність усіх громадян держави незалежно від їхнього етнічного походження. Цей тип націоналізму зосереджується на формуванні спільних громадянських цінностей та інституцій, які можуть інтегрувати різні етнічні групи в єдину політичну спільноту, тим самим знижуючи привабливість сепаратистських ідей.

Ідея свободи як фундаментальна філософська категорія становить невід'ємну основу націоналістичних рухів, що прагнуть до самовизначення та незалежності. Філософське осмислення свободи в контексті націоналізму передбачає розуміння її як можливості нації самостійно визначати свій шлях розвитку, реалізовувати власні цінності та будувати своє майбутнє незалежно від зовнішніх впливів.

Свобода в дискурсі націоналістичних рухів набуває особливого значення як прагнення звільнитися від панування інших держав чи народів. Це поняття трактується як можливість створення власної держави, розвитку власної культури, мови, традицій без обмежень і заборон з боку інших політичних суб'єктів. У цьому контексті свобода розглядається як необхідна умова існування нації як такої, її повноцінного розвитку та реалізації національної ідентичності [7, с. 78].

Трактування свободи в різних типах націоналізму:

Тип націоналізму	Трактування свободи	Основна ціль	Ставлення до індивідуальної свободи
Громадянський	Політична свобода в межах	Побудова нації-держави	Гарантія індивідуальних

	національної держави		прав у межах суспільного договору
Етнічний	Свобода етнокультурної самореалізації	Збереження етнічної ідентичності	Підпорядкування інтересам етнічної групи
Ліберальний	Поєднання національної та індивідуальної свободи	Створення демократичної національної держави	Пріоритет індивідуальних прав
Інтегральний	Безумовна свобода нації від зовнішніх впливів	Створення сильної моноетнічної держави	Обмеження в ім'я національних інтересів
Культурний	Свобода культурного самовираження	Збереження національної культури	Відносна автономія в культурній сфері

Філософське осмислення свободи в контексті сепаратистських рухів часто апелює до ідеї природного права нації на самовизначення. Це право розглядається як фундаментальне, невід'ємне та таке, що передує будь-яким позитивним законам. Таке трактування надає ідеї свободи нації сакрального характеру, що виправдовує будь-які засоби боротьби за національне звільнення, включаючи збройні форми опору. У сучасному філософському дискурсі ідея національної свободи переосмислюється в контексті глобалізаційних процесів та кризи національної держави.

Ідея свободи в контексті сепаратистських рухів набуває конкретно-історичного характеру, відображаючи специфіку національно-визвольної боротьби різних народів. Однак за всього різноманіття форм і проявів націоналістичних рухів, свобода залишається їхнім спільним знаменником, філософською основою, що надає легітимності їхнім вимогам та обґрунтовує право на самовизначення. Саме тому розуміння філософського змісту ідеї свободи є необхідною умовою для аналізу сепаратистських рухів та прогнозування їхнього розвитку в сучасному світі [6, с. 78].

Націоналізм як ідеологія продовжує відігравати значну роль у політичному житті, особливо в умовах глобальних трансформацій. Глибоке філософське осмислення його засад дає змогу не лише зрозуміти витоки сучасних сепаратистських рухів, але й запропонувати етичні підходи до їх подолання або переосмислення в конструктивному ключі.

ДЖЕРЕЛА:

1. Філатов Б.А. Націоналізм і сепаратизм: сучасні концепції. - К., 66.

2. Козловець М.А. Теорія нації та націоналізму. - Вінниця, 618.
3. Шаран О.В. Сепаратизм: політичний та правовий дискурс. - Харків, 622.
4. Запорожченко Р.О. Глобалізація та національна ідентичність. - Львів, 621.
5. Очковський В.Ю. Інформаційні технології в політичних процесах. - Одеса, 66.
6. Куц Г. М., та ін. Ідеологічні імперативи політичної культури у контексті формування соціальної ідентичності. 617.
7. Васильчук Є. О. Молодіжний політичний радикалізм та екстремізм у сучасній Україні: дис. 2016.
8. Рудакевич О. М. Націоналогічні засади модернізації українського суспільства. Київ: видавництво Політія, 2020.
9. Собчук О. Типи націоналізму в ідеології політичних партій країн ЄС. 2020.
10. Мосора М. А. Сепаратизм як інституціоналізована політична практика: виклики для Європейського Союзу і України.

МОРАЛЬНІ ВИМІРИ ФЕНОМЕНУ САМОТНОСТІ ЯК ПРОБЛЕМИ БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ

Яна Фіх, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Сучасні наукові дослідження феномену самотності здебільшого проводяться в межах психології, соціології та літературознавчої критики. Однак ці підходи зосереджуються переважно на конкретних проявах цього складного явища, залишаючи поза увагою його глибинну природу та фундаментальний філософсько-антропологічний зміст, прихований за зовнішніми емпіричними виявами.

Зокрема, увага приділяється концепціям представників екзистенціалізму, філософії життя, феноменології та психодинамічної теорії, серед яких К. Ясперс, М. Бердяєв, М. Бубер, М. Гайдеґґер і Е. Левінас.

Особливий інтерес до проблеми самотності в філософській думці спостерігався в середині XIX – XX століття, проте тема не втратила своєї актуальності. Це підтверджують сучасні дослідження, які прагнуть заповнити прогалини, що залишилися після класичних філософських пошуків.

Самотність, як соціальний феномен, виникає у відповідь на соціально-економічні та політичні зміни. Ці трансформації, поряд з позитивними аспектами, часто мають і руйнівні наслідки, зокрема

індивідуалізм, урбанізацію, ослаблення міжособистісних зв'язків та руйнування традицій.

Це призводить до того, що окремі особистості або навіть цілі соціальні групи не можуть адаптуватися до швидких змін у ритмі життя, що, в свою чергу, сприяє поглибленню відчуття самотності, яка часто стає способом «захисту» від соціально-історичних подій [1, 204].

Феномен самотності найбільшого розвитку набув у представників континентальної філософії середини XIX – XX століття, зокрема в межах екзистенціалізму, феноменології та філософії життя. Саме в цих напрямах він вперше стає центральним предметом осмислення або ж важливим концептуальним елементом, нерозривно пов’язаним із ключовими філософськими поняттями.

Екзистенціалісти, зокрема, підкреслюють, що самотність є необхідною умовою для того, щоб людина могла повністю усвідомити себе і свій світ.

Розглядаючи самотність як соціальний та психічний феномен, деякі дослідники наголошують на важливих відмінностях між самотністю, усамітненням і ізоляцією. Вони вважають, що кожне з цих понять має свої особливості та відображає різні аспекти людського досвіду.

Ставлення суб’єкта до Іншого як до об’єкта відображене у різних концепціях:

- Карл Ясперс – комунікація існування;
- Мартін Бубер – модель «Я – Воно»;
- Микола Бердяєв – Я, що існує у світі об’єктів;
- Ґабріель Марсель – пізнання людини як універсальної функціональної одиниці.

Сучасна самотність часто розглядається як результат швидких змін у соціальній структурі суспільства, де індивіди все більше орієнтуються на особисті досягнення та власні потреби, а не на спільні цінності та підтримку.

В умовах глобалізації люди можуть відчувати себе не лише ізольованими від своїх близьких, а й від власної культури, соціуму та навіть країни. Усе це сприяє зростанню рівня самотності, особливо серед молоді, яка відчуває себе відчуженою від соціальних процесів [2, 140].

Феномен жіночої самотності є складним і суперечливим, оскільки його переживання може мати як позитивний, так і негативний вплив на психічне здоров'я жінок. З одного боку, самотність може сприяти глибшому самопізнанню, розвитку внутрішнього світу, а також бути необхідною для зростання особистості через усвідомлення власних потреб і бажань. З іншого боку, вона може викликати почуття ізоляції, депресії та безнадії, що має негативні наслідки для психічного стану.

У чоловіків самотність часто пов'язана з неадекватністю в соціальних ролях або із труднощами в міжособистісних стосунках. Чоловіки часто

стикаються з труднощами у вираженні своїх емоцій, що може призвести до почуття ізоляції і самотності. Самотність у чоловіків може бути пов'язана з відсутністю глибоких емоційних зв'язків, проблемами у побудові близьких стосунків, а також з необхідністю приховувати свою уразливість через соціальний тиск.

Зовнішня самотність – це фізична ізоляція, коли людина насправді перебуває наодинці або має обмежені контакти з іншими людьми. Це може бути результатом соціальних обставин, таких як переїзд в інше місто, розлучення, смерть близької людини, або навіть культурних бар'єрів. Зовнішня самотність часто тісно пов'язана з відчуттям соціальної відчуженості, коли людина не може знайти собі місце в соціумі або не має можливості для побудови відносин.

Внутрішня самотність, у свою чергу, стосується відчуття емоційної та психологічної ізоляції, навіть коли людина оточена іншими. Це стан, коли людина не відчуває глибоких зв'язків із тими, хто її оточує, навіть якщо в неї є соціальні контакти або близькі люди. Внутрішня самотність може бути пов'язана з низькою самооцінкою, недовірою до інших або ж з відсутністю емоційної близькості. Вона часто є більш болючою, оскільки не залежить від зовнішніх обставин і викликає почуття пустоти і внутрішньої ізоляції, навіть серед великої кількості людей.

Незважаючи на значний науково-технічний розвиток, людина залишається недостатньо адаптованою до своєї реальності, не знайшовши глибокого коріння в сучасному бутті. Один із основних етичних вимірів самотності в сучасному світі пов'язаний із феноменом індивідуалізму. Глобалізація та урбанізація призводять до зміни соціальних зв’язків, де часто переважає ізоляція особистості від суспільства або оточуючих людей. Етичний конфлікт полягає в тому, що з одного боку, індивідуалізм дозволяє людині досягати успіху і самореалізації, з іншого – він створює ризик соціальної ізоляції та емоційної відчуженості. Відчуття самотності може знижувати якість життя людини, що, у свою чергу, піднімає питання моральної відповідальності суспільства за створення умов для підтримки здорових міжособистісних зв’язків, які сприяють емоційному благополуччю.

Таким чином, проблема самотності є надзвичайно важливою і складною для розуміння у сучасному світі. Вона має багатогранний характер і може виникати з різних причин, включаючи соціальні, психологічні та екзистенційні аспекти людського існування. Урахування цих факторів є важливим для розробки ефективних методів психологічної підтримки та корекції стану самотності, що сприятиме подоланню соціального відчуження та поліпшенню якості життя людей.

ДЖЕРЕЛА

1. Бедан В.Б. Схильність до переживання самотності: компонентний склад показників. Проблема сучасної психології особистості: зб. мат. наук-практ конф. молодих вчених та студентів (Одеса, 17-18 травня 2018 р.) ПНПУ імені К.Д. Ушинського. Одеса: ВМВ, 2018. С. 204-209.
2. Дмитерко Н. Самотність як психологічний феномен. Матеріали VIII Всеукраїнської студентської науково-практичної конференції «Природничі та гуманітарні науки. Актуальні питання». 2020. С. 138-140.

ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ: ПОШУК СЕНСУ ЖИТТЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ

Діана Кравчук, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У сучасну епоху світ постає перед численними викликами, що змушують людство перебувати в постійному стані невизначеності. Економічні кризи, пандемії, війни, екологічні катастрофи та технологічні трансформації створюють відчуття нестабільності, яке пронизує всі сфери життя. Глобальна невизначеність стає не лише об’єктивною соціальною реальністю, але й глибоким екзистенційним переживанням окремої людини.

Метою цієї доповіді є філософське осмислення феномена глобальної невизначеності як явища, що має як соціальний, так і екзистенційний виміри. Особливу увагу приділено аналізу того, як невизначеність впливає на особисту ідентичність, свободу вибору, життєву перспективу та моральну відповідальність у сучасному світі.

Глобальні потрясіння та інформаційна перенасиченість формують у людини відчуття втрати контролю над життям і неможливості прогнозування майбутнього. Це породжує екзистенційні стани тривоги, фрустрації, абсурду та самотності, про які писали К’єркегор, Гайдеггер, Сартр, Франкл. За Сартром, людина «засуджена до свободи», але в умовах тотальної невизначеності ця свобода перетворюється на тягар. Франкл у своїй логотерапії зазначав, що навіть у найжахливіших обставинах людина здатна знайти сенс, що є ключем до виживання.

На соціальному рівні невизначеність призводить до зниження довіри до інституцій, виникнення радикальних ідеологій, поширення фейкової інформації, занепаду раціональності у прийнятті рішень. Водночас вона вимагає від людини нового способу буття — гнучкого, відповідального, спрямованого на внутрішнє зростання та самопізнання.

Таким чином, глобальна невизначеність є не лише викликом, а й можливістю — для переосмислення цінностей, глибшого пізнання себе та формування зрілої життєвої позиції. Сучасна філософія, зокрема екзистенціалізм, надає інструменти для інтерпретації цієї реальності й створення нового підходу до свободи, сенсу та людської гідності.

ДЖЕРЕЛА

1. Гайдеггер М. Буття і час / пер. з нім. В. Бакусенка. – Львів: Літопис, 2002. – 436 с.
2. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. – Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2017. – 208 с.
3. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К.: Юніверс, 2003. – 623 с.
4. Kierkegaard S. The Sickness Unto Death. – Princeton: Princeton University Press, 1980. – 232 p.
5. Wong P.T.P. Existential Positive Psychology. In: The Human Quest for Meaning. – New York: Routledge, 2012. – p. 619–647.

КОНЦЕПЦІЯ VUCA В ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИКАХ

Тимофєєва Г.В., Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, мол.наук. співробітник, викладач

Сучасний комунікаційний ландшафт зазнає фундаментальних змін під впливом глобалізації, технологічного прогресу, інформаційної перевантаженості, а також соціальних і політичних трансформацій. Ці фактори призводять до зростання нестабільності, невизначеності, складності та неоднозначності у процесах обміну інформацією та взаємодії. Глобалізація стирає кордони, ускладнюючи міжкультурну комунікацію та підвищуючи ризик непорозумінь. Технологічний прогрес породжує нові канали та платформи, ускладнюючи вибір ефективних стратегій, тоді як інформаційна перевантаженість розсіює увагу аудиторії. Соціальні та політичні зміни роблять реакцію аудиторії менш передбачуваною та підвищують ризик криз.

В умовах такої динаміки традиційні моделі комунікації втрачають свою ефективність. Для побудови нових та пояснення складних комунікаційних викликів, які ці моделі мають враховувати, необхідні й нові теоретичні концепції. Концепція VUCA (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity) може надати аналітичну рамку для розробки гнучких, адаптивних та стійких комунікативних практик, здатних ефективно функціонувати в цьому непередбачуваному середовищі. Цю концепцію вигадав американський військовий викладач Стефан Гаррос для

характеристики військово-політичної ситуації в стані перманентної турбулентності [1]. Пізніше соціальні дослідники адаптували її для аналізу різних соціальних феноменів, і ми, слідом за ними, спробуємо проаналізувати її можливості для навігації у складному інформаційно-комунікаційному просторі.

Короткий зміст кожного елемента концепції можна представити таким чином:

Volatility (мінливість): Швидкість і непередбачуваність змін. Uncertainty (невизначеність): Відсутність передбачуваності майбутніх подій та їхніх наслідків. Complexity (складність): Велика кількість взаємопов'язаних факторів та рівнів, що впливають на ситуацію. Ambiguity (неоднозначність): Відсутність чіткості, множинність інтерпретацій та неясність причинно-наслідкових зв'язків.

Volatility в інформаційно-комунікаційному просторі проявляється насамперед у швидких змінах інформаційних потоків та трендів. Те, що було актуальним вчора, сьогодні може втратити свою значущість, а нові теми та дискурси виникають з вражаючою швидкістю. Соціальні мережі, новинні агрегатори та миттєві месенджери миттєво поширюють інформацію на рівнях, які раніше були недосяжними. Такий підхід сприяє швидкому розповсюдженню подій та підвищує доступність інформації для різних соціальних груп [2, с. 180].

Саме ця мінливість зумовлює необхідність оперативного реагування на події та кризові ситуації. У світі, де інформація поширюється за лічені секунди, будь-яка невчасно опрацьована подія може швидко перерости в кризу для окремої особи, організації чи навіть цілої держави. Затримка у комунікації може призвести до втрати контролю над ситуацією, поширення неправдивої інформації та значних репутаційних втрат. Тому здатність швидко аналізувати ситуацію, формулювати чіткі та своєчасні повідомлення, а також ефективно використовувати доступні комунікаційні канали стає критично важливою.

Ще одним наслідком високої мінливості є короткі цикли уваги аудиторії. В умовах інформаційної перенасиченості люди просто дезорієнтуються у різноспрямованих інформаційних потоках [3, с. 3]. Це вимагає від комунікаторів створення яскравого, лаконічного та емоційно забарвленого контенту, здатного швидко привернути увагу та запам'ятатися. Стратегії комунікації повинні бути динамічними, гнучкими та враховувати швидкоплинність інформаційного середовища, щоб ефективно доносити повідомлення до аудиторії в умовах постійної мінливості.

Uncertainty (Невизначеність) є другою ключовою характеристикою сучасного комунікаційного ландшафту, що значно ускладнює роботу комунікаторів. Одним з головних проявів цієї невизначеності є складність прогнозування реакції аудиторії на комунікаційні повідомлення. У світі, де

на думку людей впливає безліч факторів – від особистого досвіду до миттєвих інформаційних трендів – передбачити, як саме буде сприйнято те чи інше повідомлення, стає вкрай важко. Аудиторія може реагувати несподівано, іноді навіть протилежно до очікувань комунікатора. Це вимагає від фахівців з комунікацій глибокого розуміння своєї цільової аудиторії, її цінностей, переконань та можливих упереджень, але навіть це не гарантує точного прогнозу [4].

Ця непередбачуваність реакцій безпосередньо пов'язана з ризиками непередбачуваних наслідків комунікаційних кампаній. Навіть ретельно сплановані та добре виконані комунікаційні зусилля можуть призвести до неочікуваних та небажаних результатів. Неправильне тлумачення повідомлення, його виривання з контексту, ефект «зворотного вогню» або ж резонанс у непередбачуваних соціальних групах – усе це може нівелювати позитивний вплив кампанії або навіть завдати шкоди репутації. Тому комунікаторам необхідно бути готовими до різних сценаріїв розвитку подій та мати розроблені плани реагування на потенційні негативні наслідки.

В умовах високої невизначеності ключовою стає **необхідність гнучкості та адаптивності комунікаційних стратегій.** Жорсткі, заздалегідь визначені плани можуть виявитися неефективними, зіткнувшись із непередбачуваною реальністю. Комунікаційні стратегії повинні бути динамічними, з можливістю швидкого коригування залежно від реакції аудиторії, змін у інформаційному просторі та виникнення нових обставин. Здатність до оперативного переосмислення підходів, експериментування з різними форматами та каналами комунікації, а також готовність відмовитися від неефективних тактик стають запорукою успіху в умовах пануючої невизначеності.

Одним з ключових аспектів третього елемента концепції VUCA – **Complexity (Складності)** – є велика кількість комунікаційних каналів та платформ. Від традиційних засобів масової інформації до різноманітних соціальних мереж, месенджерів, подкастів, відеохостингів та інших цифрових інструментів – комунікатори мають справу з безліччю точок контакту з аудиторією. Кожен канал має свої особливості, свою аудиторію та свої специфічні формати контенту, що вимагає від комунікаторів не лише знання цих інструментів, але й вміння ефективно їх використовувати у взаємодії.

Додаткову складність вносить різноманітність цільових аудиторій з різними потребами та очікуваннями. Комунікаторам часто доводиться звертатися до сегментів аудиторії, які відрізняються за віком, соціальним статусом, культурним бекграундом, інтересами та інформаційними звичками. Те, що резонує з однією групою, може бути абсолютно нецікавим або навіть неприйнятним для іншої. Розуміння цих відмінностей, вміння сегментувати аудиторію та адаптувати комунікаційні повідомлення під

конкретні потреби та очікування стає критично важливим для досягнення комунікаційних цілей [5].

Особливо гостро проблема складності постає у контексті складних міжкультурних комунікацій. Глобалізація бізнесу, міжнародні відносини та розвиток туризму призводять до постійного зростання взаємодії між представниками різних культур. Відмінності у мові, невербальній комунікації, культурних цінностях, соціальних нормах та історичному контексті можуть стати серйозними бар'єрами на шляху ефективного обміну інформацією та порозуміння. Комунікаторам, що працюють на міжнародній арені, необхідно володіти високим рівнем міжкультурної компетентності, щоб уникнути непорозумінь, образ та неефективної комунікації.

В умовах такої багатогранної складності необхідність інтегрованих комунікаційних стратегій стає очевидною. Розрізнені комунікаційні зусилля, що здійснюються різними каналами та без урахування особливостей аудиторії, навряд чи принесуть бажаний результат. Інтегрована комунікаційна стратегія передбачає узгоджене використання всіх доступних каналів та інструментів для донесення послідовного та взаємопідсилюючого повідомлення до різних сегментів цільової аудиторії. Це вимагає стратегічного планування, координації зусиль різних підрозділів та чіткого розуміння взаємозв'язків між різними комунікаційними елементами для навігації у складному комунікаційному просторі.

Ambiguity (Неоднозначність) є ще однією визначальною характеристикою сучасного комунікаційного ландшафту, що створює значні перешкоди для ефективного обміну інформацією. Одним з головних наслідків неоднозначності є ризик неправильного тлумачення комунікаційних повідомлень. Коли повідомлення є нечітким, містить приховані підтексти або може бути інтерпретоване кількома різними способами, аудиторія може сприйняти його зовсім не так, як задумував комунікатор. Це особливо актуально в умовах інформаційної перевантаженості та швидкого поширення інформації, де на детальне осмислення повідомлень часто не вистачає часу або бажання [6].

Цей ризик посилюється складністю донесення чітких та однозначних повідомлень у складних контекстах. Багато сучасних проблем та ситуацій є багатогранними та включають безліч взаємопов'язаних факторів. Спроба передати всю цю складність у короткому та однозначному повідомленні часто призводить до його спрощення або втрати важливих нюансів, що, своєю чергою, може породити неоднозначність. Крім того, різні аудиторії можуть мати різний рівень знань та розуміння контексту, що також впливає на їхнє сприйняття повідомлення.

В умовах високої неоднозначності на перший план виходить необхідність прозорості та чіткості у комунікації. Комунікатори повинні

прагнути до максимально ясного та зрозумілого формулювання своїх повідомлень, уникати двозначностей, прихованих підтекстів та розмитих формулювань. Надання достатнього контексту, використання чіткої та конкретної мови, а також перевірка розуміння повідомлення аудиторією є важливими кроками для зменшення ризику неправильного тлумачення. Прозорість у комунікації передбачає відкрите надання інформації, пояснення причин прийняття рішень та готовність відповідати на запитання аудиторії.

Ілюстрацією проблем, пов'язаних з неоднозначністю, можуть слугувати розмиті політичні заяви, які залишають простір для різних інтерпретацій та спекуляцій. Неоднозначна реклама може вводити споживачів в оману щодо характеристик продукту або послуги. Нечіткі інструкції можуть призводити до помилок та непорозумінь при виконанні певних дій. У всіх цих випадках неоднозначність у комунікації може мати негативні наслідки, підриваючи довіру, спричиняючи конфлікти або призводячи до неефективних дій. Тому прагнення до чіткості та прозорості є ключовим принципом ефективної комунікації в умовах пануючої неоднозначності.

Таким чином, проаналізовані фактори, що ускладнюють сучасний комунікаційний ландшафт – мінливість, невизначеність, складність та неоднозначність. Мінливість вимагає оперативного реагування та врахування коротких циклів уваги аудиторії. Невизначеність ускладнює прогнозування реакцій та підвищує ризики комунікаційних кампаній, підкреслюючи необхідність гнучкості. Складність, що проявляється у множинності каналів, різноманітності аудиторій та міжкультурних відмінностях, зумовлює потребу в інтегрованих стратегіях. Нарешті, неоднозначність несе ризик неправильного тлумачення, актуалізуючи важливість прозорості та чіткості у комунікаційних повідомленнях. Відтак, представлену концепцію VUCA можна вважати ключовою аналітичною рамкою для розуміння сучасних комунікаційних викликів та розробки адаптивних стратегій для успішної навігації у цьому динамічному та непередбачуваному інформаційному просторі.

ДЖЕРЕЛА

1. Bennett N., Lemoine G.J. What a difference a word makes: understanding threats to performance in a vuCA world. Business Horizons. 2014. Vol. 57 (3). P. 311–317.

2. Присяжнюк Т. Нові медіа в інформаційно-комунікативному просторі України. Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія. Випуск 17, 2024. С. 178-186.

3. Слюсаревський М.М. Негативні інформаційні впливи на людину в сучасному світі: концептуальна модель. Вісник НАПН України, 2021, 3(1), с. 1-5. https://doi.org/10.37472/2707-305X-2021-3-1-13-2.

4. Михайлова О.Г. Сучасні стратегії комунікацій у публічному управлінні та адмініструванні в умовах невизначеності. Проблеми сучасних трансформацій. Серія: право, публічне управління та адміністрування. 2022, № 5. https://doi.org/10.54929/2786-5746-2022-5-02-03

5. Ясиневич Я. Комунікація громадських ініціатив. Для тих, хто творить зміни. Практичний посібник / Інститут масової інформації. Київ: ТОВ «Софія-А», 2016. 104 с.

6. Ставченко С. Кризова комунікація і ризик-комунікація у політичному процесі: спільне та особливе. European Political and Law Discourse. 2017, Vol.4, Issue 4. С. 129-135. https://eppd13.cz/wp-content/uploads/2017/2017-4-4/20.pdf

ФЕНОМЕН ВЛАДНИХ МАНІПУЛЯЦІЙ СУСПІЛЬНОЮ СВІДОМІСТЮ

Єлизавета Глущенко, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Дослідження спирається на міждисциплінарний підхід, що поєднує філософські теорії влади, теорії комунікації, елементи політології та соціальної психології. У роботі розглядаються маніпулятивні наративи, створені в інформаційному просторі окупованого Донбасу, та їхній вплив на формування уявлень про реальність серед населення.

Структура роботи побудована відповідно до логіки дослідження: від теоретичного осмислення поняття маніпуляції — до аналізу її конкретних проявів під час воєнного конфлікту. Робота містить теоретичний аналіз, філософські підходи, а також приклади з медіапростору й методи протидії інформаційним впливам.

Актуальність теми зумовлена тим, що ми спостерігаємо нову форму війни, у якій ключовим ресурсом стає не територія, а свідомість громадян. У цій війні традиційні методи аналітики виявляються недостатніми без філософського осмислення природи маніпуляції, її онтологічних і політичних вимірів.

З появою масових комунікаційних технологій і Інтернету вивчення влади і маніпуляцій отримало нові глибини. Сучасні науковці вивчають вплив засобів масової інформації, соціальних мереж та інших технологій на поширення влади і маніпуляцій в суспільстві.

Таким чином, вивчення понять влади і маніпуляцій є динамічним і еволюційним процесом, який продовжує розширюватися та змінюватися разом із розвитком людського розуму і суспільства.

У цій темі розглядаються основи теорії влади, таких як Ніцше, Фуко, Луман та Габермаса. Далі розкрийте роль громадянського суспільства як сфери публічного і приватного. Сфера публічного. Інтерпретувати,з одного боку як сфери свободи, а з іншої як можливість маніпуляції. Влада тоталітарна маніпулює придушуючи публічну сферу і приватну сферу, а влада демократична намагається розкручувати не важливі для громадянського суспільства питання.

Конфлікт на Донбасі демонструє сучасні форми влади, які діють не лише через збройну агресію, а через конструювання реальності в головах людей.

Сучасні дослідники вивчають владу і маніпуляції в контексті глобалізації, інформаційних технологій та культурних змін. Вони досліджують, як сучасні політичні, економічні і соціальні процеси впливають на розподіл влади та механізми маніпуляції у різних країнах і регіонах світу.

Важливим аспектом вивчення понять влади і маніпуляцій є не лише теоретичні підходи, але й практичні застосування. Дослідники розробляють стратегії для запобігання маніпуляціям та зміцнення демократичних інститутів. Їхні рекомендації допомагають урядам, громадським організаціям та громадянам більш ефективно протистояти впливовим інтересам і зберігати свободу та справедливість в суспільстві.

Цей конфлікт показав, що контроль над інформаційним простором і здатність формувати уявлення про реальність стають важливішими за контроль над територією. Колонізація публічної і приватної сфер за допомогою маніпулятивних технологій трансформує саму суть громадянського суспільства, де демократичні механізми підмінюються техніками нав’язування та контролю.

Таким чином, актуальність дослідження полягає в усвідомленні необхідності збереження і розвитку критичного мислення, раціонального дискурсу та етичної рефлексії — як засобів опору маніпуляції і зміцнення демократичних інституцій. Вивчення маніпуляції як форми влади — це не лише академічне завдання, а й суспільна відповідальність, покликана захищати автономію особистості та свободу публічного мислення в умовах нових викликів інформаційної доби.

КАТЕГОРІЯ РОЛІ ТРИКСТЕРА У СВІТОВІЙ КУЛЬТУРІ

Марія Заріцька, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність теми. Архетип трикстера, як один із найяскравіших і найбагатогранніших образів у світовій міфології та культурі, продовжує зберігати свою значущість у контексті сучасних соціокультурних процесів. У світі, що перебуває у постійному стані змін, де руйнуються традиційні норми й моделі поведінки, фігура трикстера набуває нових смислів і виконує функцію символічного провідника у просторі трансформацій. [2; 12; 13]

Трикстер не лише порушує усталені правила, а й виступає творцем нових парадигм, відкриваючи простір для самовираження, творчості та переосмислення меж особистої ідентичності. Його амбівалентна природа — поєднання руйнівника і творця — відображає глибинні суперечності людського існування та прагнення до свободи. Саме через постать трикстера простежуються основні механізми становлення самосвідомості, боротьби зі стереотипами та формування нових моделей культурної поведінки.

У цьому контексті дослідження трикстера як символу особистісної та культурної трансформації є надзвичайно актуальним. Воно дозволяє краще зрозуміти не лише архаїчні структури мислення, а й сучасні процеси змін у суспільстві, розкриває внутрішню динаміку формування ідентичності та свободи людини. Актуальність теми зумовлюється необхідністю глибшого осмислення природи людини в умовах сучасних викликів та культурних трансформацій.

Метою роботи є комплексний аналіз образу трикстера в міфології та культурі, його впливу на формування самосвідомості особистості, концепції свободи, а також на соціальні та культурні зміни.

Виклад основного матеріалу. Архетип трикстера є одним із найдавніших і найуніверсальніших образів у світовій міфологічній та культурній традиції. Він втілює в собі складну і суперечливу природу людської сутності, поєднуючи риси руйнівника і творця, обманщика і мудреця. Саме завдяки своїй багатогранності трикстер знаходить відображення у фольклорі, релігійних віруваннях, психологічних теоріях та сучасній культурі. Цей образ несе в собі глибинні психологічні й світоглядні установки, що впродовж тисячоліть визначали характер людського сприйняття світу і себе в ньому.

Образ трикстера сягає своїм корінням архаїчних релігійних та міфологічних уявлень. У ранніх шаманських традиціях цей персонаж часто пов’язувався з тваринами, що символізують хитрість і пристосованість до життя, такими як лисиця, ворон, койот або мавпа [2;3; 11] Значення трикстера в первісному світобаченні полягало у його здатності порушувати стабільність і змушувати людину переглядати свої переконання. У ранніх суспільствах, де виживання залежало від дотримання порядку й структурованості, трикстер виконував роль каталізатора змін, сприяючи

адаптації спільноти до нових умов. Трикстер виступав своєрідним відображенням людської двоїстості – прагнення до порядку й водночас до хаосу, стабільності й змін [6; 10]. Завдяки цьому образу люди могли осмислювати власні страхи, виклики та протиріччя, які супроводжували їхнє життя [10].

В аналітичній психології Карла Густава Юнга, трикстер розглядається як символ глибинної самосвідомості, як вияв колективного несвідомого та архетипового пласту людської психіки. Він уособлює ті частини «Я», що залишаються на межі між свідомим і підсвідомим, дозволяючи індивіду дослідити власну ідентичність у контексті внутрішньої суперечності, кризи й трансформації.

Юнг визначає архетип трикстера як одну з найбільш первинних, тіньових фігур, що символізує несвідоме, репресоване, ірраціональне начало в людині. У «Трикстері» як архетипі тіні проявляється не тільки те, що витіснене моральною свідомістю, а й потенційна енергія змін, джерело внутрішньої динаміки особистості. Саме завдяки здатності порушувати правила, висміювати ієрархії та демонструвати абсурдність усталених норм, трікстер відкриває можливість для перегляду самоідентифікації індивіда. Він демонструє, що пошук себе — це не лінійне прямування до істини, а процес, сповнений помилок, відступів, іронії й парадоксів [4; 5; 15].

Трикстер часто виявляється у перехідні моменти культурного чи особистісного розвитку — в часи кризи, трансформації, втрати звичного сенсу. Він з’являється в ситуаціях, де індивід опиняється між двома системами — старою, що втрачає свою ефективність, і новою, яка ще не сформувалась. У цьому міжчассі трикстер виконує роль каталізатора: він провокує хаос, дезорієнтує, але саме завдяки цьому стимулює перехід до нового розуміння себе. У психології це відповідає процесу індивідуації — шляху до інтеграції розрізнених частин психіки, де зустріч із тіньовим аспектом є неминучою умовою розвитку.

Трикстер репрезентує глибоку амбівалентність людської природи, він виявляє, що особистість складається не лише з послідовності раціональних виборів чи моральних імперативів, а з комплексу імпульсів, які часто суперечать одне одному. У цьому сенсі трикстер не є лише порушником, а радше — дзеркалом, у якому суб’єкт може побачити власні суперечності, страхи, маски, пристрасті та потенціал. Трикстер є не лише об'єктом міфу, а й внутрішнім голосом сумніву, критики, гри та творчості. Його присутність у свідомості індивіда вказує на здатність рефлексувати, сумніватися в собі, дистанціюватися від накинутих ролей — усе це необхідні елементи справжньої самосвідомості [1,5].

Прийняття власної «тіньової» сторони, є важливим етапом у формуванні стабільної, зрілої ідентичності. Визнання своєї багатошаровості, здатність бути не тільки раціональним і доброзичливим, а

й суперечливим, іноді деструктивним — створює підґрунтя для цілісного існування. У цьому сенсі трикстер виконує терапевтичну функцію: він дозволяє людині бути недосконалою, визнавати ірраціональне в собі не як загрозу, а як джерело сили та оновлення. Трікстер постає як архетипічна структура, що уособлює первинний, амбівалентний рівень психіки, на якому свідоме ще не відокремлене від несвідомого. Його присутність у міфах і сновидіннях відображає важливі етапи внутрішньої трансформації, зокрема — конфронтацію з тінню, кризу ідентичності, хаотичні фази розвитку, іронічну деконструкцію «Я» та інтеграцію протилежностей.

У юнгіанській термінології тінь — це витіснені або неприйняті аспекти особистості, які не узгоджуються з уявленням людини про себе. Трикстер уособлює ці несвідомі імпульси: агресію, інстинктивну сексуальність, брехливість, егоцентризм, жадобу влади чи навпаки — глибоку потребу в незалежності. Коли образ трикстера постає у сновидіннях чи фантазіях, це сигналізує про зіткнення з цими неусвідомленими структурами. Усвідомлення тіньових якостей, які раніше заперечувалися, є болісним, однак критично необхідним етапом індивідуації — процесу становлення цілісної особистості через інтеграцію протилежностей.[4,5]

Крім того, трикстер вводить у сферу психологічної роботи елементи гумору та парадоксу, які стають ефективними інструментами саморефлексії. Його здатність сміятися навіть із самого «Я» вчить людину не ототожнювати себе жорстко з певною роллю, статусом чи ідеєю. Завдяки цьому з'являється можливість пережити психологічне розвантаження, звільнення від ідеалізованих образів себе, що часто лише маскують глибші внутрішні конфлікти. Парадоксальність трикстера також нагадує про те, що самосвідомість — не статичне поняття, а динамічний процес, у якому ідентичність постійно переосмислюється та оновлюється [14].

Спроба поєднати свободу і відповідальність в одній площині завжди наражається на філософське напруження. Архетип трикстера, як образ порушника меж, іронічного посередника між порядком і хаосом, дозволяє розглядати свободу не лише як моральну категорію, а як екзистенційний стан людини, яка приймає на себе ризик бути відповідальною, навіть в умовах неоднозначності. Трикстер не просто блазень чи порушник правил. Його головна функція — викривлення усталеного порядку, що дозволяє побачити механізми домінування, ілюзії лінійності та абсолютності моралі. Його свобода — не вседозволеність, а тестування меж дозволеного: трикстер виводить істину не через закон, а через його порушення, і тим самим демонструє, що свобода без відповідальності стає лише химерною декорацією, а відповідальність без свободи — тиранією. [7,8,13]

Фігура трикстера, попри її начебто маргінальну позицію у структурі культурного уявлення, є однією з найстійкіших архетипових форм, що супроводжують еволюцію людської свідомості. На відміну від традиційних

героїчних архетипів, які втілюють порядок, моральну стійкість чи сакральну стабільність, трикстер завжди діє як межовий елемент — фігура, що перебуває у напівтіні між свідомим і несвідомим, соціально прийнятним і відверто девіантним. Його історична динаміка свідчить не про випадкові прояви, а про глибинну культурну потребу у постійному ламанні усталених форм. Його трансгресія не є простим знищенням космосу, а навпаки — формою продуктивного хаосу, що дає змогу оновити структуру буття. Таким чином, на рівні архаїчної свідомості трикстер виконує функцію структурної корекції, своєрідного перезапуску космологічної цілісності[9,12, 15].

Висновки. Образ трикстера — це не лише фольклорний персонаж, а й глибока філософська метафора, що відображає динаміку переходу, амбівалентність і розрив у стабільних структурах мислення. Трикстер, як носій хаосу та порушник правил, демонструє межові стани людського буття, ставлячи під сумнів усталені категорії добра і зла, порядку і безладу, мудрості і безумства. Через образ трікстера філософія отримує інструмент для осмислення межовості, іронії та творчого руйнування. Трикстер постає як символ філософського сумніву, критичної рефлексії та потенціалу трансформації — як культурної, так і особистісної. Його присутність у міфах, літературі та сучасному мисленні засвідчує незгасну потребу в переосмисленні фундаментальних основ нашого світосприйняття , жаги до творчості, дії та свободи.

ДЖЕРЕЛА

1. Батай, Ж. Література і зло. Переклад з французької. Київ: Вид-во «Класика», 2001. 40-65С.
2. Леві-Строс, К. Структура міфів. Переклад з французької. Харків: Прапор, 1995. 9-28С.
3. Радін, П. Трикстер: дослідження афро-американських і американських індіанських міфів. Львів: Літературна спільнота, 2007. 13-213с.
4. Юнг, К. Г. Про психологію образу трикстера. Переклад з німецької. Київ: Видавництво «Класика», 2010. 4-20С.
5. Юнґ, К. Ґ. Архетипи і колективне несвідоме / перекл. з нім. Катерина Котюк; вид. — Львів: Астролябія, 2018. — 608 С.
6. Старша Едда. Переклад та коментарі. Київ: Дух і Літера, 2005.
7. Стежко, З. В., Стежко, Ю. Г. Суперечливість свободи та парадокси відповідальності // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2018. – Вип. 13. 7-18С.
8. Фуко, М. Історія сексуальності. Переклад з французької. Одеса: Фоліо, 2002. 93-121С.
9. Фуко, М. Наглядати та карати. Народження в'язниці. Переклад з французької. Київ: Вид-во «Основи», 2001. 3-431С.

10. Функціональне значення трикстера в архаїчній космології. Львів: Наукова думка, 2013. 2-5С.
11. Функціональне значення образу трикстера в архаїчній традиції. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу:
https://cyberleninka.ru/article/n/funktsionalnoe-znachenie-obraza-trikstera-v-arhaicheskoy-traditsii/viewer
12. Трансформація образу трикстера у сучасній культурі. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу:
https://studbooks.net/604164/kulturologiya/osnovnye_harakteristiki_trikstera_mifologicheskogo_personazha_arhaicheskoy_traditsii
13. Hyde, Lewis. Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art, 1998. 7-70С. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://archive.org/details/trickstermakesth00hyde/page/n11/mode/2up
14. Stain P. Tracking the Trickster: Critical Comparison of Ancient Greek, African, and African-American Trickster Figures and Myths // Senior Honors Thesis Abstracts. – Spring 2018. – Washington University in St. Louis. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://www.academia.edu/73407946/
Tracking_the_Trickster_Critical_Comparison_of_Ancient_Greek_African_and_African_American_Trickster_Figures_and_Myths
15. Jung on the Trickster Archetype and Its Manifestations. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://jungiancenter.org/jung-on-the-trickster-archetype-and-its-manifestations/

СОЦІАЛЬНА ВЗАЄМОДІЯ ІНДИВІДА З СУСПІЛЬСТВОМ В ЕПОХУ ПОСТ-МОДЕРНІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Андрій Вітов, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Феномен постмодерну поставив під сумнів ті засадничі моделі соціальної взаємодії, які були притаманні модерному дискурсу. Ідея впорядкованого суспільства, що інтегрує індивіда через стабільні ролі та цінності, зазнає ерозії на тлі культурної фрагментації, релятивізму й інформаційної перенасиченості. У цьому новому контексті вже не можна говорити про уніфіковану картину суспільства чи цілісну суб’єктивність людини. Інтеракція між індивідом та соціумом відбувається не на основі спільних принципів, а через постійну адаптацію до розмитих, нестабільних умов. Відповідно, виникає необхідність філософського осмислення того, як відбувається ця взаємодія, хто є її учасником, та що

вона взагалі означає в умовах втрати метанаративів, гібридизації ідентичності та зміщення функцій мови.

Метою цього дослідження є критичний філософський аналіз природи соціальної взаємодії індивіда з суспільством в епоху постмодерну, розгляд іноземних класиків постмодерністького напряму та погляд на них українськими дослідниками. Особливий акцент робиться на трансформації уявлень про ідентичність, відповідальність, комунікацію та соціальні ролі в умовах розпаду метаструктур і зміни характеру суб'єкта. Крім того, розглядаються взаємовідносини між індивідом і владою, знанням і дискурсом як ключові елементи, що визначають умови сучасної взаємодії.

Трансформація суспільства під впливом постмодерністських змін поставила нові виклики перед філософським осмисленням природи соціальної взаємодії. У класичному (модерному) суспільстві соціальна взаємодія розумілася як процес інтеграції особистості в ієрархічно впорядковану систему соціальних норм і ролей. Проте з другої половини XX століття починає домінувати зовсім інше бачення – суспільство більше не розглядається як стабільна структура, а індивід – не як носій цілісної ідентичності. Замість цього з'являється поняття фрагментарного суб'єкта, який постійно змінюється у зв'язку з розмитими кордонами між соціальними ролями, практиками і цінностями. Ці зміни не оминають і саме соціальне середовище з постійною зміною дискурсів в епоху швидкого обміну інформацією. Всю цю характеристику змін називають постмодерном, що насправді досі підвладне активному обговоренню в сучасній науковій риториці.

Ми ж зупинимось на межах культурологічної парадигми, запропонованої французьким філософом Ж.-Ф. Ліотаром, який писав, що соціум більше не функціонує як система, що керується єдиною логікою або метанаративом. Постмодерн описується «втратою легітимності великих розповідей», які давали зміст і орієнтири соціальному буттю [5, 24]. Унаслідок цього взаємодія індивіда з суспільством втрачає сталий зміст і стає ситуативною, контекстуальною, фрагментарною.

Як ми зазначали вище, в класичних соціальних теоріях індивід розглядався як активний учасник процесу соціалізації, носій стійких ціннісних установок і ролей. Проте в умовах постмодерну цей підхід втрачає актуальність. Для нашого дослідження важливо розуміти значну роль факту ідентичності [див. 3], так як розуміння своєї сутності індивідом є невід'ємною частиною для його комунікації з Іншим (послуговуємось терміном екзситенціалістів для означення суспільства, як інших суб'єктів, так само фрагментованих, як і ми). О. Стасевська, українська дослідниця, вказує, що в постмодерні формується гібридна соціокультурна ідентичність, що не має стабільної основи, а змінюється залежно від контексту і соціального простору [1, с. 218]. Відтак це ускладнює процес

соціальної взаємодії, оскільки вона вже не спирається на спільні цінності чи правила, а лише на тимчасові форми участі.

Згадаємо Мішеля Фуко, впливово історика і філософа, який ввів термін «біополітика». У своїй праці «Наглядати і карати», він підкреслює, що індивід не є автономним агентом дії, а є результатом практик дисципліни та нагляду [4, с. 203]. Тобто, розщеплення суб'єкта не лише є іманентним причинно-наслідковим зв'язком з культурно-історичними змінами, а й взаємно-причинним із Іншим, що в даному контексті виступає державою. Це також доводить, що розпорошеність ідентичності і його мульти-гібридність справді є прямим чинником взаємодії індивіда із суспільством. Звідси випливає, що в сучасному соціумі взаємодія відбувається не у формі діалогу чи добровільної участі, а часто в межах структурованого простору влади, де соціальні норми й інститути визначають можливі форми поведінки. Дискурс і структура за Фуко, є первинним по відношенню до індивіда. Це означає, що взаємодія все частіше перетворюється на реалізацію соціального сценарію, визначеного ззовні. Умовно кажучи, людина не стільки вибирає модель взаємодії, скільки виявляється включеною в уже задану структуру дій. У постмодерному контексті це виражається у відсутності чіткого уявлення про те, ким ми дійсно є, з ким саме та для чого відбувається взаємодія.

Теорія комунікативної дії Ю. Габермаса спирається на уявлення про можливість досягнення згоди через раціональний діалог. Габермас вважав, що у демократичному суспільстві ключовим інструментом є мовлення, яке базується на взаєморозумінні, довірі й чесності учасників. Проте постмодерн вносить суттєві зміни у саму структуру комунікації. По-перше, зникає уявлення про спільну мету як умову взаємодії. По-друге, комунікація дедалі більше редукується до інформаційного обміну, який не потребує взаєморозуміння, а лише передає сигнали. І, по-третє, сама мова починає втрачати нормативну функцію і перетворюється на інструмент самопрезентації або симуляції. Тут ми зіштовхуємось із більш глибинною проблематикою, а саме зміною семіотичних структур. Тобто символ більше не відповідає своєму знаку, тут буде влучно згадати про Ж. Бодрійяра з його репрезентаціями копій — симулякрами.

Однак, на цьому зміна конструкції взаємодії не зупиняється, ще одним глибоким наслідком розпаду структурної взаємодії є поява нового типу відповідальності, не просто за свою свободу, а за нав'язану свободу. Індивід більше не здійснює свідомий вибір на основі цінностей, а лише реагує на сигнали соціального середовища. При цьому він не звільняється від відповідальності — навпаки, змушений відповідати за ефекти, які не залежать від його волі. Як зазначає В. Горбатенко, у постмодерні людина стає відповідальною не за свої дії, а за функцію, яку вона виконує в системі [2, 152-153]. Така відповідальність без вибору є характерною рисою сучасної взаємодії. Людина не визначає власну позицію, але змушена

відповідати за її наявність. Цінності, які ще донедавна вважалися результатом внутрішнього переконання, дедалі більше замінюються інтерпретованими і копійованими шаблонами.

Висновки. У постмодерну епоху соціальна взаємодія перестає бути функцією впорядкованої системи. Індивід більше не є інтегрованим учасником колективного життя, а діє як носій ситуативних ролей, що постійно змінюються. Його участь у комунікації дедалі більше детермінується алгоритмічними, медіальними або владними чинниками, ніж власним вольовим вибором. Це породжує ситуацію відповідальності без вибору, де особа змушена відповідати за змісти, які їй не належать.

Фрагментація ідентичності, як показують дослідження, є не лише психологічним, а й онтологічним станом сучасної людини. Відтак, філософське осмислення взаємодії індивіда й суспільства повинно виходити з визнання зміненої природи суб'єкта, символу та соціального простору загалом. Постмодерн не пропонує чіткого виходу чи рецепту — він лише вказує на зрушення, в яких ми вже існуємо. Тому завданням сучасної філософії є не реставрація стабільності, а розуміння способів бути присутнім у розпорошеному соціальному полі, не втрачаючи здатності до мислення, взаємності та відповідальності.

ДЖЕРЕЛА

1. Стасевська О. А. Соціокультурна ідентичність постмодерну: проблема соціального конструювання // Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. – 2021. – №2 (49). – С. 215–233.
2. Горбатенко В. Людина і суспільство в ситуації постмодерну: філософсько-політичні детермінанти // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – №5. – С. 151–166.
3. Титаренко, Тетяна. «ПОСТМОДЕРНІ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ПОНЯТЬ "ОСОБИСТІСТЬ" ТА "ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ"». Психологія і суспільство, no. 4(38), Aug. 2017, pp. 83-96.
4. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon Books, 1977.
5. Lyotard J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester: Manchester University Press, 1979.

МІЖ ТРИВОГОЮ ТА КОНТРОЛЕМ: ЕЗОТЕРИЗМ ЯК РЕАКЦІЯ МОЛОДОГО ПОКОЛІННЯ НА СУЧАСНІ ВИКЛИКИ

Софія Бриньова, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

1. Пандемія, як каталізатор трансформацій

Мета – пояснити, як глобальна криза сприяла зростанню популярності езотерики серед молоді.

Пандемія COVID-19 призвела до ізоляції, зниження соціальної активності, зростання тривожності. Молодь опинилася в ситуації невизначеності, що стимулювало звернення до езотеричних практик як до джерела емоційної підтримки й орієнтирів у хаотичному світі.

Отже, популярність езотерики серед молоді виникає як відповідь на тривожність, нестабільність, пандемію, воєнні та екологічні кризи, а також втрату довіри до традиційних релігійних і політичних інституцій.

2. Критика інституцій і пошук альтернатив

Мета – показати, що молодь шукає нові форми духовності на тлі розчарування в традиційних інститутах.

Церква, держава, наука дедалі менше сприймаються як авторитети. Замість централізованої віри покоління Z обирає гнучкі, персоналізовані системи вірувань, зокрема неоезотерику, яка пропонує індивідуальні інтерпретації й не вимагає покори.

Можемо зробити висновок, що езотеричні практики виконують компенсаторну функцію. Вони забезпечують ілюзію контролю, знижують тривожність і стають способом індивідуального самозаспокоєння в епоху нестабільності.

3. Езотерика як self-care

Мета – пояснити, чому езотеричні ритуали сприймаються як форма емоційної турботи.

Кристали, свічки, ритуали очищення сприймаються не лише як магічні інструменти, а й як способи впоратись зі стресом. Це частина культури self-care, де езотерика виконує роль психологічного заспокоєння.

Це означає, що захоплення езотерикою може сприяти розвитку фаталізму, перекладанню відповідальності, психічній залежності від ритуалів і зниженню здатності до критичного мислення.

4. Постмодерн та фрагментарність істини

Мета – зрозуміти, чому езотерика добре вписується в культурний контекст постмодерну.

В епоху, де не існує «єдиної істини», кожен створює власну систему вірувань. Езотерика дозволяє конструювати особисту духовність — змішану, символічну, фрагментарну — й надає їй значення.

Можемо зазначити, що езотерика органічно вписується в постмодерну культуру, де немає однієї істини, а кожен має право на власну інтерпретацію реальності. Це робить езотеричні практики привабливими, але також сприяє розмиттю меж між об'єктивністю та суб'єктивізмом. У таких умовах легко втратити здатність розрізняти факти і символи, віру й знання.

5. Комерціалізація і маркетинг

Мета – показати, як ринок підхоплює й посилює езотеричну моду.

Свічки, амулети, курси з очищення карми — усе це продається як «лайфстайл». Езотерика перетворюється на трендову нішу, прибуткову для інфлюенсерів і брендів, де духовність стає товаром.

Таким чином, можна стверджувати, що езотерика перетворюється на ринковий продукт, де вона продається не як віра, а як стиль життя. Це сприяє її масовій популярності, але водночас позбавляє глибини. Людина стає споживачем духовності, а не її носієм, що може призводити до поверхневого ставлення до внутрішніх проблем і втрати справжньої суб'єктивної рефлексії.

6. Втеча від реальності та психологічні висновки

Мета – проаналізувати, чому захоплення езотерикою може гальмувати розвиток особистості.

Людина, яка замість дій шукає магічних пояснень, уникає реального життя. Це блокує критичне мислення, не дозволяє досягти зрілої автономії і створює залежність від «зовнішніх сил». Потреба в ритуалах, фаталізм, уникання відповідальності — ці риси можуть нагадувати симптоми обсесивно-компульсивних розладів. Постійна віра у «знаки» пригнічує раціональне мислення.

З усього викладеного випливає, що захоплення езотерикою може спричинити психологічну залежність, перекладання відповідальності за життя на «знаки», ритуали або «всесвіт». У крайніх випадках це призводить до тривожних розладів, обсесивної поведінки, а іноді й до втрати контакту з реальністю. Це становить реальну загрозу психічному здоров'ю, особливо вразливої молоді.

ДЖЕРЕЛА

1. https://www.wired.com/story/witchcraft-tiktok
2. https://www.mdpi.com/2077-1444/13/2/118/xml
3. https://pluralism.org/news/gen-z-doubles-down-spirituality-combining-tarot-and-traditional-faith
4. https://www.jobteaser.com/en/corporate/gen-z-lab/gen-z-the-esoteric-generation
5. https://religionnews.com/2023/01/23/for-gen-z-crystals-embed-spirituality-in-the-planet

АНАЛІЗ ТЕОРІЇ ПОВЕДІНКОВОЇ ЕКОНОМІКИ ЯК НАУКОВО-ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ПРОГРАМИ ЗА МЕТОЛОДОГІЄЮ І. ЛАКАТОСА

Олексій Корзняков, студент Факультету економіки та екології моря Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна
Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

У статті розглянуто поведінкову економіку з точки зору методології науково-дослідницьких програм Імре Лакатоса. Проведено аналіз ключових концепцій поведінкової економіки, які можуть бути визначені як «жорстке ядро» та «захисний пояс» дослідницької програми. Обґрунтовано, що поведінкова економіка залишається прогресивною науково-дослідницькою програмою завдяки здатності пояснювати реальні економічні явища та прогнозувати нові факти. Однак, у разі втрати прогностичної сили теорії, вона може перейти у вироджену стадію. Запропонована методологія дозволяє оцінювати розвиток економічних теорій з точки зору їхньої наукової продуктивності.

Проблема та мета дослідження. Поведінкова економіка, як одна з провідних економічних теорій сучасності, протягом свого існування зазнає критики від прихильників інших теорій, як то: відсутність єдиної теоретичної основи (Р. Поснер, Е. Глейзер); надмірна увага до експериментів, замість аналізу «реальної економіки» (Д. Кокрейн); відсутність передбачуваної сили (Ф. Кідланд, Ф. Прескот); ігнорування ринкових механізмів (Г. Беккер) тощо. Оскільки на ґрунті поведінкової економіки будується значна частина сучасної економічної теорії, з цього випливає актуальність аналізу поведінкової економіки не як окремої теорії, а як сукупності хронологічно і понятійно пов’заних наукових сутностей (науково-дослідницької програми). Метою даного дослідження є визначення сутнісних одиниць в теорії поведінкової економіки з точки зору методології науково-дослідницьких програм І. Лакатоса.

Методологічні засади дослідження. Імре Лакатос вважає, що слід оцінювати не окремі теорії, а серії теорій, які утворюють послідовність разом з допоміжними гіпотезами, початковими умовами тощо. Основною вимогою, яку мислитель ставить до серії теорій, є вимога безперервного зростання [1].

Дослідницька програма, за Імре Лакатосом, складається з таких методологічних правил: негативна евристика та позитивна евристика. Негативна евристика об'єднує методологічні правила, які вказують нам, яких шляхів дослідження слід уникати. Позитивна евристика – якими шляхами треба прямувати.

Негативна евристика визначає «жорстке ядро» програми, яке вважається неспростовним. Нові допоміжні гіпотези і початкові спостереження утворюють «захисний пояс» навколо цього ядра. «Жорстке

ядро» може за певних умов руйнуватися, якщо програма перестає передбачати невідомі факти («нові факти») [1].

Позитивна евристика визначає проблеми для дослідження, виділяє захисний пояс для допоміжних гіпотез, передбачає аномалії та переможно перетворює їх у підтверджуючі приклади – все це у відповідності до заздалегідь визначеної програмою проблеми.

Сприйняття методології Імре Лакатоса світовою економічною спільнотою можливо [3] розділити на 3 періоди: початковий період обнадійливого ставлення (1972–1974), середній період більшого впливу (1974–1989) та критична позиція пізнішого періоду (з 1989 року). Не дивлячись на те, що пізніший період виявляє недовіру до методології дослідницьких програм як адекватного способу структурування серії економічних теорій, цей період також демонструє поновлений інтерес до того, що, ймовірно, є його основним внеском у оцінку дослідницьких програм — передбачення «нових фактів». В. Гонсалез [3] вважає, що передбачення нових фактів слід враховувати як при оцінці економічних теорій, так і при оцінці економічних методологій.

Загальна оцінка економічної наукової літератури, заснованої на ідеях Лакатоса, є вкрай складною, оскільки багато економістів, які працювали у цьому напрямку, не надто ретельно використовували лакатосівську термінологію. Через цю невідповідність «жорсткі ядра», «евристики» та (особливо) «нові факти» часто мало нагадують їхні аналоги у теорії Лакатоса або їхнє використання в реконструкціях у фізичних науках [4].

В сучасному науковому дискурсі України, неординарними подіями є докторські монографії, автори яких відверто ґрунтують свої наукові пошуки на методології аналізу дослідницьких програм І. Лакатоса. У світовій соціології, як і в інших соціальних та поведінкових науках, методологія аналізу дослідницьких програм застосовується вже кілька десятиліть поспіль [2].

Аналіз поведінкової економіки як науково-дослідницької програми. Якщо розглянути основні теорії, гіпотези та «нові факти» поведінкової економіки як науково-дослідницьку програму з точки зору І. Лакатоса, пропонується виділити таке «жорстке ядро»:

Люди не завжди діють раціонально, їхні рішення часто піддаються когнітивним упередженням.

1) Емоції, соціальні фактори та психологічні особливості впливають на економічну поведінку.

2) Люди не оптимізують вибір, а користуються «евристиками» (спрощеними правилами прийняття рішень).

3) Обмежена раціональність та самоконтроль ведуть до поведінкових аномалій.

Ґрунтуючись на складі «жорсткого ядра» пропонується сформувати такий «захисний пояс»:

1) «Ефект втрати» (Loss Aversion) [5]. Люди більше бояться втрат, ніж цінують еквівалентні виграші.

2) «Гіперболічне дисконтування»: Люди мають тенденцію переоцінювати короткострокові вигоди над довгостроковими.

3) «Наджинг» (Nudging) [6]. Незначні зміни в підході до прийняття рішень можуть значно впливати на поведінку людей.

4) «Обмежений альтруїзм»: Люди діють не лише у власних інтересах, але враховують також і соціальні фактори.

За І. Лакатосом, науково-дослідницька програма є прогресивною, якщо кожна нова теорія має деякий додатковий емпіричний зміст у порівнянн із попередніми і прогнозує «нові факти». Тому теоретично прогресивна теорія є водночас і емпірично прогресивною [1]. Прогресивність поведінкової економіки підтверджується її здатністю пояснювати реальні економічні явища, які неокласична економіка не могла передбачити, наприклад:

- фінансові бульбашки, як результат ірраціональної поведінки інвесторів;
- помилки в заощадженні на пенсію – люди відкладають фінансові рішення через «прокрастинацію»;
- споживчі парадокси – вплив маркетингових маніпуляцій змушують людей купувати більше, ніж їм потрібно;
- поведінкове регулювання – уряди використовують «наджинг» для заохочення «правильних» фінансових та соціальних рішень.

Висновок. Таким чином, не дивлячись на критику щодо застосування методології науково-дослідницьких програм І. Лакатоса у минулі роки, виникає цілком реальна можливість розглянути поведінкову економіку як предмет застосування цієї методології. Припускається, що кожна економічна теорія (або науково-дослідницька програма) завжди матиме слабкості виражені у неможливості остаточно її довести. Але методологія запропонована І. Лакатосом цілком здатна бути використаною в оцінці економічної теорії з точки зору її прогресивності або стагнації. Якщо поведінкова економіка продовжуватиме розширювати своє пояснення та передбачати нові факти, вона залишиться прогресивною дослідницькою програмою. Якщо ж її концепції почнуть просто «захищати» основні гіпотези без емпіричного підтвердження, вона може перейти у вироджену стадію. Ця окреслена проблематика може стати предметом для подальших досліджень.

ДЖЕРЕЛА

1. Кисляков, В. П., Дрожанова, О. М., & Ступак, О. П. Вступ до філософії науки: навч. посіб. (за наук. ред. О. М. Дубового). Миколаїв: Видавництво НУК, 2011 р. 125 с.

2. Резнік, В. Аналіз дослідницьких програм: соціологічний ракурс. Соціологія: теорія, методи, маркетинг, 2021. 198 с.
3. Gonzalez, W. J. The Evolution of Lakatos's Repercussion on the Methodology of Economics. HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 4(1), 2014.
4. Hands, D. W. Popper and Lakatos in Economic Methodology, 2007.
5. Kőszegi, B., & Rabin, M. Reference-Dependent Risk Attitudes. American Economic Review, 97(4), 1047–1073, 2007.
6. Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness. Yale University Press, 2007.

АНАЛІЗ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНИ ТА МОЖЛИВИХ ШЛЯХІВ ЇХ ВИРІШЕННЯ

Максим Джангиров, студент навчально-наукового інституту автоматики і електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна
Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. В роботі проаналізовано основні глобальні проблеми сучасності на прикладі України, зокрема виклики, спричинені війною, та їх вплив на економіку, суспільство, науку й екологію. Розглянуто можливі шляхи подолання цих проблем, наголошено на необхідності комплексного підходу до післявоєнного відновлення країни.

Постановка проблеми. Сучасний світ стикається з низкою глобальних проблем або викликів, серед яких ключове місце займають політичні, екологічні кризи, соціальні конфлікти та техногенні загрози. Наприклад, Україна наразі переживає масштабну війну, яка не лише руйнує економіку і суспільні інститути, але й ставить під загрозу майбутнє країни. На теперішньому етапі розвитку суспільства загострилися політичні питання, особливо проблема збереження справедливого миру. Водночас глобальні проблеми сучасності взаємозалежні, взаємозумовлені, й ізольоване їх вирішення неможливе. Усі вони потребують нагального розв'язання, доброї волі народів, значних матеріальних і фінансових затрат [1].

Метою дослідження є визначення основних глобальних проблем, пов'язаних з війною в Україні, а також шляхи їх подолання. Дослідження передбачає вивчення впливу війни на науку, економіку та суспільство, а також обґрунтування ефективних підходів до післявоєнного відновлення країни.

Актуальність роботи. Дослідження має велику актуальність, оскільки Україна переживає складний історичний період, що вимагає обґрунтованих рішень для стабілізації, об'єднання та розвитку суспільства. Війна та її наслідки впливають на всі аспекти життя, включаючи науковий прогрес, проблеми міграції, освіти та здоров'я, трудоресурсне й організаційно-економічне забезпечення, формування механізмів міжнародного співробітництва [2].

Виклад результатів дослідження. Філософи різних шкіл, різних позицій, у різні часи намагаються віднайти витоки глобальних проблем сучасності у розбіжностях, що виникають у соціально-природній взаємодії, суспільному і цивілізаційному розвитку, людській діяльності і свідомості. Одні бачать джерело глобальних проблем у стрімкому науково-технічному прогресі й технічній цивілізації, що формує споживацький, егоцестичний спосіб життя людини. Інші – пов'язують виникнення глобальних проблем з руйнівними властивостями самої людини, її природною агресивністю, прагненням до безмежного споживання. Треті – спираються на приватновласницькі суспільні відносини, які ведуть до загострення соціально-економічного, політичного, ідеологічного розділу суспільства, в результаті чого і відбувається суперечливе, спотворене відношення людей до навколишнього і один до одного [3].

Сьогодні критичною для України є проблема війни та миру. Серед інших глобальних проблем, що несуть загрози для України, є:

1. Гуманітарні (міграційна криза, допомога пораненим, переселенцям, визволення полонених, психологічні травми населення).
2. Економічні (втрата виробничих потужностей, руйнування інфраструктури, економічна нерівність регіонів).
3. Екологічні (забруднення територій бойовими снарядами та мінами, руйнування природних екосистем).
4. Науково-технологічні (знищення наукових установ, втрата кваліфікованих кадрів, необхідність нових підходів до відновлення).

Джерелами ресурсів та засобами розв'язання глобальних проблем України у нинішніх умовах виступають:

- армійська реформа;
- створення власного виробництва зброї;
- соціальна стабільність та національна єдність;
- соціально-економічні реформи;
- військова та економічна підтримка від міжнародних партнерів;
- геополітична інтеграція та міжнародна дипломатія.

Висновки. Свою роль у розв'язанні глобальних проблем повинні відіграти ООН, НАТО, МВФ, СОТ, котрі мають великий досвід координації міжнародних зусиль, регулювання міжнародних та економічних зусиль.

Подолання глобальних проблем, що виникли під час війни, потребує єдиного підходу держави, бізнесу та суспільства. Україна має реалізувати

реформи у сфері оборони, економіки, соціальної політики та міжнародної співпраці. Завдяки міжнародній підтримці, внутрішньому потенціалу та національній єдності наша країна має унікальний шанс не лише відновитися, а й стати сильнішою, конкурентоспроможною та безпечнішою.

ДЖЕРЕЛА

1. Глобальні проблеми сучасності : підручник / [кол. авт.]; за ред. В. С. Бакірова (голова), А. П. Голікова, О. А. Довгаль, В. А. Пересадько, В. І. Сідорова. – Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2019. – 632 с.
2. Проблеми і перспективи поствоєнної розбудови України: матеріали міжнар. наук.- практ. конф., м. Київ, 7-8 грудня 2023 р. / за заг. ред. М. В. Трофименка : Маріуп. держ. ун-т. – Київ: МДУ, 2023. – 455 с.
3. Ганношина С. Глобальні проблеми сучасності: філософський аспект / С. Ганношина, О. Б. Петінова // Південноукраїнські наукові студії : Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених (м. Одеса, 16-17 грудня, 2020 р.) / Наук. ред.: О. Б. Петінова. – Одеса: ПНПУ ім. К. Д. Ушинського, 2021. С. 38–42.

ЗАГРОЗИ, ТРЕНДИ ТА ФІНАНСОВІ МОДЕЛІ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ МЕДІА

Олексій Мельниченко, студент Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова м. Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

За останні роки світові медіа зазнали суттєвих змін і українські медіа не стали винятком, Цифровізація, соцмережі, війна і глобальні тренди мали суттєвий вплив на те як саме ми споживаємо інформацію, з яких джерел і у якому форматі. Далі розглянемо основні тенденції, виклики та перспективи розвитку українських медіа.

Сучасні тренди, на які нам би хотілося звернути увагу:

1) Діджиталізація та домінування соцмереж. Телебачення поступово втрачає свою аудиторію, особливо серед молоді. Натомість соцмережі, зокрема YouTube, Telegram, Instagram та TikTok, стали головними джерелами новин. Telegram – один із головних каналів споживання новин. Через нього поширюються як офіційні повідомлення, так і незалежна журналістика, але також і дезінформація. YouTube став платформою для розслідувань, аналітики та інтерв'ю. Популярні ютуб-канали часто мають більшу аудиторію, ніж традиційні медіа. TikTok впливає на інформаційний

простір молоді. Хоча формат коротких відео не сприяє глибокому аналізу, саме там поширюються новини у зрозумілій і простій формі.

2) Гіперлокальні медіа та незалежні журналісти. Через кризу довіри до великих медіагруп і зміни у фінансуванні з'являється більше незалежних проектів. Маленькі незалежні видання та блогери можуть швидше реагувати на події та працювати без цензури з боку власників. Гіперлокальні медіа (видання, що висвітлюють події в конкретних містах чи громадах) стають важливими, адже люди хочуть отримувати інформацію про своє найближче середовище.

3) Фінансова модель змінюється. Класичні медіа втратили значні прибутки від реклами, адже вона пішла в соцмережі. Тому журналістика шукає нові джерела фінансування:

- донати від аудиторії (краудфандинг). Деякі видання отримують фінансування напряму від читачів через Patreon чи інші платформи.

- гранти та міжнародні донори. Особливо для незалежної аналітики та розслідувань.

- підписні моделі. Наприклад, «Українська правда» чи «The Kyiv Independent» пропонують ексклюзивний контент за передплатою.

Станом на сьогодні, українські медіа стикнулися з цілою низкою проблем:

1) Дезінформація та пропаганда. Російська інформаційна війна продовжується. Telegram-канали, боти, анонімні сайти поширюють фейки, які складно спростовувати, бо вони масово тиражуються. Головна загроза – гібридна інформаційна війна. Дезінформація впливає на суспільні настрої, підриває довіру до влади, армії та міжнародних партнерів.

2) Брак критичного мислення в аудиторії. Люди часто не перевіряють інформацію і поширюють маніпулятивні матеріали.

3) Фінансова нестабільність. Багато медіа виживають завдяки грантам або донатам. Класична реклама більше не приносить таких прибутків, як раніше, а олігархічні медіа продовжують впливати на ринок.

4) Загроза свободі слова.

В умовах війни держава посилила контроль над інформаційним простором. Це зрозуміло, але водночас призводить до ризиків цензури.

5) Єдині новини. Спільний телемарафон об'єднав великі телеканали, але критикується за відсутність плюралізму думок.

6) Переслідування журналістів. В окремих випадках журналісти стикаються з тиском або блокуванням контенту.

Попри виклики, українські медіа мають шанси стати сильнішими. Розглянемо конкретні кроки, які, на нашу думку, є необхідними для зміцнення та модернізації українського медійного сектору:

1) Більше незалежних ініціатив. З'являється багато проектів, що працюють напряму на свою аудиторію без впливу великих власників.

2) Розвиток якісної аналітики. Люди дедалі більше цінують глибокий контент, а не просто «гарячі новини».

3) Технологічні можливості. Українські медіа активно використовують штучний інтелект, відеоформати, інтерактивні платформи для покращення подачі інформації.

4) Адаптація до міжнародного рівня. Війна зробила українські новини важливими у світі, і багато видань почали працювати англійською, залучаючи західну аудиторію.

Висновок. Українські медіа переживають складні, але водночас цікаві часи. Старі моделі вже не працюють, але з'являються нові можливості – від незалежних журналістських ініціатив до цифрових платформ, які дають доступ до інформації всім охочим. Головне питання – як зберегти довіру аудиторії, боротися з дезінформацією і знайти стабільну фінансову модель для якісної журналістики.

ДЖЕРЕЛА

1. Ольга Сметанська. Журналісти без ЗМІ, ЗМІ без журналістів – парадокси реальності (нові тенденції в українських ЗМІ). URL:https://nsju.dp.ua/zhurnalisty-bez-zmi-zmi-bez-zhurnalistiv-paradoksy-realnosti-novi-tendentsiyi-v-ukrayinskyh-zmi.html (дата звернення:15.03.2025).

2. Аліна Елєвтєрова. Чому українські медіа запускають канали у WhatsApp: безпека, тренди та нові можливості. URL:https://mediamaker.me/chomu-ukrayinski-media-zapuskayut-kanaly-u-whatsapp-15132 (дата звернення:16.03.2025).

3. Наталія Данькова. Кадри, гроші, тиск і світло. Ключові проблеми медіа та як із ними впоратися. URL:https://detector.media/community/article/232763/2024-09-28-kadry-groshi-tysk-i-svitlo-klyuchovi-problemy-media-ta-yak-iz-nymy-vporatysya (дата звернення:10.03.2025)

4. Микола Філонов. Трансформація українських медіа під час війни: здобутки, виклики і перспективи. URL:https://interfax.com.ua/news/blog/914975.html (дата звернення:05.03.2025).

ТЕАТР ЯК ПРОСТІР МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ У ФІЛОСОФІЇ Ф. ШИЛЛЕРА

В. С. Велика, студентка спеціальності «Філософія»
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У добу Просвітництва театр розглядався не лише як форма естетичного самовираження, але й як потужний інструмент морального й

суспільного впливу. Особливо виразно ця ідея простежується у філософії Фрідріха Шиллера, який надавав театру роль морального інституту, здатного формувати високі ідеали людяності, свободи та справедливості. Проте в сучасному гуманітарному дискурсі недостатньо висвітлюється те, яким саме чином Шиллер мислить театр як простір морального вдосконалення особистості, де естетичне стає шляхом до етичного. Саме тому постає потреба в глибшому аналізі театру в контексті шиллерівської етики й естетики, а також у визначенні його функції як виховного та гуманістичного феномену.

Аналіз концепції театру в естетико-філософській системі Ф. Шиллера як простору формування морального ідеалу, зокрема в контексті його уявлень про свободу, естетичне виховання та гармонійний розвиток особистості.

Фрідріх Шиллер – одна з ключових постатей епохи Просвітництва та один із провідних представників німецького ідеалізму — сформував унікальне бачення театру як простору, що виходить далеко за межі естетики та розваги. У своїй філософії театру він проголошував мистецтво драматичної сцени могутнім засобом морального вдосконалення людини та суспільства, вбачаючи в ньому арену для розвитку ідеї свободи як фундаментальної цінності людського існування [1, 35-39].

Для Шиллера театр був не просто культурною інституцією, а місцем, де реалізується філософська концепція свободи. Театральна сцена, на його думку, слугує своєрідною лабораторією, у якій випробовуються моральні конфлікти, а глядачам відкривається можливість не лише емоційно долучитися до переживань героїв, але й осмислити складні етичні дилеми, які ставить перед ними життя. В естетичному переживанні, поєднаному з філософською глибиною, людина відкриває своє призначення, вчиться відповідальності, емпатії та духовному самовдосконаленню.

Шиллер переконано твердив, що справжнє мистецтво – це не лише насолода для почуттів, а й засіб етичного формування особистості. У «Листах про естетичне виховання людини» він підкреслював, що естетичне переживання може гармонізувати раціональне та емоційне начала в людині, сприяючи її моральному вдосконаленню. Театр у цьому контексті – це найвища форма мистецтва, здатна розкривати потенціал людської душі.

Фрідріх Шиллер вважав, що театр має здатність не лише розважати, але й глибоко змінювати моральний стан людини, сприяючи її духовному очищенню. Центральним елементом його театральної філософії є катарсис – процес емоційного очищення, що виникає через співпереживання з героями, які проходять через важкі моральні дилеми. Цей процес не обмежується простим співчуттям до страждань персонажів, а стає шляхом до істинного морального усвідомлення, де емоційний досвід переходить у розуміння глибоких етичних принципів, таких як справедливість, гідність та свобода [2, 12-17].

У драмі «Розбійники» Шиллер зображує героя, що бунтує проти соціальної несправедливості, але в його боротьбі закладена і небезпека морального згасання. Герой, Карл Моор, відданий ідеї справедливості, поступово перетворюється на того, кого самі ідеали стають інструментами насильства. Це ставить перед глядачем складне питання: чи можливо досягти справедливості без втрати людяності? Тут катарсис не лише виявляється через болісні переживання героя, але і через глибокі роздуми глядача про ціну ідеалів у реальному світі. Драматична історія бунту і падіння показує, що моральні переконання можуть легко перетворитися на засоби знищення, якщо не зберігати внутрішню етичну рівновагу.

У «Дон Карлосі» глядач спостерігає за героєм, який розривається між особистими почуттями та політичною обов’язковістю. Конфлікт між любов’ю до Єлизавети та вірністю своєму батькові, королю Філіпу II, стає полем етичної боротьби, де вибір між інтимними бажаннями та високим моральним обов’язком уособлює основні питання про людську свободу та справедливість. У цьому випадку катарсис досягається через співпереживання герою, який знаходиться у пастці обов'язку перед державою, та осмислення глядачем, що його дії виправдовуються лише в контексті глибоких моральних принципів, а не через прагнення до особистого щастя. Це сприяє виникненню морального прозріння, коли глядач не тільки сприймає трагедію, але й починає розмірковувати про власні межі між особистими прагненнями і моральним обов’язком.

Трагедія «Марія Стюарт» виступає ще одним потужним прикладом катарсису через боротьбу за владу, честь і життя. Образ двох королев – Єлизавети I та Марії Стюарт – зображує конфлікт, що не лише політичний, а й глибоко людський. Кожна з героїнь намагається зберегти свою гідність і силу, однак наслідки їхніх рішень спричиняють катастрофічні втрати. В цій драмі катарсис виникає через емоційне переживання глядачем страждань героїнь, а також через глибоке осмислення обмежень, що накладає влада на особисту гідність і внутрішню свободу. Трагедія кожної з героїнь стає відображенням моральних обов’язків і прав, що часто вступають у конфлікт із реальними політичними та соціальними реаліями.

Щодо «Вільгельма Телля», то ця п’єса яскраво зображує боротьбу за свободу. Головний герой, виступаючи як символ національної гідності та опору тиранії, стикається з вибором: чи має право індивідуум вдаватися до насильства для досягнення справедливості? Всі ці питання стають основою для глибокого морального прозріння глядача. Катарсис у цьому випадку полягає не тільки в емоційному відгуку на боротьбу героя за свободу, але й у внутрішньому осмисленні того, як кожен з нас може діяти в ситуаціях морального конфлікту, коли свобода або гідність опиняються під загрозою. Шиллер дає можливість не лише співпереживати, але й ставити себе на місце героя, замислюючись про свої власні моральні принципи і готовність боротися за правду в реальному житті.

Шиллерівський катарсис, таким чином, перетворює театр на могутній інструмент морального зростання. Це не просто механізм для емоційного очищення, а складний процес морального прозріння, що допомагає глядачеві усвідомити власну відповідальність у світі, що постійно перебуває у пошуках справедливості та істини. Кожна драма, що розгортається на сцені, дає глядачеві можливість замислитись над власними етичними дилемами, сприяючи розвитку глибшого морального розуміння та інтелектуальної зрілості.

Драматургія Шиллера позначена складною психологічною архітектурою персонажів, які стикаються з глибинними внутрішніми дилемами. У «Розбійниках» Карл Моор повстає проти несправедливості, але його протест призводить до нових форм деспотизму. У «Дон Карлосі» зіткнення між почуттями і державним обов'язком стає метафорою загального морального конфлікту. «Вільгельм Телль» – це символ боротьби за незалежність, втілення прагнення до особистої автономії в умовах гноблення.

Кожна з цих п'єс досліджує можливість реалізації морального ідеалу в умовах жорсткої реальності. Таким чином, герої Шиллера – це не просто учасники подій, а носії філософських ідей, які театральна сцена перетворює на предмет загального морального діалогу.

Шиллер наголошував на виховній функції театру. Він бачив у ньому модель суспільства, де глядач стикається з проекціями реальних соціальних конфліктів і бачить відображення власних чеснот і недоліків. Театр стає дзеркалом, що змушує до самоспостереження, і водночас світлом, яке прокладає шлях до вищих ідеалів. Митець вважав, що через драму можна виховати ідеального громадянина, для якого моральність і свобода є основоположними цінностями.

Одним із ключових понять філософії Шиллера є свобода. Вона, на його думку, не зводиться лише до політичної чи правової категорії. Істинна свобода – це внутрішній стан людини, її здатність діяти відповідно до власного морального переконання, а не під тиском зовнішніх обставин [3]. У цьому контексті театр постає простором, де ця внутрішня свобода розкривається найяскравіше, а митець – вільний творець – стає символом духовної незалежності та етичної сили.

Бачення театру філософа ґрунтується також на ідеї спільного морального досвіду. Він вважав, що театр об'єднує людей у єдину етичну спільноту, де формуються загальні уявлення про добро і зло, справедливість і несправедливість. Театр, отже, є не лише засобом індивідуального вдосконалення, а й колективним механізмом розвитку громадянської свідомості.

Філософія театру Шиллера не була ізольованим явищем — вона стала основою трансформаційних процесів у культурному житті Європи. Його драми стали осереддям перетину античної традиції, ідеалів Просвітництва

та гуманістичних прагнень, які зароджувалися в контексті соціальних і політичних змін [4, 779-801].

Митець створював не просто художні твори, а філософські платформи для дискусії між минулим і майбутнім, між збереженням традиції й необхідністю змін. Завдяки цьому театр Шиллера став не лише формою мистецтва, а й інструментом осмислення соціальної реальності, що розширював горизонти морального сприйняття світу.

Його символічна та гуманістична драматургія стала інноваційною моделлю театру, що поєднує інтелектуальну глибину із сильним емоційним впливом. Такий театр здатен не лише впливати на культуру, а й змінювати саму сутність соціального буття. Він відкрив нові парадигми для драматургії, в яких традиційна форма гармонізується з новими філософськими пошуками [5].

Шиллер трансформував уявлення про роль мистецтва у суспільстві, вивівши театр на рівень морального інституту. Його вплив сприяв становленню нових гуманістичних моделей громадського життя, підкріплених ідеями свободи, гідності та духовного саморозвитку.

Висновки. Філософія театру Ф. Шиллера є унікальним поєднанням естетики та етики, духовного і суспільного, особистого та колективного. Для нього театр був не просто сценою для вистав, а місцем глибокого морального випробування, де розкривається внутрішній світ людини, її свобода, сумління та здатність до добра.

Ця концепція залишається актуальною й сьогодні: у добу моральних криз і пошуку нових ідентичностей театр, подібно до бачення Шиллера, може стати голосом правди, простором для пошуку сенсів, а також інструментом формування відповідального громадянина. Шиллерівська традиція театру як простору для реалізації свободи та морального обов'язку продовжує жити в сучасній культурі, надихаючи нові покоління митців і глядачів на пошук гармонії між ідеалом і реальністю.

ДЖЕРЕЛА

1. ARS ET SCIENTIA (Мистецтво і наука): мовознавство / літературознавство / перекладознавство / методика. Науково-художня збірка. Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2024. № 4. 60 с.
2. Blomme H., Cahen-Maurel L., Wood D. W. Friedrich Schiller et l'idéalisme allemand. In: Friedrich Schiller, a German Idealist? 2022. P. 7–25. DOI: https://doi.org/10.4000/cps.5878.
3. Brodsky C. Schiller and Critical Theory. In: Falduto A., Mehigan T. (eds.) The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller. Palgrave Macmillan, Cham, 2023. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-16798-0_36
4. Kaag J. J. The Lot of the Beautiful: Pragmatism and Aesthetic Ideals. British Journal for the History of Philosophy, 23(4), 779–801, 2015.

5. Waibel V. L. Schiller’s Aesthetics: Beauty Is Freedom. In: Falduto A., Mehigan T. (eds.) The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller. Palgrave Macmillan, Cham, 2023. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-16798-0_18.

ІСТОРИКО-ПОЛІТИЧНО АСПЕКТИ ВІЙНИ В АФГАНІСТАНІ (1979-1989рр.)

Станіслав Домбик, студент спеціальності «Політологія»
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка,
ГО «Центр Цифрових Досліджень»

Постановка проблеми. Дослідження історико-політичних аспектів війни в Афганістані (1979-1989 рр.) обумовлена її значущістю для історії міжнародних відносин та політичної науки, а також для глибшого розуміння геополітичних процесів. Починаючи з стародавніх часів, географічне розташування Афганістану на перетині Європи, Азії та Близького Сходу сприяло розвитку торгових шляхів та розширення впливу пануючих в регіоні імперій, зробивши цю територію об’єктом постійного зовнішнього інтересу. Починаючи з 19-го століття, Афганістан перетворився на арену геополітичного протистояння наддержав, що прагнули закріпити свій вплив в Центральній Азії та Близькому Сході. Особлива увага в дослідженні приділяється війні в Афганістані (1979-1989 рр.), результатами якої є як політично-соціальні потрясіння в Афганістані, так і глобальні наслідки для політичної та військової стабільності світу.

Мета дослідження. Виявлення історико-політичних аспектів, що визначають причини та наслідки війни в Афганістані (1979-1989 рр.) та аналіз взаємозв’язку між ними. В рамках цього дослідження, передбачається простеження геополітичних, економічних, релігійних та соціально-політичних характеристик Афганістану, а також надання огляд військово-політичної стратегії Радянського Союзу і Сполучених Штатів Америки в «проксі-конфлікті» та оцінювання впливу війни в Афганістані (1979-1989 рр.) на регіональний та світовий політичний клімат. Це дослідження сприятиме розширенню наукових знань у галузях політичної науки та міжнародних відносин та розробці стратегій щодо запобігання подібних кризових ситуацій у регіонах з мультикультурним населенням.

Виклад основного матеріалу. Історичний розвиток Афганістану свідчить про визначальний вплив його географічного положення: розташування на перетині Близького Сходу, Європи та Азії, зумовило формування території як природного транзитного коридору для торгівлі та військових завоювань. Багатонаціональний склад регіону, а також його релігійне різноманіття, кланова структура та відсутність сильної

централізованої влади сприяли формуванню політичної нестабільності. Зовнішні держави неодноразово втручалися в афганські справи, використовуючи країну як плацдарм для геополітичних маневрів. [див:. 1;4].

Упродовж Нового часу, стратегічна значущість регіону залишалася незмінною: Британська та Російська імперії змагались за контроль над Пуштуністаном (Історична назва Афганістану) в рамках геополітичного протистояння, що отримала назву «Велика гра». Лінія Дюрана, встановлена у 1893-му році, формально визначила сучасні кордон Афганістану, однак фактично розділила єдиний етнічний масив пуштунів між двома державами, заклавши підґрунтя для майбутнього міждержавного конфлікту з Пакистаном [див:. 2;3;5].

У 20-му столітті, процеси світської модернізації, започатковані Амнуллою-ханом, а також поступова демократизація, здійснена за правлінням Захір-шаха, натрапили на консервативне духовенство, роздроблені племена та громадян, підживлених радикальними ідеями. Ці фактори заклали чотирикутник внутрішніх акторів: націоналістів-реформаторів, комуністів НДПА, ісламісти на чолі з «Мусульманською молоддю» та традиційною племінна еліта. Політичний режим Мухаммеда Дауда, а згодом і Народно-демократичної партії Афганістану прагнули трансформувати країну відповідно до власного ідеологічного бачення, однак запропоновані реформи суперечили традиційним соціокультурним нормам афганського суспільства, що призвело до політичної дестабілізації. [див:. 6;8].

У межах радянської геополітичної доктрини Афганістан розглядався як стратегічний сухопутний коридор до Індійського океану та буферна зона для захисту південних республік СРСР. Після ліквідації Хафізулли Аміна у грудні 1979-го року в межах спецоперації «Шторм-333» на територію Афганістану було введено радянські війська з офіційною метою «інтернаціональної допомоги» [див: 8]. Фактично ж, радянські війська зіткнулися з децентралізованою, але стійкою мережею моджахедів, яка отримувала військово-фінансову підтримку через таємну операцію Центральне розвідувальне управління під кодовою назвою «Циклон» [див:. 10;11]. Пакистанська розвідка ISI виступала логістичним центром, Саудівська Аравія забезпечувала до 50 % фінансування, а постачання озброєнь з Китаю, Єгипту та Югославії прикривало безпосередню участь Сполучених Штатів. Міжнародна реакція включала засудження радянського вторгнення з боку Генеральної асамблеї ООН, бойкот Олімпійських ігор 1980-го року та впровадження економічних санкцій, що завдало удару по радянській економіці [див:. 9; 14]. Попри зусилля президента Наджибулли щодо реалізації політики «національного примирення», загальні втрати СРСР — понад 15 тис. загиблих і до 50 млрд

доларів витрат — стали не лише матеріальним, а й морально-політичним каталізатором процесів перебудови та розпаду Радянського Союзу.

Завершення війни в Афганістані (1979-1989 рр.) спричинила новий цикл громадянської війни: етнічні угруповування моджахедів, при відсутності спільного ворога, розпочали міжусобні війни за владу та вплив. У 1994-му році, з пуштунських медресе в Кандагарі сформувався радикальний рух «Талібан». До 1996-го року, рух захопив Кабул, проголосив Ісламський емірат Афганістан і впровадив ультраконсервативне тлумачення шаріату. У співпраці з «Аль-Каїдою» емірат перетворився на хаб міжнародного тероризму. Терористичні атаки 11-го вересня 2001-го року викликали американську інтервенцію в Афганістан, проте двадцятирічна місія НАТО так і не створила стійкої інклюзивної державності: у серпні 2021 р. таліби знову взяли владу, а країна опинилась під фінансовою блокадою та гуманітарною кризою [див:. 7;12;13].

Таким чином, історична динаміка розвитку Афганістану демонструє повторюваність стратегічного сценарію: перетин зовнішніх імперських інтересів з внутрішньою етноконфесійною мозаїкою постійно генерує нові конфігурації збройних конфліктів — від «Великої гри» XIX століття до проксі-протистоянь епохи Холодної війни та сучасної боротьби за геополітичне домінування між глобальними й регіональними акторами. У цьому контексті Афганістан продовжує виступати одночасно як «кладовище імперій» і як індикатор глобальної безпекової (не)стабільності.

Висновки. Війна в Афганістані 1979–1989 рр. перетворилася на точку перелому не лише для Афганістану, а й для світової системи. Радянський Союз, втягнувшись у затяжний конфлікт, зіткнувся з фінансовим виснаженням і внутрішнім розчаруванням, що пришвидшило крах біполярної конструкції. Сполучені Штати відпрацювали технологію непрямого втручання, зміцнили військово-промисловий сектор і водночас породили мережу радикальних угруповань, яка після закриття афганського фронту розповзлася по Близькому Сходу й далі. Пакистан і Саудівська Аравія, здобувши короткострокові геополітичні дивіденди, залишилися з вибуховим комплексом терористичних організацій, а Іран — із каналом шиїтських проксі, що підживив регіональне суперництво з Ер-Ріядом.

Для самого Афганістану радянське вторгнення, громадянська війна 1990-х, правління «Талібану», американська операція і чергове повернення талібів утворили маятник нестабільності, в якому кожна зовнішня інтервенція посилювала внутрішню фрагментацію. Поки не буде визнано реальність етноплемінної складності країни, не сформовано інклюзивної економічної моделі, й не гарантовано нейтралітет від конкуруючих сил, «афганське питання» залишатиметься джерелом повторних регіональних криз і глобальних викликів безпеці.

ДЖЕРЕЛА

1. Афганістан. Велика Українська Енциклопедія. URL: https://vue.gov.ua/%D0%90%D1%84%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D1%96%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD (дата звернення: 11.03.2025)
2. Енциклопедія державного управління: у 8 томах/ Нац. акад. держ. упр. при Президентові України; наук.-ред. колегія: Ю. В. Ковбасюк (голова) та ін. К.: НАДУ, 2011. Телурократія т.7 с.689 Таласократія т.7 с.686
3. Англійська колоніальна імперія: етапи утворення. Реферат. URL: https://osvita.ua/vnz/reports/world_history/30943/
4. Ямпольська Л.М. Полікультурність як конфліктогенний фактор міжетнічних відносин Афганістану в другій половині XX на початку XXI ст. / Л.М. Ямпольська.Тенденції і перспективи розвитку історичної науки та філософії в умовах глобалізації : матеріали Всеукр. Молодіжної наук. конф., м. Київ, 10 берез. 2017 р. С. 114 123.
5. Кримська війна. Історія супроти мітичної російської звитяги. Локальна історія. URL: https://localhistory.org.ua/texts/statti/krimska-viina-istoriia-suproti-mitichnoyi-rosiiskoyi-zvitiagi/
6. Королі-реформатори, заколотники-марксисти і бін Ладен. Як змінювався незалежний Афганістан за 100 років. URL: https://www.radiosvoboda.org/a/30117556.html (дата звернення: 07.03.2025)
7. Афганістан на порозі великих змін. Історія революцій, зради, громадянської війни та терору. URL: https://bintel.org.ua/uncategorized/afhanistan_na_porozi_velykykh_zmin/ (дата звернення: 19.03.2025)
8. Ковальков О. Л. СРСР в Афганістані (1978–1991 рр.): остання спроба експорту соціалізму: монографія. Харків: Мачулін, 2021. 614
9. Ковальков О.Л. Реакція світової спільноти на радянське вторгнення до Афганістану. Наукові записки. Випуск 18. Серія: Історичні науки. Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2013. С. 59–67.
10. Ковальков О.Л. Підтримка афганського Руху Опору адміністрацією Президента США Дж. Картера (1979–1980) // Universum Historiae et Archaelogiae = The Universe of History and Archeology = Универсум истории и археологии. Дніпро, 2020. Т. 3 (28). Вип. 1. С. 163–177.
11. Ковальков О.Л. Радянська агресія в Афганістані (1979–1989 рр.) і американсько-пакистанські відносини. Проблеми всесвітньої історії. 2022. № 2(18). С. 128-143
12. Талібан і таліби: хто вони такі. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/features-58221700 (дата звернення: 07.04.2025)
13. Скільки американцям коштує війна в Афганістані? URL: https://militarnyi.com/uk/blogs/skilky-amerykantsyam-koshtuye-vijna-v-afganistani/ (дата звернення: 05.05.2025)

14. Конфлікт між Індією та Пакистаном: до чого призвели операції спецслужби ISI. URL:
https://24tv.ua/konflikt_mizh_indiyeyu_ta_pakistanom_do_chogo_prizveli_operatsiyi_spetssluzhbi_isi_n1295623

CURRENT ISSUES OF HISTORICAL SCIENCE IN MODERN DIMENSIONS: THE CASE OF INTELLECTUAL PROPERTY

Kondratieva A.A., group 1901, Shipbuilding Educational and Research Institute Admiral Makarov National University of Shipbuilding Mykolaiv, Ukraine
Karpechenko A.A., Candidate of Technical Sciences, Associate Professor Admiral Makarov National University of Shipbuilding Mykolaiv, Ukraine

Abstract. The article explores current issues of historical science in the context of contemporary interpretations of intellectual property. It examines the historical evolution of copyright and patent law concepts, emphasizing their influence on social, economic, and cultural transformations. Intellectual property is shown to be a crucial factor in modern societal development, while its historical origins provide insights into contemporary legal and socio-cultural challenges. Through a comparative-historical approach, the study illustrates how the perception of intellectual property evolved across different historical periods, contributing to the establishment of today's systems of copyright and patent protection. Modern debates on limiting or expanding intellectual property boundaries, intensified by digitalization and globalization, underscore the significance of historical approaches in addressing legal challenges in science, culture, and education. The article identifies prospective areas for further historical research that can inform effective intellectual property policies.

The objective is to study historical aspects of the formation and transformation of intellectual property as a legal and socio-cultural phenomenon to develop contemporary approaches to its regulation.

Main Body. Intellectual property, as a phenomenon, has been historically shaped through social and economic transformations. Ancient civilizations already demonstrated early attempts to protect creative achievements. However, systematic legal protection for authors and inventors began to form much later. Medieval privileges granted by European monarchies marked the initial recognition of exclusive rights to creative and inventive works.

A crucial turning point was the enactment of the Statute of Anne in 1710 in Great Britain. For the first time, this law recognized copyright as a legal concept and established clear boundaries for its protection, including the duration

of copyright terms [1]. The Statute's influence extended across Europe and the world, laying the foundations for modern international conventions.

The Berne Convention of 1886 represented a significant milestone in intellectual property history by setting international standards for copyright protection. Similarly, the Paris Convention of 1883 played an instrumental role in standardizing patent protection globally, thereby stimulating worldwide innovation [2].

The Industrial Revolution of the 19th century brought extensive industrial growth, making patent law an integral aspect of national economic policies. Historical examples of patent disputes and court cases from this period reveal the critical importance of legal regulations for innovation-driven economies. These developments also promoted international cooperation and further improvement of intellectual property legislation [3].

The 20th century introduced new challenges due to advancements in digital technologies and the internet. The unrestricted dissemination of digital content raised critical questions about the limits of copyright and the right to information. Boyle's research [4] highlights how digitalization intensified the conflict between intellectual property protection and public access to knowledge. This scenario triggered intense academic and public debates concerning the balance of interests involved.

Currently, in addition to globalization trends, the advancement of artificial intelligence (AI) significantly impacts creative product development. Issues of authorship and accountability for AI-generated outputs present pressing challenges. These emerging issues necessitate a reassessment of traditional copyright and patent concepts, encouraging novel legal approaches to regulate AI-generated intellectual outputs.

Conclusion. Analyzing historical developments in the conception and transformation of intellectual property enables a deeper understanding of contemporary challenges and assists in developing effective legal strategies for regulation. Incorporating historical experiences can create balanced policies that accommodate both the rights of authors and inventors and broader societal interests related to knowledge access and cultural values.

References

1. Lemley, M. A. (2019). Intellectual Property in Historical Perspective. Journal of Legal Studies, 48(2), 235–260.

2. Ginsburg, J. C. (2020). Patents and Progress: The Historical Role of Intellectual Property. Cambridge University Press.

3. Hesse, C. (2021). The Rise of Intellectual Property, 700 B.C.–A.D. 2000: An Idea in the Balance. Daedalus, 150(3), 35–47.

4. Boyle, J. (2022). Cultural Environmentalism and Beyond. Yale Law Journal, 131(5), 1097–1140.

ЧИ МОЖЛИВО ВПРОВАДЖЕННЯ ЕЛЕКТРОННОГО ГОЛОСУВАННЯ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ВІЙНИ

Дятлик Олександр, студент спеціальності «Політологія»
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

В умовах повномасштабної війни Україна зіштовхується з новими викликами у сфері забезпечення виборчих прав громадян. Мільйони внутрішньо переміщених осіб (ВПО) і громадян, які виїхали за кордон, стикаються з обмеженим доступом до виборчих дільниць. Це створює потребу в пошуку альтернативних механізмів волевиявлення, зокрема електронного голосування. Проте на тлі воєнної агресії, кіберзагроз і недостатньої цифрової інфраструктури постає питання: чи можливо впровадити електронне голосування в Україні саме зараз?

Метою роботи є визначення потенціалу, перспектив і ризиків впровадження системи електронного голосування в Україні під час війни, а також аналіз наявних передумов і перешкод для реалізації цього процесу.

Електронне голосування — це процес подання та підрахунку голосів виборців із використанням інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ). Воно може охоплювати різні етапи виборчого процесу — від реєстрації виборців, ідентифікації особи, до передачі, підрахунку та оприлюднення результатів голосування. Дистанційне електронне голосування через Інтернет — коли виборець голосує зі свого комп'ютера, смартфона чи іншого пристрою, перебуваючи вдома або в будь-якому іншому місці [2, с. 245].

Переваги електронного голосування:

1. Забезпечення участі внутрішньо переміщених осіб та громадян за кордоном.

Станом на листопад 2024 року в Україні було зареєстровано 4,6 млн внутрішньо переміщених осіб, а за кордоном перебувало близько 7,6 млн громадян [4]. Електронне голосування дозволяє їм реалізувати своє виборче право незалежно від місця перебування.

2. Мінімізація загроз безпеці виборців. У регіонах, наближених до зони бойових дій, небезпечно фізично з'являтися на дільниці. Голосування онлайн дозволяє уникнути скупчень людей і потенційних обстрілів.

3. Зменшення навантаження на виборчу інфраструктуру за кордоном. Дипломатичні установи не можуть одночасно прийняти всіх виборців, які проживають за межами України. Е-голосування дає змогу охопити значно ширше коло громадян без фізичного обмеження простору.

4. Швидкість обробки результатів голосування. Цифрові системи дозволяють швидко підрахувати голоси, автоматизуючи процес. Це знижує людський фактор і мінімізує помилки чи затримки.

5. Потенційне зниження витрат на організацію виборів. Організація виборів в умовах війни вимагає додаткових ресурсів на безпеку, логістику та персонал. Електронне голосування може частково або повністю зменшити ці витрати.

6. Підвищення рівня явки виборців. Електронне голосування забезпечує інклюзивність виборчого процесу, створюючи умови для зручної участі осіб з інвалідністю та залучаючи молодь, яка активно користується цифровими технологіями.

7. Сприяння цифровізації державного управління. Запровадження е-голосування підштовхує розвиток цифрової інфраструктури та е-урядування. Це відповідає загальному курсу України на цифрову трансформацію та прозорість.

Незважаючи на потенційні переваги, впровадження е-голосування в Україні нині пов’язане з низкою серйозних викликів:

1. В Україні досі недостатньо розвинена цифрова інфраструктура, особливо в сільській місцевості та на деокупованих територіях. Це унеможливлює забезпечення рівного доступу до голосування для всіх громадян.

2. Високими залишаються ризики кібератак з боку Росії та технічних збоїв. Прикладом є технічні проблеми із застосунком «Дія» під час Нацвідбору на Євробачення, а також витоки даних із державних реєстрів.

3. Значна частина населення не має довіри до цифрових сервісів, що може спричинити сумніви щодо достовірності результатів виборів. До того ж технічне покриття по країні є нерівномірним.

4. Впровадження е-голосування під час виборчого процесу без належної підготовки та пілотування може призвести до хаосу та технічних збоїв.

5. Невдала реалізація е-голосування може надовго дискредитувати електронну демократію як таку та загальмувати цифрові реформи.

Важливо враховувати, що чинне виборче законодавство України не передбачає можливості онлайн-голосування. Згідно з Виборчим кодексом, голосування має відбуватися особисто, що створює значне навантаження на виборчі дільниці в закордонних дипломатичних установах. Аналогічна проблема спостерігається і щодо внутрішньо переміщених осіб, і багато хто не має прив'язки до нової виборчої адреси [1, с. 44].

У нинішніх умовах війни електронне голосування постає як потенційне рішення для забезпечення виборчих прав мільйонів українців — зокрема внутрішньо переміщених осіб, громадян з інвалідністю та тих, хто перебуває за кордоном. Воно дозволяє зробити виборчий процес доступнішим, оперативнішим та економічнішим. Особливо актуальним воно стає на тлі неможливості фізично відвідати виборчі дільниці в умовах небезпеки або евакуації.

Втім, разом із перевагами виникає низка серйозних викликів: ризик кібератак, технічні збої, недостатня інфраструктура та низький рівень довіри до цифрових сервісів. Тому впровадження е-голосування має здійснюватися поступово — через пілотні проєкти, посилення законодавчого регулювання та проведення широкої роз'яснювальної роботи серед населення. Лише за таких умов можливе створення ефективної, безпечної та легітимної системи електронного волевиявлення.

ДЖЕРЕЛА

1. Андрушко І. П. Проблеми проведення виборів під час воєнного стану Юридичний науковий електронний журнал. – 2023. – № 9. – С. 43-45.

2. Була Р. Світовий досвід е-виборів та е-голосування: перспективи та досвід для України Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2025. – Вип. 58. – С. 242–250.

3. Токар-Остапенко О. В. Електронне голосування : перспективи впровадження в Україні. Київ, НІСД, 2021. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2021-02/tokar-1.pdf (дата звернення: 12.02.2024).

4. Чи можливі вибори 26 жовтня 2025 року? Електронний ресурс URL:https://lb.ua/news/2025/02/18/661252_chi_mozhlivi_vibori_26_zhovtnya_2025_roku.html

5. Ярова А.П. Електронні вибори в Естонії: досвід для України Електронний ресурс URL: https://conferences.vntu.edu.ua/index.php/e-democracy/e-democracy2016/paper/viewFile/1694/1384.

КОРУПЦІЯ ЯК ЗАГРОЗА НАЦІОНАЛЬНІЙ БЕЗПЕЦІ УКРАЇНИ

Лосев Данііл, студент спеціальності «Політологія»
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Корупція в Україні представляє собою багатовимірне соціально-економічне явище, яке торкається основ державного управління, економічного розвитку, правової системи та соціальної стабільності. Системне зловживання владними повноваженнями призводить до розмивання інституційних норм, зниження довіри громадян та підриву управлінських процесів. В сучасних умовах, коли Україна стикається з зовнішніми загрозами та внутрішніми викликами, дослідження корупції як загрози національної безпеки та дискретитанта міжнародної репутації є надзвичайно важливим для розробки ефективних стратегій боротьби з цим явищем, що в свою чергу сприятиме зміцненню державності та розвитку суспільства. Теоретичне значення дослідження полягає в

розширенні наукових уявлень про взаємозв'язок корупції та національної безпеки в умовах сучасної України. Отримані результати можуть стати базою для подальших наукових розробок у галузях політичної науки, економіки та права. Практичне значення дослідження визначається розробкою рекомендацій для органів влади та інших зацікавлених структур, спрямованих на удосконалення боротьби з корупцією та мінімізацію її впливу на процеси, що стосуються національної безпеки.

Мета дослідження. Комплексний аналіз впливу корупції на національну безпеку України та розробка рекомендацій для зменшення її негативних наслідків у різних сферах, зокрема в політичній, економічній та соціальній. Для досягнення цієї мети планується вирішення наступних завдань: дослідити сутність та поняття корупції; проаналізувати теоретичні підходи до її дослідження; охарактеризувати природу корупції та визначити основні чинники її поширення в Україні; розглянути корупційні загрози в сфері національної безпеки та оборони; оцінити вплив корупції на міжнародний імідж країни; проаналізувати корупційні ризики у гуманітарній та військово-політичній сферах; дослідити процес реформування антикорупційної політики та законодавства; визначити внутрішні та зовнішні фактори боротьби з корупцією; а також проаналізувати досвід іноземних держав у сфері боротьби з корупцією та можливості його застосування в Україні.

Виклад основного матеріалу. Корупція представляє собою зловживання владою або посадовими повноваженнями з метою отримання особистої вигоди, що завдає шкоди суспільству та державі. Це явище має глибоке історичне коріння — від хабарництва в Стародавньому Римі та симонії в середньовічній Європі до сучасних системних проявів у державах із транзитивною економікою. Сучасне українське законодавство визначає корупцію переважно через призму неправомірного використання службового становища, що є її ключовою ознакою. [див.: 1;2]. Науковим осмисленням феномену корупції передбачає застосування різних теоретичних підходів. Економічна перспектива трактує корупцію як наслідок невідповідності між індивідуальними стимулами й інституційними обмеженнями, зокрема в межах теорії агентських відносин і моделі «ринку хабарів». Соціологічний підхід акцентує на впливі соціального капіталу, ролі довіри, а також наявності аномії, що провокує зростання девіантної поведінки в умовах дезорганізованого соціального середовища. Правовий та інституційний підходи розглядають корупцію як порушення норм, що підлягає кримінальній відповідальності відповідно до національних і міжнародних стандартів, і водночас — як індикатор ефективності правових інститутів [див.: 3;4]. Корупція в Україні має комплексний характер і проникає на всі рівні державного управління — від місцевих органів до вищих ешелонів влади. До основних чинників її поширення належать слабкість інституцій, вплив олігархічних груп,

неефективні механізми нагляду, а також культурна толерантність до хабарництва, що історично закріпилась у масовій свідомості. Ці обставини створюють сприятливе середовище для формування стабільних корупційних схем [див.: 5;6].

Особливу загрозу становлять корупційні практики в оборонному та безпековому секторах. Вони призводять до розкрадання бюджетних коштів, придбання неякісного озброєння, зниження боєздатності армії та потенційного витоку конфіденційної інформації, що унеможливлює формування ефективної системи стратегічного управління. Крім того, спостерігається нелегальний обіг зброї, який посилює як внутрішні, так і зовнішні загрози [див.: 7;8]. Корупція суттєво впливає на міжнародний імідж України, знижуючи довіру міжнародних партнерів та інвесторів. Це виливається у фінансові обмеження, ускладнення співпраці з європейськими інституціями, затримки в реалізації євроінтеграційних ініціатив та зменшення обсягів зовнішньої підтримки. Україна дедалі частіше сприймається як держава з високими корупційними ризиками, що перешкоджає її політичній суб'єктності [див.: 9]. Не менш проблемними залишаються гуманітарна та військово-політична сфери, де корупція проявляється у формі зловживань під час розподілу ресурсів, кадрових ротацій та державних закупівель. Це безпосередньо позначається на доступі громадян до базових послуг та підриває стратегічну обороноздатність країни [див.: 10].

Усунення корупційних проявів вимагає системного реформування антикорупційного законодавства. До пріоритетних заходів належить посилення відповідальності за корупційні правопорушення, запровадження прозорих процедур контролю за використанням державних ресурсів, удосконалення механізмів функціонування органів на зразок НАБУ та ВАКС, а також впровадження цифрових інструментів моніторингу. Водночас важливим залишається формування антикорупційної культури через систему освіти та активну участь громадянського суспільства [див.: 11;12]. На ефективність протидії корупції впливають як внутрішні, так і зовнішні чинники. Перші з них охоплюють наявність політичної волі, незалежність судової системи, спроможність антикорупційних органів та рівень прозорості місцевого самоврядування. Другі — включають міжнародний моніторинг, фінансову й технічну підтримку, а також можливість впровадження найкращих зарубіжних практик [див.: 13;14]. Вивчення міжнародного досвіду (Румунії, Грузії, Сингапуру, Південної Кореї, Індонезії) засвідчує, що створення незалежних антикорупційних органів, діджиталізація державного сектору, максимальна відкритість процедур державних закупівель і суворі санкції здатні знижувати рівень корупції у стислі строки. Адаптація цих практик до українських умов може стати одним із ключових факторів успішного реформування системи управління [див.: 14; 13; 8].

Висновки. Отже, ефективна протидія корупції в Україні вимагає системного підходу, який базується на реформуванні законодавства та модернізації державного управління, що створює умови для запобігання зловживань. Впровадження сучасних цифрових технологій у сфері контролю за бюджетними коштами може значно знизити можливості для корупційних схем, сприяючи підвищенню прозорості державних процесів. Особливе значення має створення та підтримка незалежних антикорупційних структур, що забезпечує їхню автономність і ефективність у розслідуванні корупційних правопорушень. Активізація участі громадянського суспільства у контролі за діяльністю державних органів, а також міжнародна співпраця, є ключовими факторами для побудови стабільної системи протидії корупції. Отже, подальші дослідження повинні зосередитися на адаптації кращих зарубіжних практик до умов української реальності, що дозволить забезпечити стійкий розвиток державної системи і покращення міжнародного іміджу країни.

ДЖЕРЕЛА

1. Бондар Г.Л. Корупційні загрози національній безпеці та демократії в Україні. Державне управління у сфері державної безпеки та охорони громадського порядку. URL: https://www.pubadm.vernadskyjournals.in.ua/journals/2019/1_2019/24.pdf (дата звернення: 21.02.2025).

2. Бусол О. Ю. Протидія корупційній злочинності в Україні у сучасний період: монографія. Київ: Ін Юре, 2014. 564 с.

3. Мошнін А. А. Теоретичні засади проблеми протидії корупції в Україні. States and Regions. Series: Public Administration. 2023. № 2. С. 165-170. URL: https://doi.org/10.32782/1813-3401.2023.2.29 (дата звернення: 21.02.2025).

4. П’ясецька-Устич С.В. Теоретичні аспекти аналізу корупції як системного явища в сучасній українській економіці. Економічна теорія та історія економічної думки. URL: http://www.bses.in.ua/journals/2018/28_1_2018/6.pdf (дата звернення: 21.02.2025).

5. Кравчук М., Лаврів І. Сутність корупції та основні шляхи її подолання в Україні. Актуальні проблеми правознавства . 2021. Вип. 1, № 3. С. 31-36. URL: https://doi.org/10.35774/app2021.03.031 (дата звернення: 21.02.2025).

6. Сокуренко В.В. Корупція, як зовнішня загроза національній безпеці України. KhNUIAIR: Репозитарій ХНУВС: Головна. URL: https://dspace.univd.edu.ua/server/api/core/bitstreams/4f595d0e-9846-45e9-864f-76417d3440d8/content (дата звернення: 21.02.2025).

7. Antonova L., Abdullayev V. Корупція як чинник загрози національній безпеці. Public Administration and Regional Development. 2021.

№ 12. С. 336-355. URL: https://doi.org/10.34132/pard2021.12.02 (дата звернення: 21.02.2025).

8. Ferdman H. P. CORRUPTION AS ONE OF THE MAIN THREATS TO THE NATIONAL SECURITY OF UKRAINE. «Scientific Notes of Taurida V.I. Vernadsky University», series «Public Administration». 2024. No. 1. P. 201-205. URL: https://doi.org/10.32782/tnu-2663-6468/2024.1/35 (date of access: 21.02.2025).

9. Саричев В., Гапєєва О., Пікуліна О. Аналіз впливу корупції на економічну безпеку країни в умовах сьогодення. Сталий розвиток економіки. 2023. № 2(47). С. 203-208. URL: https://doi.org/10.32782/2308-1988/2023-47-29 (дата звернення: 21.02.2025).

10. Nesterenko K. O., Bulgakova O. V. Corruption risks in procedures for receiving humanitarian aid under martial law. Analytical and Comparative Jurisprudence. 2022. No. 5. P. 347-350. URL: https://doi.org/10.24144/2788-6018.2022.05.64 (date of access: 21.02.2025).

11. Федишин Т.О. Теоретично-правові аспекти протидії корупції в Україні. DSpace at West Ukrainian National University: Головна сторінка. URL: http://dspace.wunu.edu.ua/bitstream/316497/28568/1/Магістерська%20робота%20Федишин%20Т.%20О.%20Прм-22.pdf (дата звернення: 21.02.2025).

12. Шевчук І.В. Корупційна складова як чинник дестабілізації та загрози економічної безпеці України. Журнал Державне управління: удосконалення та розвиток - наукове фахове видання з питань державного управління. URL: http://www.dy.nayka.com.ua/?op=1&z=1192 (дата звернення: 21.02.2025).

13. П’ясецька-Устич С.В. Теоретичні аспекти аналізу корупції як системного явища в сучасній українській економіці. Економічна теорія та історія економічної думки. URL: http://www.bses.in.ua/journals/2018/28_1_2018/6.pdf (дата звернення: 21.02.2025).

14. Zaiats V. SOME THEORETICAL ASPECTS OF THE CONCEPT (ESSENCE) OF CORRUPTION AS AN OBJECT OF COUNTERACTION. Law and public administration. 2022. No. 2. P. 338-348. URL: https://doi.org/10.32840/pdu.2022.2.49 (date of access: 21.02.2025).

Секція IV. **Актуальні проблеми етики, естетики та філософії культури**

ЗАРОДЖЕННЯ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ (ФАУСТІВСЬКОЇ) КУЛЬТУРИ

Юрій Вільчинський, доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та релігієзнавства
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Нова культура, стверджує О. Шпенґлер, з'являється на світ у ту мить, коли велика душа пробуджується зі стану прадушевності вічно дитячого людства, коли відокремлюється як певний образ з безодні безликого, щось обмежене і минуще з безмежного…

Дорійська колона, готичний собор, візантійська базиліка, ґештальт української хати, родина, людські стосунки, одяг і культові дійства, зовнішній вигляд людини, її хода і статура, певні соціальні стани і народи, діалекти і форми осілого життя всіх людей і тварин – усе це є символічним виявом космічного потягу. Отже, будь-яка культура починається «від землі» і пнеться у космос.

Усі устремління молодої культури, тут розглядаються з погляду прасимволу нескінченності, уся спрага крові, що потужно пульсує, знайшли своє вираження в образі святої Діви й Матері Божої – Марії. Її небесне коронування перетворилось на один із найбільш ранніх мотивів готичного мистецтва, де вона з'являється посеред небесного воїнства у вигляді фігури у білих, синіх і золотих шатах. Ось вона схиляється над Немовлям, ось вона відчуває спис у серці, ось вона стоїть внизу біля хреста і тримає на руках тіло мертвого Сина. Тоді, на зламі тисячоліть, активно розробляють її культ: виникає Ave Maria, канон Благовіщення і непорочного зачаття. Вона сама та її образ завжди буде окутаний численними легендами. Саме тоді несподівано пробуджується юна фаустівська душа, як єдність сили, волі й спрямованості, виявляючи себе в нескінченних образах.

Географічне положення й основний принцип періодизації західноєвропейської (фаустівської) культури.

Повну протилежність греко-римській культурі з її аполлонівською душею являє собою, за Шпенґлером, фаустівська душа західноєвропейської культури. Пробуджується вона з туги за нескінченністю в X ст. разом з романським стилем на північних рівнинах між Ебро та Ельбою, Темзою та По ще задовго до того, як на них вступила нога першого християнина.

Дві бурхливі епохи великого ідейного руху пережило нове віровчення:

- від 0 до 500 рр. на Сході;
- від 1000 до 1500 рр.,
- від 1517 р. – дотепер на Заході.

«Фаустівська культура», «фаустівська душа» – ключові поняття концепції О. Шпенґлера. У фаустівській культурі усе зводиться до проблеми «Я», до пошуку людиною сенсу буття та сили людського розуму. Твір Й. Ґете «Фауст» розповідає про складну долю доктора Фауста, вченого, який зневірений відсутністю сенсу життя, укладає угоду з дияволом. Такою є фабула твору.

Кожна культура має власні можливості самовиразу, які з'являються, визрівають, відцвітають і ніколи більше не повертаються. Велика культура розпочинається з мітів, легенд та епосу. Легенда про Камелот відкриває першу сторінку Західноєвропейської (фаустівської) культури.

Камелот – замок легендарного короля Артура, який він отримав як посаг при одруженні з Ґвіневерою – один із перших і еталонних образів

Прекрасної дами в середньовічній куртуазній (ввічливий, чемний) літературі. Згідно з легендою, Артур став королем на виконання пророцтва, захистив Британію від набігів саксів і зібрав при своєму дворі в Камелоті найдобірніших і найблагородніших лицарів Круглого столу, але зрештою загинув у бою, захищаючи свій трон від узурпатора. Розташування Камелоту невідоме, за легендою, Камелот був столицею «держави бритів», яка виникла у постримській Британії.

Лицарі короля Артура – персонажі британського епосу про короля Артура та пізніших лицарських романів і фентезі. Круглий стіл став запорукою того, щоб учасники бенкетів не сперечалися один з одним за краще місце і почували себе рівноправними. Король лише Primus inter pares (лат. вислів «Перший серед рівних»).

Легенда про Камелот та образ Прекрасної дами формують наші уявлення про ранню фазу нової культури (500-1000 рр.).

Однією із найпрекрасніших сторін епохи був феномен Прекрасної дами. Це був справжній культ кохання, причому кохання в основному духовного, платонічного. Дама серця була для лицаря неземним створінням, втіленням божества. Тоді ж формується нова соціальна стратифікація суспільства, нове світобачення, нове християнське літочислення та Романський стиль.

У 522 р. – зароджується нове християнське літочислення. Формується феодальна система, коли панівний клас – землевласники-феодали вели міжусобні війни за землі, а католицька церква мала величезний вплив на всі сторони суспільного життя. Феод – особиста залежність (від лат. feudum – «худоба, майно», «володіння») – спадкове земельне володіння зазвичай переходило старшому синові, за яке потрібно було нести військову службу та інші повинності. У період феодальної роздробленості діяло правило: «Васал мого васала – не мій васал». Король не втручається у їх стосунки.

Романський стиль став першим засобом вираження нової культури, що вирізнявся масивністю і зовнішньою суворістю споруд, які зберігають оборонні та захисні функції. Головним будівельним матеріалом був тесаний камінь. Романські храми, переважно монастирські, будували з великого каменю, у простих формах.

Готичний стиль – це не тільки величність і таємничість, але і яскравий символ архітектури середньовіччя у країнах Західної Європи. Зокрема цей напрямок зміг об'єднати в собі, здавалося б, непоєднувані речі – натуральний камінь, скло та фарби для вітражів. Готична архітектура замінила архітектуру романської доби і своєю чергою поступилася архітектурі доби відродження.

Від романського стилю готика успадкувала домінування архітектури в системі мистецтв. Особливе місце в мистецтві готики займав собор – вищий зразок синтезу архітектури, скульптури й живопису (вітражів). Незрівнянний з людиною простір собору, вертикалізм його веж і склепінь,

підпорядкування скульптури динамічним архітектурним ритмам, багатобарвне сяйво вітражів робили сильний емоційний вплив на вірян. Готику називають «полум'яною», вона найкраще передає ідею горіння, динаміку вогню, тут фаустівська душа втілена у камені. Основним видом образотворчого мистецтва періоду готики була скульптура у соборах.

В інтер'єрі готичного храму ми не побачимо фресок чи мозаїк. Їх замінюють вітражі – різноколірні картини зі скла. Проникаючи крізь скло, сонячні промені забарвлюють храм у фантастичні кольори, створюючи неповторну, іноді містичну гру світла, завдяки якому, людина відсторонюється від матеріального, тілесного, людського світу і «потрапляє» в іманентний, духовний, Божественний світ…

Де і коли завершилась античність і звідки бере початок нова західноєвропейська (фаустівська) культура, з якого саме часу необхідно вести відлік «середнім вікам»: від падіння Західної Римської імперії (476), чи від коронації Карла Великого (800)?

Церемонія коронації, на якій правитель найбільшого на той час політичного утворення в Західній Європі отримував імператорські клейноди та корону від Папи Римського символізувало, з одного боку право Папи коронувати християнських монархів, а з іншого – роль імператора як опори та захисника християнської церкви.

Античний світ був поглинений і розчинений світом варварським, хоч утворений результат вже не мав яскраво культурного забарвлення античного світу, але не мав і культурної безбарвності варварського світу. Це було щось середнє між тим та іншим.

На зміну космоцентризму з ідеєю вічного колообігу приходить теоцентризм з іманентною ідеєю векторного розвитку

«від» і «до».

Ідейний світ Середньовіччя в цілому у всіх своїх елементах був насичений і пройнятий релігійними уявленнями. Ідея станового поділу суспільства проходить через всі теологічні й політичні роздуми. І справа тут зовсім не обмежується звичайною тріадою:

oratores (ті, що моляться),
bellatores (ті, що воюють),
laboratores (ті, що працюють).

Самому поняттю «стан» тепер надається велика вага і широкий зміст. Соціальна ієрархія – віддзеркалення духовної ієрархії. Принципу теоцентричної ієрархії підкорюється й наука. Вершину посідає:

теологія (вчення про Бога),
філософія («служниця» теології),

ступенем нижче розташована решта наук.

Середньовіччя – це епоха постійних контрастів, різнобарвних форм, де всі боки життя чванливо і грубо виставлялись напоказ. Закохані носили кольори своїх дам, члени братств мали свою емблему, прихильники

впливових осіб – відповідні значки та характерні відзнаки. Поява геральдики збіглася із поширенням прізвищ, саме прізвище стало однією з нових форм самоідентифікації західноєвропейського середньовічного суспільства. Середньовічне місто не переходили брудні околиці, а виступало як єдине ціле замкнуте глухими стінами та грізними вежами. Різниця між літом і зимою відчувалась разючіше ніж у наші дні, а також між світлом і темрявою, тишею і шумом. Сучасному місту не відомі такі поняття «непроглядна темрява», «мертва тиша», «поодинокий вогник». Єдине, що вносило в життя міста порядок і ясність – це звуки дзвонів – це те, що об'єднувало і велично панувало над містом.

Завжди на початку історії спостерігаємо найглибші релігійні переживання, несподівані прозріння, тремтіння і страх перед майбутньою свідомістю, метафізичні мрії й поривання, а в кінці історії – лише загострену до болю інтелектуальну ясність. Кожному культурному організмові відміряний певний термін, що становить за О. Шпенґлером приблизно 1000 – 1200 років. Як своє фундаментальне відкриття в історії мислитель убачав у тому, що великі культури є чимось суцільно первозданним, що виростає з глибинних надр людської душевності. Адже культура – це душевність, що знайшла свій вираз у символічних формах (О. Шпенґлер).

Ця рання задушевність постійно випромінюється від країни без міст – від сіл і хижин, від сільської хатини. Саме тут, у сільських оселях, формується, з одного боку, велика спільнота неспання духовно обраних, а, з іншого – великі потоки існування лицарства й героїзму. Звідси беруть початок обидва прастани – духівництво і знать.

Проте світу небесному – світу найдуховнішої чистоти, краси і милосердя протистоїть інший світ – царство диявола, що на готичному полотні розташований внизу, на задньому плані, і є одним із найвищих моментів готики. Жодна релігійна свідомість не переживає так глибоко і яскраво існування іншого світу.

Міт Марії і міт диявола формувалися у свідомості одночасно й паралельно, відтак один без одного не можуть існувати. Невіра і в один, і в інший – смертельний гріх. Основою культу Марії є молитва, а культу диявола – заклинання й екзорцизм (таїнство вигнання диявола або нечистої сили). Обидва світи мають свої легенди, своє мистецтво, свою схоластику і містику.

Уже тоді з'являється символіка кольору, чого нема в жодній з ранніх релігій. Мадонні належить синій і білий, дияволові – чорний, сірчано-жовтий і червоні кольори, а на його вбранні, то там, то тут, спалахують зірочки. Святі й ангели (усі в білому), наче зависають у блакитній височині, а чорти стрибають і шкутильгають, відьми ж ширяють по небосхилу ночами. Лише те й інше –

Світло й Темрява,

Любов і Страх,

все разом своєю невимовною задушевністю заповнюють готичне мистецтво. Це не просто «художні» фантазії, у них вірили з такою силою, що сама думка про докази була вже блюзнірством.

Отже, кожна культура має свій рід любові, за допомогою якого вона споглядає Бога. Як така, культура завжди буде недосяжною або незрозумілою для усіх інших. Проте глибинні імпульси душі завжди залишаються підпорядковані прасимволові саме цієї і ніякої іншої культури.

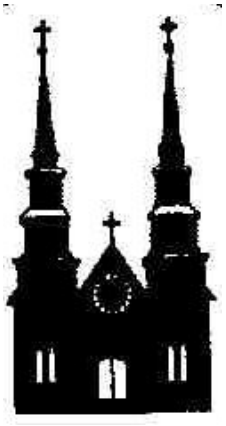
Готика – це коли під гімни Марії, сповнені полум'яної любові до Цариці небесної, здіймався дим, а ж до самого неба з незчисленних вогнищ, на яких у муках умирали люди. Біля соборів на постаментах стояли шибениці й колесо для катування. Готичний міт, із якого постали хрестові походи, готичні собори (у яких ідея горіння, втілена в камені), задушевний живопис і містика. У тіні цього міту розцвіло й готичне відчуття щастя, глибину якого ми ніколи не зможемо собі уявити. Сьогодні було б навіть зручно – від мислити все це з тих століть, однак без такої жахливої дійсності від всієї готики залишиться одна романтика.

Мати право на свободу волі – це єдиний дар, про який молить небо фаустівська душа. Адже спокуситися (передати себе дияволові) означає передати свою волю у його розпорядження.

Разом з мітами про Марію й диявола, третім великим витвором готики є таїнство покаяння, само воно повідомляє дійсну глибину й значущість першим двом: воно розкриває останні таїни душі цієї культури й тим ставить її окремо від усіх інших. У фаустівському ж покаянні закладена ідея особистості.

Звідси й бере початок четвертий великий витвір готики. Через каяття, через сумлінне пізнання минулого, постає ідея історії.

Ідея історії розгортається як боротьба двох Градів (земного та небесного) – Замку та Собору – двох найвеличніших символів фаустівської культури.



Замок і Собор,
аристократія та духівництво
як живі символи часу та простору.

Писемність – це великий символ далечини, і не тільки у просторовому сенсі, а передусім – тривалості, майбутнього, волі до вічності.

Письмо – одна із перших характерних ознак історичного дару. Саме тому ніщо так яскраво не характеризує культури, як її внутрішнє ставлення до письма.

Писемність – предмет абсолютно становий, від найдавніших часів є привілеєм духівництва.

Селянство позаісторичне і тому неписьменне.

Знать завжди зневажає письмо. Вона тільки «велить записати». Споконвіку ця сфера діяльності була справою духівництва. «Вічними» істини стають зовсім не в живому спілкуванні, а лише на письмі. Це та сама протилежність

замку та собору,

що повинно тут продовжуватися –

дія чи пізнання?

Першоджерело зберігає

факти, священне письмо – істини.

Те, що тут є хроніка та архів, там підручник та бібліотека.

Будь-яка культура, пробуджуючись, застає й помічає «вічні» селянські мови, які майже не беруть участі в подіях великої історії. Проте саме в колі аристократії й духівництва мови стають культурними мовами, причому мовлення належить

замку, а мова – собору,
ненависть і страх відмінні, як
час і простір,
кров і око (споглядання),
такт і напруга,
героїзм і святість.

Звідси беруть початок обидва прастани –

знать і духівництво,
вилазки із замків і споглядання у соборах,
культ дами й аскетизм,
шляхетні вчинки та релігійний екстаз,

де кожен із них має власну історію як закодовану протилежність

часу й простору,
політичної історії та історії релігії,
історії фактів та історії істин.

Ця споконвічна протилежність бере свій початок ще у

замках і соборах,

має своє продовження у містах, що розвиваються, уже як протилежність економіки та науки,
щоб потім, на фінальному етапі історії, знайти своє завершення у боротьбі влади та духу.

Кожна культура проходить основні стадії свого розвитку, котрі можна порівняти з порами року. Її «весна» – це середньовіччя – юність культури. Риси цієї культурної весни – велике переселення народів, вікінги, перші християнські королі, лицарство, духівництво, селянство, прив'язане до землі, незначне зростання міст, мистецтво, що не має автора та поставлене на службу першим двом станом – собору та замку, всіх єднає – напружена духовна спрямованість.

КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА І КРЕАТИВНІ ІНДУСТРІЇ У ЗАБЕЗПЕЧЕННІ СТАЛОГО (ЗБАЛАНСОВАНОГО) РОЗВИТКУ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД

Інна Гурова, доцент кафедри української філософії і культури КНУ імені Тараса Шевченка
Світлана Хрипко, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Останнім часом, особливо в нинішньому десятилітті, увага світової спільноти на політичному, економічному, науковому рівнях прикута до концепції сталого (збалансованого) розвитку. У стратегіях сталого розвитку найбільше посилилось осмислення ролі культури загалом та культурної спадщини і креативних індустрій зокрема. Про актуальність цієї проблеми свідчить увага до неї збоку Організації Об'єднаних націй та її спеціалізованої установи з питань освіти, науки і культури (ЮНЕСКО) Так, глобальні цілі сталого розвитку, схвалені у резолюції Генеральної Асамблеї ООН від 25 вересня 2015 року «Перетворення нашого світу: Порядок денний у сфері сталого розвитку до 2030 року» (Перетворення нашого світу…, 2015), ставлять перед людством важливі завдання, покликані сприяти процвітанню та захисту планети. Виконати ці завдання можливо лише за умови об'єднання та координації зусиль усієї світової спільноти на підставі спільного підґрунтя – культури. Культура є потужним рушієм розвитку, а культурна спадщина, культурні та творчі індустрії, врівноважений культурний туризм і культурна інфраструктура можуть служити стратегічними інструментами для соціально-економічного розвитку (Буценко, 2020). Саме культурна спадщина (і матеріальна, і нематеріальна), а також креативні індустрії є важливими чинниками, які допомагають досягненню сталого розвитку, сприяють його реалізації у соціальній, економічній та екологічній площині. Як зазначили члени

Робочої групи з дослідження Цілей сталого розвитку: «Спадщина – це більше, ніж просто пам'ятники. Спадщина – культурна і природна, матеріальна і нематеріальна – є ресурсом, що розвивається, який підтримує ідентичність, пам'ять і «відчуття місця» і відіграє вирішальну роль у досягненні сталого розвитку. Вона уможливлює соціальну згуртованість, сприяє соціальній єдності, сприяє соціально-економічному відродженню та зменшенню бідності, зміцнює соціальний добробут, покращує привабливість і креативність регіонів, а також збільшує довгострокові вигоди від туризму» (Labadi, Giliberto, Rosetti, 2021, p.12). Креативні індустрії становлять підвалини креативної економіки, а інноваційні підходи до збереження культурної спадщини залучають її до системи сталого розвитку регіонів.

Культура створює взірці, які допомагають проектувати модель суспільства, що базується на сталому (збалансованому) розвитку. Вперше тлумачення сталого розвитку надала Міжнародна комісія з навколишнього середовища та розвитку ООН у 1987 році, проте у цій статті будемо спиратись на уточнене визначення, запропоноване у документі ООН «Порядок денний на XXI століття» (1992): «Сталий розвиток – це модель руху людства вперед, при якій досягається задоволення потреб нинішнього покоління людей без позбавлення такої можливості майбутніх поколінь» (Agenda 21, 1992). Конкретизація визначення стосовно українського досвіду наводиться у Стратегії сталого розвитку «Україна – 2030», де вказано, що сталим є такий розвиток, що «дає змогу задовольнити потреби теперішніх поколінь і залишає можливість майбутнім поколінням задовольнити їхні потреби. Це збалансований розвиток країни і регіонів, при якому економічне зростання, матеріальне виробництво і споживання, а також інші види діяльності суспільства відбуваються в межах, які визначаються здатністю екосистем відновлюватися, поглинати забруднення та підтримувати життєдіяльність теперішнього і майбутніх поколінь» (Стратегія сталого розвитку України, 2015).

Принципи сталого розвитку лежать в основі всіх конвенцій і програм ЮНЕСКО в галузі культури. Культура безпосередньо сприяє реалізації діяльності по кожному з п’яти найважливіших напрямків у галузі сталого розвитку (люди, планета, процвітання, мир, партнерство). П.Вербицька пише: «Культурні здатності, що становлять соціальний капітал спільноти (С. Патнем, Ф. Фукуяма), можуть забезпечити сталий розвиток суспільства, вплив через культурну участь – усвідомлення, толерантність, емпатію, почуття належності, довіру, солідарність, громадянську участь» (Вербицька, 2015, с.40). У свою чергу, економічна, соціальна та екологічна складові сталого розвитку створюють умови для збереження культурної спадщини та розвитку творчих здібностей.

Взаємозв'язок між збереженням спадщини та сталим розвитком було визнано також у новій редакції Оперативного керівництва з реалізації

Конвенції ЮНЕСКО про охорону нематеріальної культурної спадщини (2018), до якої включено окремий шостий розділ під назвою «Охорона нематеріальної культурної спадщини та сталий розвиток на національному рівні». Статті розділу охоплюють мало не всі 17 глобальних цілей сталого розвитку. Вони базуються на завданнях Конвенції щодо охорони нематеріальної культурної спадщини та задачах, поставлених перед кожною державою, яка ратифікувала Конвенцію. У ній зазначено: «Значна частина нематеріальної культурної спадщини передається від покоління до покоління, вона не лише зберігає їхню ідентичність, але й дає людям засоби до існування. Збереження нематеріальної культурної спадщини здатне реально сприяти сталому розвитку в рамках економічного, соціального та екологічного вимірів Порядку денного у сфері сталого розвитку до 2030 року» (Перетворення нашого світу…, 2015).

Збереження і популяризація культурної спадщини є важливим завданням для світової спільноти задля того, щоб зрозуміти, до якого майбутнього ми прагнемо і забезпечити стабільний розвиток. Сталий розвиток напряму залежить від сталої культури, вважає австралієць Джон Гоукс: «Якщо розпадеться культура, розпадеться все інше… Культурна діяльність закладає основу стабільному майбутньому… Будь-яке суспільство не зможе вижити, якщо не зможе формувати й зберігати, з-поміж інших складових, спільне вираження і відданість «відчуттю смислу і мети». Формування і утримання цього відчуття є культурною діяльністю» (Hawkes, 2001). Мир і безпека в українському суспільстві можливі через просування культурно-плюралістичного підходу в стратегіях збереження та управління об’єктами спадщини.

Конвенція про охорону та заохочення розмаїття форм культурного самовираження (2005) має на меті підтримку культурної продукції і галузей культури, врегулювання шляхів поширення культурних товарів і послуг. Вона також сприяє стимулюванню розвитку через посилення ланцюжка виробництва, поширення/розподілу, доступу і використання форм культурного самовираження. Ця Конвенція є міжнародним договором, в якому сформульовані загальні принципи управління в сфері культури. У ній визнається особлива роль культури, як важливого чинника соціально-економічного розвитку і забезпечується створення сприятливого середовища, в якій діячі мистецтв, фахівці в галузі культури, практики та громадяни в усьому світі могли б створювати, виробляти, розповсюджувати та використовувати у власних інтересах широкий спектр культурних товарів, послуг і заходів (Конвенція …, 2005).

Українська Революція гідності (2013-14 років) показала непохитне бажання громадян стати частиною європейської спільноти, вона прискорила перехід українського суспільства до процесів євроінтеграції. А це, своєю чергою, дає перспективу побудувати нову Україну на європейських принципах сталого розвитку, верховенства права, демократії,

належного врядування, захисту прав людини, солідарності. Для цього українською владою послідовно розробляються стратегії щодо впровадження міжнародного досвіду у національну практику. Так, у доповіді «Цілі сталого розвитку: Україна» (2017) йшлося про здійснення і активізацію роботи в рамках глобального партнерства в інтересах сталого розвитку.

В українському суспільстві під впливом невідворотних процесів масовізації, типізації, характерних для постіндустріального суспільства, а з початком російської збройної агресії посилились тенденції до збереження власної ідентичності. Громадяни все більше зацікавлені у вивченні та збереженні свого минулого, мови, традицій та звичаїв, що є одним із чинників актуалізації культурної спадщини. П. Стоун, президент The Blue Shield стверджує: «Спадщина є невіддільною частиною ідентичності, приналежності та почуття добробуту людей у всьому світі. Зв'язок спільнот з їхніми священними пам'ятками, місцями, ландшафтами, артефактами, архівами, бібліотеками, танцями, музикою та іншими мистецькими починами допомагає будувати безпечні та згуртовані суспільства. Коли цю спадщину пошкоджують або заперечують, це руйнує не лише знання та пам'ять про минуле, але й будівельні блоки миру для майбутнього» (Потапенко, Тищенко, Каплан, 2023, с.5)

Культурна спадщина поєднує сучасні покоління зі своїм історичним минулим. Ми бачимо наразі жахливі руйнування, які здійснюють російські вояки під час збройного нападу на Україну, починаючи з лютого 2022 року. До цього часу вони не припинились, а набувають все більшого розмаху, російські війська свідомо нищать в Україні навчальні заклади, бібліотеки з їхніми давніми рукописами та стародруками, музеї, театри, будинки культури, храми та собори, намагаючись знищити основи української ідентичності. Питання нищення культурної спадщини як наслідок російської агресії проти України стало предметом розгляду засідання Ради Безпеки ООН за формулою Аррії 16 липня 2022 р. На засіданні українська сторона відзначила, що «навмисні атаки на культурну спадщину України є намаганням Росії стерти українську ідентичність, а культурна спадщина всієї країни, як матеріальна, так і нематеріальна, зараз перебуває під ударом» (Бондар Г., 2022).

Культурна спадщина поєднує духовні, символічні, історичні, естетичні і духовні цінності. Останнім часом щоразу більше зростає значення й економічних чинників, адже збереження та популяризація культурної спадщини має вагомий економічний потенціал, де створюються робочі місця. Про тісний зв'язок матеріальної та нематеріальної культурної спадщини зі сталим розвитком й економікою пише українська дослідниця Ю. Осієвська, вона поєднує «творчі галузі, туризм, об'єкти спадщини, ремесла та культурну діяльність з економічним впливом, що сприяють

добробуту громад на національному та місцевому рівнях» (Осієвська, 2022, с. 101).

Висновки. Культурна спадщина та креативні індустрії – є засобами, за допомогою яких створюється така модель суспільства, яка забезпечує сталий (збалансований) розвиток у сучасному світі. Культурна спадщина розуміється як національне надбання, ця ідея поділяється усією світовою спільнотою та представлена у міжнародних нормативно-правових документах, зокрема у документах ЮНЕСКО.

Культурна спадщина тісно пов'язана зі сталим розвитком й економікою, адже сюди включають туризм, креативні індустрії, ремесла та культурну діяльність з економічним впливом, що сприяють добробуту громад на національному та місцевому рівнях. Спільно спадщина і творчість закладають основи для динамічних, інноваційних та процвітаючих суспільств.

Матеріальна та нематеріальна спадщина, а також культурні та креативні індустрії є потужними рушіями розвитку із позитивними соціальними, економічними та екологічними наслідками для суспільства в цілому і окремої громади. Концепція культурної спадщини в умовах сталого (збалансованого) розвитку зазнає змін шляхом переходу від віджилого товарно-орієнтованого бачення економічного поступу до нової стратегії, орієнтованої на людей.

ДЖЕРЕЛА

1. Agenda 21, 1992. United Nations Conference on Environment & Development Rio de Janerio, Brazil, 3 to 14 June 1992. URL: Agenda21.doc (un.org)
2. Бондар Г. (2022). На засіданні Радбезу ООН обговорили знищення Росією культурної спадщини України. УНІАН, 16 липня. URL: https://www.unian.ua/war/na-zasidanni-radbezu-oon-obgovorili-znishchennya-rosiyeyu-kulturnoji-spadshchiniukrajini-novini-vtorgnennya-rosiji-v-ukrajinu-11905119.html
3. Буценко, О. (2020). Питання культури й культурної спадщини в проекції цілей сталого розвитку. Мистецтвознавство України, (20), 8-13. https://doi.org/10.31500/2309-8155.20.2020.220912
4. Вербицька, П. (2015). Соціокультурні активи історико-культурної спадщини в українському суспільстві. Historical and cultural studies. Vol. 2, Num. 1. С. 37-41. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/hcs_2015_2_1_10
5. Василець, М. (2021). Роль культурних та креативних індустрій у забезпеченні сталого розвитку. Scientific Papers NaUKMA. Economics 6 (1):40-44.

6. Гнідик, І. (2019). Роль музеїв у контексті сталого розвитку суспільства. Емінак: Науковий щоквартальний журнал, (4(28), 169-176. https://doi.org/10.33782/eminak 2019. 4 (28).

7. Звіт УКФ за ІІІ квартал 2023 року. URL: https://ucf.in.ua/storage/docs/05122023/%203%20%D0%BA%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B0%D0%BB_compressed_8ff92968210bcebe15e4b2e14af5afb8160eed8b.pdf

8. Каць, І. (2021). Культурні конвенції ЮНЕСКО як інструмент сталого розвитку. Вісник УЦКД, 25 грудня. URL: https://uccs.org.ua/arkhiv-novyn/kulturni-konventsii-iunesko-iak-instrument-staloho-rozvytku/

9. Конвенція про охорону та заохочення розмаїття форм культурного самовираження (2005). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/952_008#Text

10. Маруховська-Картунова, О.О. (2022). Розвиток сфери культурних та креативних індустрій в Україні в контексті євроінтеграційних процесів. Український мистецтвознавчий дискурс / Ukrainian Art Discourse. https://doi.org/10.32782/uad.2022.spec.

11. Осієвська, Ю. С. (2022). Культурна спадщина як драйвер соціокультурного розвитку на сучасному етапі: ефективність регіональної моделі. Культура і сучасність: альманах. № 1. С. 99–105. DOI: https://doi.org/10.32461/2226-0285.1.2022.262578

12. Потапенко, В.; Тищенко, Ю.; Каплан, Ю. та ін. (2023). Культурна спадщина та національна безпека: аналіт. Київ. НІСД, 58 с. https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.08

13. The New European Agenda for Culture 2018. URL: https://ec.europa.eu/info/law/better-regulation/initiatives/ares-2018-1522768_en

14. Перетворення нашого світу (2015): Порядок денний у сфері сталого розвитку до 2030 року. Резолюція, прийнята Генеральною Асамблеєю 25 вересня 2015 року. URL: http://sdg.org.ua/ua/resources-2/344-2030-2015

15. Стратегія сталого розвитку України до 2030 року (проєкт). URL: https://www.sd4ua.org/wp-content/uploads/2015/02/Strategiya-stalogo-rozvytku-Ukrayiny-do-2030-roku.pdf

16. Labadi, S., Giliberto, F., Rosetti, I. and oth. (2021). Heritage and the sustainable development goals: policy guidance for heritage and development actors. Published by: ICOMOS.

17. Hawkes, J. (2001). The Fourth Pillar of Stability: Culture's Essential Role in Public Planning. Melbourne: Cultural Development Network and Part of University Press. URL: http://www.cultural development.net.au /community/Downloads/ Hawkes Jon http://The Fourth Pillar Of Sustainability.pdf

18. Фарінья, К. (2017). Розвиток культурних та креативних індустрій в Україні.. 59 с. URL:

https://www.culturepartnership.eu/upload/editor/2017/Research/Creative%20Industries%20Report%20for%20 Ukraine_UA.pdf

19. УКРАЇНА 2030: Доктрина збалансованого розвитку. Львів: Кальварія, 2017. 164 с.

ЕТИКА В РОЗРОБЦІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: БАЛАНС МІЖ ІННОВАЦІЯМИ ТА ОБМЕЖЕННЯМИ

Вербицький О.С., Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Україна, Миколаїв

Анотація. Етичні норми у сфері штучного інтелекту визначають напрямок його розвитку, але водночас накладають обмеження, що впливають на темпи інновацій. Баланс між дотриманням етики та повним розкриттям потенціалу технологій є важливим аспектом для індустрії. У роботі досліджуються наслідки впровадження етичних стандартів, вплив різних підходів застосування і пропонуються рішення для забезпечення сталого розвитку технологій.

Вступна частина. Етика у сфері інформаційних технологій та штучного інтелекту (ШІ) є однією з ключових тем сучасної науки. Розвиток цих технологій породжує складні моральні дилеми, пов’язані з конфіденційністю, безпекою та відповідальністю. ШІ може використовуватися як для суспільного блага, так і для завдання шкоди, що ставить під сумнів здатність традиційних етичних норм ефективно регулювати такі швидко розвиваються технології. Баланс між дотриманням етичних стандартів і збереженням темпів інновацій є важливим викликом. Обмеження, покликані захищати суспільство, можуть уповільнювати прогрес або створювати нерівні умови для компаній. У цій публікації розглядається вплив етичних норм на розвиток ШІ, їхні наслідки для інновацій та пропонуються підходи до досягнення балансу між обмеженнями та потенціалом технологій.

Мета роботи полягає в аналізі впливу етичних норм на розвиток штучного інтелекту та інформаційних технологій, а також у визначенні шляхів досягнення балансу між етичними обмеженнями та розкриттям потенціалу технологій. Це дозволить сприяти створенню безпечних, відповідальних і конкурентоспроможних інновацій, що відповідають інтересам суспільства та забезпечують довіру до сучасних технологій.

Основна частина. Вплив етики допомагає задати вектор розвитку технологій. Етичні принципи є фундаментом для формування відповідального підходу до розробки та впровадження штучного інтелекту (ШІ). Вони створюють основу для забезпечення прозорості, надійності та справедливості цих технологій, спрямовуючи їхній розвиток у соціально прийнятному напрямку [1].

По-перше, етичні норми сприяють запобіганню потенційним ризикам. Принципи ненанесення шкоди (non-maleficence) та справедливості (justice) вимагають уникати дискримінаційних алгоритмів, які можуть посилювати соціальну нерівність [2]. Це включає розробку алгоритмів, що враховують гендерну, етнічну чи вікову різноманітність, запобігаючи упередженості у прийнятті рішень.

По-друге, впровадження етичних стандартів підсилює довіру до технологій. Наприклад, у медичній сфері [3] та системах правосуддя принцип пояснюваності (explainability) забезпечує зрозумілість процесів прийняття рішень, що є критично важливим для соціально значущих сфер. Це підвищує відповідальність та прозорість, мінімізуючи ризики неправильних рішень або маніпуляцій із даними.

Крім того, етичні норми можуть слугувати каталізатором інновацій. Вони стимулюють створення нових методів, таких як аудит алгоритмів, розробка моделей із врахуванням відповідальності (accountability) та інтеграція механізмів контролю за етичністю у процеси розробки. Незважаючи на те, що дотримання етичних стандартів може уповільнювати розробку через додаткові витрати, у довгостроковій перспективі це формує конкурентні переваги, зокрема через підвищення довіри з боку користувачів.

Таким чином, етичні принципи є важливим інструментом для спрямування розвитку ШІ у відповідальному напрямку. Їх ефективне впровадження дозволяє мінімізувати ризики, зберігати соціальну довіру та забезпечувати гармонійне співіснування технологій із суспільством.

Приклади компаній, що застосовують етичні норми у розробці. Деякі великі компанії, такі як Google або Meta (Facebook), публічно заявляють про впровадження етичних принципів у свої розробки, зокрема штучного інтелекту. Наприклад, Google активно працює над створенням пояснюваних моделей ШІ та контролем упередженості, а Meta розробляє політики прозорості у використанні алгоритмів [4].

Однак практики цих компаній часто суперечать їхнім заявам. Google, наприклад, неодноразово стикався з обвинуваченнями у неправомірному використанні даних користувачів, а Meta опинялася в центрі скандалів, пов'язаних із маніпуляціями громадською думкою [5] через алгоритми таргетованої реклами. Такі випадки викликають сумніви щодо щирості їхніх намірів і ставлять питання, чи не є етичні заяви інструментом маркетингу [6].

На противагу цьому, некомерційні організації, такі як Mozilla Foundation або Signal Foundation, пропонують альтернативний підхід. Вони дотримуються етичних принципів через підтримку приватності, прозорості та відкритого коду, демонструючи послідовність між заявами і діями.

Таким чином, приклади застосування етичних норм у технологіях демонструють, що комерційна мотивація може створювати конфлікт

інтересів, а реальне дотримання етичних принципів потребує незалежного аудиту й посилення регуляторних механізмів.

Важливість довіри до технологій через етичні стандарти. Етичні стандарти є основою для формування довіри до новітніх технологій, зокрема штучного інтелекту. Вони допомагають забезпечити передбачуваність та контрольованість дій систем, що критично важливо для користувачів і суспільства загалом. Дотримання принципів прозорості, відповідальності та справедливості у розробці і застосуванні ШІ знижує ризики виникнення непередбачуваних і потенційно шкідливих наслідків, що може виникнути через «непояснювану» поведінку інтелектуальних систем [7]. Це, у свою чергу, сприяє формуванню стабільної та конструктивної взаємодії між технологіями та користувачами. Хоча етичні обмеження можуть не забезпечити повної пояснюваності дій ШІ, вони сприяють прогнозованості його рішень у межах визначених стандартів. Це дозволяє значно підвищити рівень довіри до технологій у таких критично важливих сферах, як медицина, правосуддя та фінанси, де неправильні рішення можуть мати серйозні наслідки. У кінцевому підсумку, етичні стандарти виступають не тільки як інструмент захисту, але й як важливий фактор сталого розвитку технологій, що відповідають вимогам суспільства.

Етичні обмеження та їх наслідки. Етичні обмеження відіграють важливу роль у розвитку технологій, зокрема штучного інтелекту. Вони можуть впливати на інноваційні процеси, як позитивно, так і негативно. Принципи етики вимагають від розробників і компаній враховувати наслідки своїх технологій для суспільства, що може зумовлювати певні обмеження у створенні нових рішень і продуктів. Однак правильне впровадження таких норм дозволяє створювати більш безпечні й надійні системи, що відповідають моральним стандартам.

Переваги етичних обмежень:

1. Безпека та зниження ризиків. Етичні обмеження сприяють мінімізації ризиків, пов'язаних із застосуванням нових технологій. Наприклад, обмеження на використання ШІ у військових або збройових системах можуть запобігти створенню автономних бойових роботів, що здатні вчиняти акти насильства без людського контролю. Це допомагає уникнути катастрофічних наслідків і забезпечити більш стабільний і передбачуваний розвиток технологій.

2. Підвищення довіри та прийняття технологій. Коли технології відповідають етичним вимогам, це сприяє більш високому рівню довіри серед користувачів і суспільства в цілому. Наприклад, прозорість алгоритмів і дотримання етичних стандартів у сфері обробки персональних даних забезпечують кращу захищеність від маніпуляцій і конфіденційність, що підвищує рівень прийняття таких технологій.

3. Сталий розвиток інновацій. Етичні принципи можуть сприяти створенню технологій, які відповідають довгостроковим потребам

суспільства, а не лише короткостроковим економічним інтересам. Це дозволяє орієнтуватися на сталий розвиток, зокрема, у сферах, де технології можуть спричиняти серйозні наслідки для довкілля чи благополуччя людей.

Недоліки етичних обмежень:

1. Уповільнення темпів інновацій. Одним із основних недоліків етичних обмежень є те, що вони можуть уповільнювати розвиток технологій. Для того, щоб технологія відповідала етичним вимогам, розробники мають витратити більше часу на перевірку та адаптацію продукту до стандартів. Наприклад, алгоритми, які використовують біометричні дані, повинні бути ретельно протестовані, щоб уникнути дискримінації або порушення прав людини, що може уповільнити їх впровадження на ринку.

2. Етичний розрив між конкурентами. Компанії, які дотримуються етичних стандартів, можуть опинитися в нерівних умовах порівняно з тими, хто ігнорує ці вимоги. Наприклад, якщо одна компанія дотримується обмежень щодо використання даних користувачів, а інша активно їх збирає і продає, то остання може мати значну конкурентну перевагу в короткостроковій перспективі. Це створює «етичний розрив», де компанії, що дотримуються норм, можуть не витримати конкуренцію.

3. Обмеження інноваційних можливостей. Етичні обмеження можуть обмежувати можливості для розвитку нових технологій. Наприклад, строгі правила у галузі штучного інтелекту можуть заборонити розробку деяких інноваційних продуктів, які могли б мати значний соціальний чи економічний вплив. Це може знизити здатність технологічної індустрії створювати нові продукти або рішення, які б допомогли вирішити глобальні проблеми.

Етичні обмеження мають двосторонній вплив на розвиток технологій. З одного боку, вони допомагають створювати більш безпечні та відповідальні рішення, знижуючи ризики для суспільства і підвищуючи довіру до технологій. З іншого боку, вони можуть уповільнювати розвиток і створювати нерівність між конкурентами, що використовують різні підходи до етики. Ключовим є знаходження балансу між етичними вимогами та необхідністю інноваційного розвитку для досягнення сталого і безпечного прогресу технологій.

Баланс між етичними нормами та розвитком технологій. Знайдення балансу між етичними стандартами та розвитком технологій, зокрема штучного інтелекту, є важливим викликом для індустрії. Етичні обмеження можуть сприяти безпеці і захисту прав людини, але їх надмірне застосування може уповільнити інноваційний процес, що потребує збалансованого підходу.

Пошук компромісів між інноваціями та обмеженнями. Етичні принципи сприяють запобіганню ризиків, проте вони можуть уповільнювати розвиток технологій через додаткові витрати на

забезпечення відповідності нормам. Наприклад, вимоги щодо захисту даних або пояснюваності алгоритмів можуть потребувати значних ресурсів. Однак, використання адаптивних етичних норм дозволяє зберігати баланс між швидким розвитком і безпекою технологій. Гнучкість норм дозволяє швидко реагувати на нові виклики та сприяє збереженню інноваційного потенціалу.

Гнучкі етичні норми та роль державних і міжнародних органів. Етичні норми повинні бути гнучкими, щоб підтримувати розвиток технологій. Державні та міжнародні органи відіграють ключову роль у створенні регуляцій, що допомагають зберігати баланс. Наприклад, Штучний інтелект: акт ЄС створює стандарти, що застосовуються до глобальних технологічних компаній, забезпечуючи безпеку, водночас стимулюючи розвиток інновацій. Етичні обмеження та розвиток технологій повинні бути збалансованими для забезпечення безпеки та прогресу. Гнучкість норм та підтримка міжнародної співпраці дозволяють досягти цього балансу, що сприяє сталому розвитку інновацій.

Порівняльна стратегія компаній щодо етичних норм. Компанії, що дотримуються етичних норм, активно інтегрують етику в процес розробки технологій, зокрема в ШІ. До таких компаній можна віднести OpenAI та Microsoft, які прагнуть забезпечити прозорість, відповідальність і справедливість у використанні штучного інтелекту. Вони акцентують увагу на тому, щоб їхні технології працювали в рамках чітких етичних стандартів, зокрема щодо захисту прав людини, уникнення дискримінації і забезпечення приватності.

Google, з іншого боку, має змішану репутацію. Хоча компанія намагається впроваджувати етичні принципи, як, наприклад, її внутрішня політика щодо «прозорості алгоритмів» і публічні зусилля з розвитку AI ethics guidelines, її діяльність неодноразово піддавалася критиці. Відомі випадки, коли Google збирала та використовувала дані користувачів без їхнього явного погодження, а також була залучена в скандали через порушення приватності (наприклад, у рамках Google Street View або на основі недавніх питань з Google AdSense). Такі випадки вказують на те, що хоча компанія прагне дотримуватись етичних стандартів на рівні заяв, її фактичні практики інколи суперечать цим засадам.

Компанії, які ігнорують етичні норми, можуть досягти короткострокового успіху завдяки зниженню витрат або прискореному виходу продуктів на ринок. Однак така поведінка призводить до серйозних юридичних, репутаційних і соціальних ризиків. Проблеми, які виникають через відсутність етики, включають не лише порушення приватності користувачів, але й створення технологій, які можуть бути використані для маніпуляцій або інших непередбачуваних наслідків.

Порівняльний аналіз демонструє, що хоча компанії, які дотримуються етичних норм, можуть зазнавати певних обмежень у швидкості

впровадження інновацій, в довгостроковій перспективі це дозволяє створювати стабільніші та більш надійні технології. У той час, як компанії, які ігнорують етичні стандарти, можуть зіткнутися з серйозними юридичними та репутаційними проблемами. Тому важливо, щоб навіть великі технологічні корпорації, як Google, Meta знаходили правильний баланс між інноваціями і етичними нормами, щоб уникнути негативних наслідків для суспільства та довіри до їхніх технологій [8].

Пропозиції як зберегти інноваційний потенціал без шкоди для етики. Збереження інноваційного потенціалу в умовах етичних обмежень є одним із основних викликів для розвитку технологій, зокрема штучного інтелекту. У той час як етика забезпечує відповідальність і безпеку, надмірне застосування етичних норм може призвести до уповільнення розвитку технологій. Тому для досягнення балансу необхідно впроваджувати адаптивні етичні стандарти, що дозволяють швидко реагувати на зміни в технологічному ландшафті, не зупиняючи прогрес. Одним із можливих шляхів є створення етичних норм, що ґрунтуються на принципах гнучкості та універсальності, щоб технології могли адаптуватися до різних умов і потреб без втрати інноваційного потенціалу. Це дозволяє ефективно поєднувати швидкий розвиток з етичною відповідальністю.

Рекомендації для майбутніх розробок у сфері ІТ та ШІ:

1. Гнучкість етичних норм. Для забезпечення сталого розвитку технологій важливо розробляти гнучкі етичні стандарти, які не заважають, а навпаки — сприяють інноваціям. Наприклад, адаптивні протоколи етики можуть бути розроблені для різних рівнів складності і для різних типів застосувань ШІ.

2. Інтеграція етики на рівні технологій. Етика повинна інтегруватися на всіх етапах створення технологій, від розробки до впровадження. Це дозволить не лише забезпечити відповідальність, а й мінімізувати потенційні ризики, пов’язані з новими технологіями. Наприклад, створення систем автоматичного аудиту для перевірки етичності алгоритмів може значно покращити прозорість рішень, прийнятих штучним інтелектом.

3. Колаборація між компаніями та регуляторами. Участь міжнародних організацій та державних регуляторів у розробці етичних стандартів для ШІ є важливим кроком для досягнення глобального консенсусу. Така співпраця дозволить запобігти етичному розриву, який може виникнути, якщо різні компанії будуть застосовувати різні етичні норми, що можуть призвести до глобальних негативних наслідків.

4. Створення технологічних інфраструктур для етики. Для ефективного впровадження етики необхідно створювати спеціалізовані інструменти, які підтримуватимуть дотримання етичних стандартів. Це може включати адаптовані процесори з вбудованими механізмами етичного

контролю або програмні інтерфейси для взаємодії з алгоритмами штучного інтелекту, що перевіряють відповідність етичним вимогам.

5. Регулярний перегляд та оновлення етичних стандартів. Оскільки технології швидко змінюються, етичні норми також повинні бути гнучкими та регулярно оновлюватися відповідно до нових викликів. Це дозволить забезпечити збалансованість інновацій і відповідальності, не зупиняючи прогрес, а захищаючи інтереси суспільства.

Загалом, ці рекомендації сприятимуть інтеграції етики у процес розвитку технологій без шкоди для інноваційного потенціалу. Тільки за умови збалансованого підходу можна забезпечити сталий розвиток як ШІ, так і інших технологій, що будуть відповідати вимогам безпеки, прозорості та справедливості для суспільства.

Висновки. У ході дослідження було розглянуто важливість етичних стандартів для розвитку штучного інтелекту та інформаційних технологій. Основною темою було визначення балансу між інноваціями та етичними обмеженнями, що накладаються на ці технології. Дослідження показало, що етика є не лише запобіжним заходом від ризиків, а й важливим елементом, який сприяє довірі до технологій. Водночас, надмірні або жорсткі етичні норми можуть обмежувати потенціал інновацій, уповільнюючи їх розвиток і впровадження. Було підкреслено, що етичні принципи повинні бути гнучкими, адаптованими до швидко змінюваного технологічного середовища. Необхідно створити механізми, що дозволяють забезпечити баланс між швидким розвитком технологій і забезпеченням безпеки, справедливості та прозорості. Крім того, важливими є механізми саморегулювання та співпраця між компаніями, урядами і міжнародними організаціями для розробки єдиних стандартів.

Етичні норми в сфері ІТ та ШІ мають вирішальне значення для забезпечення сталого розвитку цих технологій. Без належного етичного контролю технології можуть привести до небажаних наслідків, таких як дискримінація, порушення прав людини або виникнення нових загроз для безпеки. Водночас етика допомагає зберегти довіру до технологій, створюючи основу для їх успішної інтеграції в суспільство. Для сталого розвитку технологій важливо досягати балансу між інноваціями і етичними стандартами. Це дозволяє технологіям еволюціонувати і реалізувати свій потенціал, зберігаючи при цьому відповідальність перед суспільством. Підтримка етики в розвитку ШІ та ІТ сприяє формуванню прозорих, справедливих і безпечних технологій, що можуть служити інтересам усіх учасників суспільства. У результаті, впровадження гнучких етичних норм, зокрема на рівні компаній, урядів і міжнародних організацій, є необхідною умовою для забезпечення здорового балансу між швидким технологічним прогресом і етичними стандартами.

ДЖЕРЕЛА

1. Патлайчук, О., Ступак, О. (2024). Етика дослідження в сфері наукових інновацій: виклики та можливості. Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 48, 162–175.
2. Pazzanese, C. (2020, December 04). Ethical concerns mount as AI takes bigger decision-making role. Retrieved February 01, 2021, Harvard Gazette. https://news.harvard.edu/gazette/story/2020 /10/ethical-concerns-mount-as-ai-takes-bigger-decision-making-role/.
3. Gerke, S., Minssen, T., Cohen, I.G. (2020). Ethical and Legal Challenges of Artificial Intelligence-Driven Health Care. Artificial Intelligence in Healthcare, 1st edition, Adam Bohr, Kaveh Memarzadeh (eds.).
4. Merrill, J.B. (2016, August 23). Liberal, Moderate or Conservative? See How Facebook Labels You. The New York Times. www.nytimes.com/2016/08/24/us/politics/facebook-ads-politics.html.
5. Ariely, D. (2008). Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions. London: Harper Collins.
6. Milano, S., Taddeo, M., Floridi, L. (2020). Recommender systems and their ethical challenges. AI & Society, 1-11.
7. Вербицький, О. (2024). Аналіз методів поясності нейронних мереж для подолання проблеми чорного ящика. Збірник матеріалів конференції ITMAS – 2024: Інформаційні технології: моделі, алгоритми, системи, Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова, м. Миколаїв, Україна, 30-31 жовтня 2024, 48–52.
8. Biddle, S. (2018, April 13). Facebook Uses Artificial Intelligence to Predict Your Future Actions for Advertisers, Says Confidential Document. The Intercept. theintercept.com/2018/04/13/face book-advertising-data-artificial-intelligence-ai/.

МЕЖІ ТА ОБ'ЄКТИВНІСТЬ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ У КОНТЕКСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ ТА КВАНТОВИХ ОБЧИСЛЕНЬ

Олег Козирко, аспірант кафедри турбін Машинобудівного навчально-наукового інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова м. Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Стаття аналізує вплив квантового штучного інтелекту на епістемологію науки, зокрема його зв’язок із теоремами Геделя про

неповноту, проблемою обмежень формальних систем та питанням об’єктивності знань. Розглядається переосмислення концепцій істини, обчислюваності й формальних систем у контексті квантових обчислень і новітніх методологічних підходів.

Наукове пізнання розглядається як процес об'єктивного осмислення реальності, що ґрунтується на емпіричних спостереженнях, логічному аналізі та методологічних принципах, які забезпечують перевірюваність і фальсифікованість знань [10].

Проте з розвитком штучного інтелекту (ШІ) та квантових обчислень постає питання про те, як змінюються межі наукового пізнання та якою мірою ці технології впливають на його об'єктивність, оскільки сучасні системи ШІ не лише значно покращують методи аналізу та моделювання складних процесів, автоматизуючи обробку великих даних і прогнозування закономірностей, а й своєю алгоритмічною природою створюють залежність від вбудованих методологічних засад, що може зумовлювати епістемологічні обмеження та формування потенційних структурних когнітивних меж [6,9,13]. Крім того, поява квантового штучного інтелекту створює умови для автономного відкриття нових експериментальних методів із застосуванням ймовірнісних алгоритмів, що базуються на квантових принципах [5]. Це, своєю чергою, ускладнює традиційне розуміння об'єктивності через труднощі інтерпретації квантових обчислень і невизначеність результатів, що може потребувати перегляду традиційних концепцій меж та об'єктивності наукового пізнання.

Метою цього дослідження є аналіз перспектив впливу штучного інтелекту та квантових обчислень на межі та об'єктивність наукового пізнання, зокрема в контексті класичних і квантових підходів до обчислень та їхнього впливу на епістемологічні основи науки. Основна увага приділяється епістемологічним і методологічним обмеженням традиційного штучного інтелекту, здатності квантового штучного інтелекту долати обмеження формальних систем, а також перспективам перегляду традиційних наукових концепцій у світлі розвитку штучного інтелекту та квантових обчислень.

У цьому дослідженні використано теоретико-аналітичний підхід для вивчення впливу квантового штучного інтелекту на епістемологічні засади науки. Застосовано порівняльний метод для зіставлення класичних обчислювальних моделей і квантових алгоритмів з огляду на їхній вплив на межі наукового пізнання. Використано філософсько-епістемологічний аналіз, що включає інтерпретацію теорем Геделя про неповноту, принципів квантової механіки та їхнього значення для концепції об’єктивності знання. Дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, який поєднує методи філософії науки, теорії алгоритмів і квантових обчислень.

Курт Гедель у 1931 році сформулював теореми про неповноту, згідно з якими будь-яка достатньо потужна формальна система містить

твердження, істинність яких не можна довести в її межах. Класичний штучний інтелект, побудований на алгоритмічних обчисленнях, підкоряється цим обмеженням. Однак квантовий ШІ, володіючи властивостями суперпозиції та ймовірнісних обчислень, може вийти за межі формальних систем, створюючи нові моделі пізнання.

Розвиток квантових обчислень змінює класичні уявлення про обчислюваність і ставить нові питання щодо меж формальних систем. Прикладами таких змін є алгоритм Шора та алгоритм Гровера, які демонструють суттєве прискорення розв'язання задач, що вважаються складними або навіть недосяжними в класичних обчисленнях.

Алгоритм Шора [14] є одним із ключових прикладів того, як квантові обчислення можуть долати обмеження класичних алгоритмічних підходів. Він дозволяє факторизувати великі числа за поліноміальний час, тоді як класичні методи потребують експоненційного часу. Це ставить під загрозу безпеку сучасних криптографічних систем, які базуються на складності факторизації, що є фундаментальною проблемою в теорії алгоритмів і обчислюваності. Відповідно, можливість квантового обчислювального прориву демонструє принципову здатність виходу за межі традиційних формальних систем, де проблема факторизації вважалася нерозв'язною у прийнятні часові рамки.

Алгоритм Гровера [3] забезпечує квадратичне прискорення пошуку в несортованих базах даних. Це свідчить про потенціал квантових обчислень у розв'язанні широкого класу задач, включаючи моделювання складних систем, що вимагає переосмислення традиційних обмежень формальних систем.

Дані алгоритми підтверджують, що традиційні обчислювальні моделі, обмежені класичною теорією обчислюваності, можуть бути подолані у квантовій парадигмі. Квантові алгоритми вже впливають на наукове пізнання у різних галузях, зокрема у хімії та матеріалознавстві, де квантові симуляції дозволяють прогнозувати структуру молекул та матеріалів із високою точністю, що неможливо для класичних суперкомп'ютерів [8], в оптимізації логістики та фінансів, де квантовий ШІ використовується для розв'язання складних задач, які мають експоненційну складність у класичних системах [4], у біоінформатиці, де квантові алгоритми допомагають аналізувати великі генетичні бази даних, прискорюючи процес виявлення закономірностей у біологічних системах [1], а також у фізиці високих енергій, де квантові обчислення застосовуються для моделювання взаємодії елементарних частинок у квантовій хромодинаміці [11]. Ці приклади показують, що квантові обчислення не лише змінюють підходи до обчислюваності, а й уже мають практичне застосування в сучасній науці.

Якщо у класичній теорії алгоритмів існують проблеми, розв'язання яких виходить за межі формальних систем, то квантові методи, оперуючи

суперпозицією і квантовим сплутуванням, можуть розширити межі пізнання. Це дозволяє припустити, що наукові знання, отримані за допомогою квантових алгоритмів, можуть мати якісно нові епістемологічні характеристики, що виходять за межі традиційних формальних систем, і, можливо, навіть порушують фундаментальні принципи теорем Геделя про неповноту.

Таким чином, аналіз квантових алгоритмів демонструє, що фундаментальні уявлення про обчислюваність, об'єктивність знань та межі наукового пізнання повинні бути переглянуті. Виникає необхідність інтеграції нових методологічних підходів, що поєднують класичні та квантові моделі, для розширення можливостей наукового пізнання та перегляду його меж у світлі сучасних технологічних досягнень.

Уявімо світ, що складається виключно з двовимірного простору, подібного до концепції «Плоскландії» з книги Едвіна Еббота. У цьому світі існують розумні істоти — двовимірні геометричні фігури (кола, трикутники, квадрати), які можуть сприймати лише об'єкти у своїй площині, але не здатні усвідомити існування третього виміру. Якщо у їхній світ проникає тривимірний об'єкт, наприклад, сфера, він не буде безпосередньо видимий мешканцям Плоскландії. Натомість вони зможуть спостерігати його тінь, яка виглядатиме як загадкове явище, що не піддається поясненню в межах двовимірної логіки. Це може стати основою для формулювання гіпотези про існування третього виміру, який виходить за межі їхнього безпосереднього досвіду. Аналогічно тому, як двовимірні істоти можуть прийти до висновку про існування третього виміру, аналізуючи невідомі їм тіні, ми, спостерігаючи квантові аномалії, можемо припустити існування глибшої, багатовимірної структури інформаційної реальності. Класичні обчислювальні моделі оперують інформацією у вигляді бітів, які можуть приймати лише два стани: 0 або 1. Однак у квантовій механіці суперпозиція дозволяє квантовому біту (кубіту) перебувати одночасно в обох станах, що виходить за межі традиційної логіки. Це створює нову епістемологічну парадигму: якщо інформація в класичному розумінні є дискретною та детермінованою, то в квантовому розумінні вона є ймовірнісною та багатовимірною.

Квантовий ШІ, що працює на квантових комп'ютерах, має низку принципово нових властивостей:

- квантова суперпозиція: кубіти можуть перебувати в кількох станах одночасно, що дозволяє ШІ моделювати багатозначні логічні системи;
- квантове сплутування: інформація може бути розподілена нелокально, створюючи нові способи обробки даних;
- ймовірнісні обчислення: квантові алгоритми дають результати у вигляді ймовірнісних розподілів, а не детермінованих значень.

Ці властивості створюють основу для нової наукової методології, у якій істина перестає бути фіксованою та стає контекстно-залежною.

Аналогічно тому, як у спеціальній теорії відносності час змінюється залежно від системи відліку, так само, як і інформація, а отже, й істина, можуть мати ймовірнісний характер, що відкриває можливості для нових підходів у розрахунках, інтерпретації реальності, а отже, і об'єктивності наукового пізнання. Подібні питання щодо зв’язку між квантовими обчисленнями, штучним інтелектом та епістемологією аналізували Livet & Varenne [7], розглядаючи їхній вплив на зміну наукових парадигм.

Об'єктивність наукового пізнання ґрунтується на принципах верифікованості, відтворюваності та фальсифікованості наукових знань. Традиційні методи емпіричного аналізу передбачають систематичне збирання, інтерпретацію та перевірку емпіричних даних. Водночас штучний інтелект змінює підходи до перевірки наукових теорій, застосовуючи алгоритмічні методи аналізу для виявлення статистичних закономірностей у великих обсягах даних [2,12].

Одним із критичних аспектів проблеми автоматизованого наукового аналізу є вплив алгоритмічного відбору знань. У сучасних академічних системах штучний інтелект використовується для класифікації наукових публікацій, оцінювання цитованості, формування дослідницьких трендів та прогнозування наукових проривів. Це неминуче ставить питання про об’єктивність критеріїв відбору знань, які визначають їхню релевантність і наукову значущість.

Алгоритмічні механізми, що визначають наукову релевантність, можуть містити приховану упередженість (наприклад, систематично надаючи пріоритет одній парадигмі мислення на шкоду альтернативним підходам), що потенційно обмежує плюралізм ідей та ускладнює критичне переосмислення усталених концепцій. За таких умов штучний інтелект може виконувати не лише допоміжну, а й нормативну роль, визначаючи пріоритетні напрями наукових досліджень та впливаючи на їхню інституційну підтримку.

Одним із викликів автоматизації наукового пізнання є потенційне зменшення автономії людського мислення в оцінці знань. Надмірна автоматизація може призвести до зниження рівня критичного аналізу та самостійної рефлексії серед дослідників, що сприятиме некритичному сприйняттю алгоритмічних рішень як остаточного авторитету у верифікації знань. Це може поставити під загрозу епістемологічну автономію науки, оскільки процес перевірки фактів і формування нових знань дедалі більше залежатиме від алгоритмічних механізмів, що діють за принципами, відмінними від традиційних наукових методів.

Важливою науковою і філософською проблемою є також питання, чи може штучний інтелект генерувати нові наукові концепції або сприяти відкриттю нових наукових знань, чи ж він лише виявляє та формалізує закономірності в емпіричних даних, не виходячи за межі існуючих знань.

Якщо квантовий ШІ використовує принципи суперпозиції, квантового сплутування та ймовірнісних обчислень, то його знання може мати нові епістемологічні характеристики:

1) Ймовірнісне, а не детерміноване. У класичному науковому знанні істина ґрунтується на незмінних логічних законах. Однак квантовий ШІ може оперувати діапазонами можливих істин, де замість абсолютного висновку виводиться ймовірнісне судження. Наприклад, він може стверджувати, що достовірність певного твердження складає 95%, а не надавати бінарну відповідь.

2) Контекстуальне щодо спостерігача. Якщо квантова механіка є фундаментальною, то результати обчислень квантового ШІ можуть змінюватися залежно від способу постановки питання та умов вимірювання. Це аналогічно тому, як у квантовій фізиці спостереження впливає на стан системи.

3) Неповне, але здатне до розширення меж пізнання. Квантовий ШІ потенційно може формулювати нові аксіоматичні системи, що виходять за межі традиційних формальних структур. Це може призвести до аналогічного ефекту, як відкриття неевклідової геометрії, що колись змінило фундаментальні уявлення про простір у математиці

Таким чином, квантовий ШІ може змінити саме визначення об'єктивності, зробивши її динамічною, ймовірнісною та контекстно-залежною. Це, своєю чергою, може вимагати перегляду класичних методологічних підходів у науці.

Поява квантового ШІ може призвести до радикального перегляду наукової методології. Якщо формальні системи можуть бути подолані, то:

- наука може перейти до ймовірнісного, а не детермінованого знання;
- поняття об'єктивності стане контекстним і динамічним;
- істина може визначатися не через фіксовані логічні закони, а через інформаційні ймовірності.

Це відкриває перспективи для міждисциплінарних досліджень у квантовій фізиці, епістемології та штучному інтелекті.

Якщо квантові обчислення справді здатні подолати класичні обмеження алгоритмів, то штучний інтелект, побудований на цих принципах, може вплинути на перегляд основ наукового пізнання, особливо в контексті обчислюваності та об’єктивності знання. У цьому контексті особливо важливим є питання формалізації знання, оскільки квантові алгоритми можуть оперувати не лише детермінованими, а й ймовірнісними обчисленнями, що змушує переглянути класичні критерії об’єктивності та істини.

Аналіз впливу квантових обчислень та штучного інтелекту на наукове пізнання демонструє, що традиційні уявлення про межі формальних систем і об'єктивність знання потребують перегляду. Квантові алгоритми, що ґрунтуються на принципах суперпозиції, квантового сплутування та

ймовірнісних обчислень, можуть розширити традиційні обчислювальні можливості, виходячи за межі класичних аксіоматичних структур. Це змінює не лише технічні аспекти обчислюваності, а й фундаментальні епістемологічні принципи. Традиційні формальні системи мають внутрішні обмеження, однак квантовий штучний інтелект пропонує альтернативні підходи до обчислюваності та моделювання складних систем. Ймовірнісна природа квантових алгоритмів ставить під сумнів детерміністичне уявлення про істину: якщо класична наука розглядала істину як фіксовану та верифіковану категорію, то квантові алгоритми вимагають її переосмислення через ймовірнісні моделі знання. Перегляд формальних обмежень та теорем Геделя може бути обґрунтований у контексті квантових алгоритмів, оскільки ймовірнісні моделі знання можуть виходити за межі традиційних аксіоматичних систем, що потенційно означає зміну фундаментальних епістемологічних парадигм у науковому пізнанні. Якщо класичний штучний інтелект діяв у межах жорстких алгоритмічних моделей, то квантовий відкриває можливості для створення нових теоретичних концепцій, що потребує перегляду традиційних наукових методологій. Поєднання квантових обчислень, філософії науки та штучного інтелекту створює нові можливості для розширення меж наукового пізнання, що вимагає комплексного аналізу з різних перспектив.

Подальші дослідження можуть зосередитися на експериментальній перевірці квантових алгоритмів у контексті їхнього впливу на традиційні концепції обчислюваності та межі формальних систем. Перспективним напрямом є дослідження можливостей формування нових аксіоматичних систем у межах квантового штучного інтелекту, що може вплинути на фундаментальні основи теорії знання. Окремої уваги потребує аналіз соціально-етичних наслідків впровадження квантового штучного інтелекту у наукову діяльність та його потенційного впливу на методологію наукового пізнання.

ДЖЕРЕЛА

1. Cao, Y., Romero, J., Olson, J. P., Aspuru-Guzik, A., Campbell, E. T. Quantum chemistry in the age of quantum computing // Chemical Reviews. 2019. Vol. 119, No. 19. P. 10856–10915. DOI: 10.1021/acs.chemrev.8b00803.
2. Gandomi, A. H., Chen, F., Abualigah, L. Big Data Analytics Using Artificial Intelligence // Electronics. 2023. Vol. 12, No. 4. P. 957.
3. Grover, L. K. A fast quantum mechanical algorithm for database search // Proceedings of the 28th Annual ACM Symposium on Theory of Computing (STOC '96). 1996. P. 212–219.
4. Harrigan, M. P., Sung, K. J., Neeley, M., et al. Quantum approximate optimization of non-planar graph problems on a planar superconducting processor // Nature Physics. 2021. Vol. 17. P. 332–336. DOI: 10.1038/s41567-020-01105-y.

5. Klusch, M., Lässig, J., Müssig, D. et al. Quantum Artificial Intelligence: A Brief Survey // Künstl Intell. 2024. DOI: 10.1007/s13218-024-00871-8.

6. Livet, P., Varenne, F. Artificial Intelligence: Philosophical and Epistemological Perspectives // A Guided Tour of Artificial Intelligence Research: Volume III: Interfaces and Applications of Artificial Intelligence. 2020. P. 437–455.

7. Livet, P., Varenne, F. Artificial Intelligence: Philosophical and Epistemological Perspectives // Marquis, P., Papini, O., Prade, H. (eds.) A Guided Tour of Artificial Intelligence Research. Cham : Springer, 2020. DOI: 10.1007/978-3-030-06170-8_13.

8. McArdle, S., Endo, S., Aspuru-Guzik, A., Benjamin, S. C., Yuan, X. Quantum computational chemistry // Reviews of Modern Physics. 2020. Vol. 92, No. 1. P. 015003. DOI: 10.1103/RevModPhys.92.015003.

9. Pavlov, V. Методологічні засади розуміння штучного інтелекту // Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». 2024. Вип. 49. С. 122–133. DOI: 10.24919/2522-4700.49.8.

10. Popper, K. The Logic of Scientific Discovery. London : Routledge, 1959. 479 p.

11. Preskill, J. Quantum computing in the NISQ era and beyond // Quantum. 2018. Vol. 2. P. 79. DOI: 10.22331/q-2018-08-06-79.

12. Rahmani, A. M., Azhir, E., Ali, S., Mohammadi, M., Ahmed, O. H., Ghafour, M. Y., ... Hosseinzadeh, M. Artificial intelligence approaches and mechanisms for big data analytics: a systematic study // PeerJ Computer Science. 2021. Vol. 7. P. e488.

13. Russo, F., Schliesser, E., Wagemans, J. Connecting ethics and epistemology of AI // AI & Society. 2024. Vol. 39. P. 1585–1603. DOI: 10.1007/s00146-022-01617-6.

14. Shor, P. W. Polynomial-Time Algorithms for Prime Factorization and Discrete Logarithms on a Quantum Computer // SIAM Journal on Computing. 1997. Vol. 26, No. 5. P. 1484–1509.

«ПОСТТРИВОГА» ЯК ІРОНІЯ НАШОГО ЖИТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Олександр Донець, аспірант спеціальності 031 Релігієзнавство кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. «Посттривога» – поняття, співзвучне з тематичним напрямом західних досліджень останніх років, пов'язаним з аналізом психоемоційних наслідків пандемії COVID-19 [2; 9]. Введений в

даній праці термін «посттривога», набуває іншого значення і виступає як частина понятійного апарату в межах дослідження проблематики тривожності в сучасному суспільстві.

Мета. Визначити, окреслити авторське розуміння посттривоги, користуючись, зокрема, методом аналогії, і співставляючи її з феноменом іронії як одного з головних культурних векторів сучасного буття.

Виклад основного матеріалу. Сьогодення представляє собою вир змін, трендів, викликів, тривог, культур і контркультур. Модерн (модернізм) з його красою та інноваціями змінюється на провокативний багатошаровий постмодерн (постмодернізм), насичений інтерпретаційними викликами. [1; 6; 10]. В умовах інформаційно-цифрового суспільства, де не існує єдиного правдоподібного світогляду, інформація поглинається без впевненості в її достовірності. Постійна невизначеність призводить до стану, коли тривожні новини про катастрофи, політичну нестабільність, соціальні конфлікти та загрози безпеці стають фоном повсякденного життя. У світі, в якому важливі події співіснують поряд з абсурдизмом медіа- та інфопростору, тривожна невизначеність та контраст реальності (її викликів) і нав'язуваного інформаційного наративу починає сприйматися як невід'ємна частина реальності.

У даному контексті іронія, що часто виступала як захисний механізм, спосіб осмислення реальності, в умовах сучасного постмодернізму зазнає трансформації. Постіронія, охоплюючи всі аспекти життя, перетворює значущі події на об’єкти жартів та коментарів, позбавлених глибинного сенсу. Замість функції подолання тривоги вона перетворюється на механізм баналізації дійсності, що сприяє адаптації тривоги як фонової емоційної напруги. Це явище – один із засобів, якими ми намагаємося впоратися з невизначеністю та нескінченним потоком інформації. Іронічне сприйняття стає способом дистанціювання від хаосу, намаганням зберегти фантомний стан спокою.

Іронія [3; 5] передбачає використання прихованого або протилежного смислу для висловлення думки, акцентуючи на протиріччі, абсурдності ситуації через глузування, сатиру, скепсис (де «чорне» залишається «чорним»). Проте вже постіронія [4; 8] характеризується розмитістю меж між іронією та щирістю. У цьому стані іронія набуває неоднозначності – крайнє важко зрозуміти, жартує людина, або говорить серйозно. Метаіронія [4; 12] як наступний рівень, робить об’єктом глузування саму (пост-)іронію та її контекст, рефлексуючи і виявляючи складність, багатошаровість даного процесу. Проте, в той же час грань між щирістю та іронізуванням фактично повністю зникає.

Нерідко можна спостерігати, як мас-медіа, представники молодіжних культур або старшого покоління, залучаючись до постіронічних чи метаіронічних ігор (свідомо або несвідомо), втрачають здатність розрізняти межі між жартом, правдою та реальністю. Це призводить до розриву між

дійсністю і контекстами, нав'язаними інформаційним простором, що набуває ознак інформаційного вакууму, характерного для сучасного суспільства.

Сьогодні, в Україні часів війни [7; 11]; в постковідному світі, де розгортаються конфлікти [13], спостерігається як напруженість, тривожний розлад і стрес стали регулярними супутниками життя, що втілилося в епоху посттривоги, яка виносить нормальне життя «за дужки», відриваючи від очевидних сенсів, істин, норм. Призводить до плутанини на ціннісно-смисловому, мотиваційному і практичному рівнях. Пригнічений фон епохи маскує страх і тривогу, вводячи її в норму, але не пропонує реальних рішень. Це нагадує вплив пост- та метаіронії на культурному рівні: вони стають захисними механізмами, які допомагають адаптуватися до нестачі сенсу, нових умов, але не вирішують базових проблем. Ця ситуація, стає невід'ємною частиною світу невизначеності. Тут проявляється парадоксальність сучасного буття, де ми стикаємося з подвійною реальністю: нам пропонується жити в умовах вічної тривоги, але без права на щиру реакцію на неї. І навіть коли вона проявляється, часто залишається непомітною або знеціненою.

Втома, замученість, безвихідь – коли, заходячи у новини, ледве знаходиться щось обнадійливе. Більше того, виникає відчуття, що позитивне майбутнє просто не передбачається. Це веде в епоху посттривоги – час, коли стрес, тривога та невпевненість перестали бути недугом, симптомами постстресового шоку, який треба «вилікувати», аби рухатися далі. Вони стали частиною повсякденного життя, фоном, невидимою всепоглинаючою частиною нашої культури. У ній день починається не з кави, а з чергової дози тривожних новин, наповнених ненавистю та абсурдом. Їх перегляд став жертовним ритуалом, що має заспокоїти, дати відчуття контролю, але лише посилює невпевненість. Спокій сприймається як недосяжна потреба, а не базовий стан – альтернативна реальність, що стала нормою.

Отже, сучасна епоха посттривоги – період, коли високий рівень тривожності, зумовлений ґлобальними та індивідуальними стресовими факторами, стає не тимчасовим деструктивним нездужанням, а індивідуальним і масовим статичним феноменом – станом, про подолання якого не йдеться, а виховується депресивна субкультура; «план стримування», але не подолання. Такий стан перестає бути для суспільства «тимчасовим нездужанням». Натомість, розчиняючись в нашому житті, поступово втрачається розуміння його меж, визнання аномальності факту самої його наявності – він стає нормою.

Повертаючись до аналогії з іронією, пост- та метаіронією, варто звернути увагу на менш вживане і науково вивчене поняття постметаіронії, яке можна розглядати як своєрідний прояв щирості через багатошаровість. Постметаіронія здається щирою, але виникає на фоні усвідомлення

іронічності та трансформацій у пост- і метаіронічному контексті. Визнається, що щирість можлива навіть у багатошаровому, заплутаному та тривожному світі, де все вже піддано сумніву. Розуміючи циклічність смислів, постметаіронія грається з тим, що попередні рівні, їхнє усвідомлення створюють плутанину. Вона прагне до «чистоти», не відкидаючи і не заперечуючи інші контексти. Постметаіронія приймає прихованість постіронії як даність і використовує її для щирого вираження ідеї, але з глибшим підтекстом, що звертається до справжніх почуттів, обіграних через форму. Це осмислена спроба знайти щирість у переплетеному, тривожному та мінливому світі.

Висновки. Сучасна епоха посттривоги характеризується хронічною тривожністю, яка стає не просто реакцією на стресові чинники, а стійким станом суспільства. Посттривога нормалізує тривожність як неминучий фон життя, що схоже з впливом пост- і метаіронії, які адаптують до абсурдності реальності. Така тенденція не тільки не усуває її суперечностей, а й поглиблює ціннісно-смисловий розрив в індивідуальній та масовій свідомості, створюючи культурний вакуум.

Постметаіронія пропонує парадоксальний шлях в умовах постійної невизначеності та втрати орієнтирів – щирість, що усвідомлює попередню суперечливу багатошаровість. Відкриваються нові горизонти осмислення смислів і простої щирості у світі переважаючих багаторівневих конструкцій, що свідчить про спроби віднайти нові форми автентичності, не відкидаючи й не ігноруючи або маскуючи попередні контексти. Вона представляє можливість виразити справжні переживання, приймаючи складність і мінливість світу, де тривога вимагає вже не тільки подолання, а й набагато глибшого осмислення.

На рівні проблематики тривожності й окресленого феномену посттривоги важливим є ведення мови про практичні імплікації в цій сфері. За цих умов особливого значення набувають стратегії виховання психологічної стійкості, а також культурні та духовні практики. Зокрема, різноманітні медитативні техніки, усвідомленість тощо, які можуть сприяти переосмисленню реальності та пошуку гармонії, допомагаючи «переступити» посттривогу й утворюваний нею вакуум.

ДЖЕРЕЛА

1. Ashton J. From Modernism to Postmodernism: American Poetry and Poetics. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. 201 p.
2. Chen Y., Ke X., Liu J., Du J., Zhang J., Jiang X., Zhou T., Xiao X. Trends and factors influencing the mental health of college students in the post–pandemic: Four consecutive cross–sectional surveys. Frontiers in Psychology. 2024. Vol. 15. P. 1387983. DOI: https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1387983.
3. Gibbs Jr R. W., Colston H. L. (Eds.). Irony in language and thought: A cognitive science reader. Lawrence Erlbaum Associates. 2007. 607 p.

4. Gibbs Jr R. W., Colston H. L. (Eds.). The Cambridge Handbook of Irony and Thought. Cambridge: Cambridge University Press. 2023. 500 p.

5. Greene V. S., Rasmussen M., Clark D. Memeology: Normalizing Hate Through Humour? // The Journal of Intelligence, Conflict, and Warfare. 2021. Vol. 4, № 2. P. 75–80. DOI: https://doi.org/10.21810/jicw.v4i2.2962

6. Jameson F. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press. 1991. 438 p.

7. Kang T. S., Goodwin R., Hamama-Raz Y., Leshem E., Ben-Ezra M. Disability and post-traumatic stress symptoms in the Ukrainian General Population during the 2022 Russian Invasion // Epidemiology and Psychiatric Sciences. 2023. Vol. 32. P. e21. DOI: https://doi.org/10.1017/S204579602300015X.

8. Konstantinou L. Cool Characters: Irony and American Fiction. Cambridge: Harvard University Press. 2016. 384 p.

9. Liu M., Shi B. The effect of physical exercise on the anxiety of college students in the post–pandemic era: The mediating role of social support and proactive personality. Frontiers in Psychology. 2023. Vol. 14. P. 1128748. DOI: https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1128748.

10. Lyotard J.–F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. University of Minnesota Press. 1984. 110 p.

11. Martsenkovskyi D., Karatzias T., Hyland P., Shevlin M., Ben-Ezra M., McElroy E., Redican E., Vang M. L., Cloitre M., Ho G. W. K., Lorberg B., Martsenkovsky I. Parent-reported posttraumatic stress reactions in children and adolescents: Findings from the mental health of parents and children in Ukraine study // Psychological trauma: theory, research, practice and policy. 2024. Vol. 16, № 8. P. 1269–1275. DOI: https://doi.org/10.1037/tra0001583.

12. Van den Akker R., Gibbons A., Vermeulen T. (Eds.). Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism. Rowman & Littlefield International. 2017. 245 p.

13. Weierstall-Pust R., Schnell T., Heßmann P., Feld M., Höfer M., Plate A., Müller M. J. Stressors related to the Covid-19 pandemic, climate change, and the Ukraine crisis, and their impact on stress symptoms in Germany: analysis of cross-sectional survey data // BMC Public Health. 2022. Vol. 22, № 1. P. 2233. DOI: https://doi.org/10.1186/s12889-022-14682-9.

ВПЛИВ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ НА СУЧАСНУ СВІТОВУ КУЛЬТУРУ

В`ячеслав Куйбар, магістрант навчально-наукового гуманітарного інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Штучний інтелект суттєво впливає на культуру, спричиняючи позитивну та негативну трансформацію всередині неї.

Стрімкий розвиток штучного інтелекту (ШІ) змінює культуру, способи створення, споживання та інтерпретації культурних об'єктів. ШІ відкриває нові горизонти для людської творчості, автоматизуючи рутинні процеси та полегшуючи доступ до різноманітних культурних продуктів. Водночас його вплив супроводжується численними викликами, як питання автентичності, етики і прав інтелектуальної власності.

Мета статті – дослідити вплив ШІ на сучасну культуру, звертаючи увагу як його переваги, так і на недоліки. Стаття також спрямована на визначення напрямків трансформацій у майбутньому, які сприятимуть подальшому впровадженню ШІ у культуру.

ШІ став основним рушієм змін у багатьох сферах, зокрема в культурі. Розуміння цих змін напряму впливає на розвиток сучасного суспільства. Вплив ШІ породжує низку надзвичайно детальних етичних і соціальних питань, які потребують детального аналізу.

ШІ революціонізує підходи до створення мистецтва, даючи можливість автоматизувати їх. Алгоритми, такі як DALL-E чи ChatGPT, здатні створювати картини, музику та літературні твори, які раніше вважалось можуть створити тільки люди. Ці інструменти не лише пришвидшують процеси, але й роблять творчість доступною для ширшої аудиторії. Але постає також невирішене питання автентичності і прав інтелектуальної власності, які потребують певного врегулювання.

Технології машинного перекладу, такі як Google Translate або DeepL, дозволяють людям з різних куточків світу долати мовні бар'єри, сприяючи культурному обміну. Завдяки платформам, які використовують ШІ, наприклад Spotify чи Netflix, користувачі отримують персоналізовані рекомендації, що полегшує пошук і доступ до нового контенту. Однак, така персоналізація може створювати певні інформаційні бульбашки, через які користувачі сервісів переглядають лише ті матеріали, які в рамках їх інтересів, обмежуючи світогляд та різноманітність.

Поряд із численними перевагами, застосування штучного інтелекту в культурних процесах, на перший план також виходять значні недоліки, які ні в якому разі не слід ігнорувати. Надмірна автоматизація призводить до втрати унікальності та наповненості художніх творів, адже ШІ не може передавати емоційний досвід, індивідуальність та інші характеристики пов'язані з автором. В результаті чого, мистецтво може втратити свій глибокий зміст, перетворившись на масовий продукт, позбавлений оригінальності.

Також зростає ймовірність витіснення людської творчості на світовому ринку, оскільки ШІ здатний створювати роботи швидше та дешевше. Це може призвести до того, що художники, письменники та музиканти зіткнуться з проблемами пошуку свого місця в культурному просторі.

Суспільство має бути готовим до цих викликів, впроваджуючи заходи, які підтримують творчість, яка створена людиною. Це полягає у розробці політики, яка б регулювала використання ШІ у мистецтві і культурі, прозорість у використанні ШІ, маркуючи твори створені алгоритмом, інструменти для виявлення ШІ, створення освітніх програм про правила використання ШІ тощо. Таким чином, встановлення правил для співпраці людини та ШІ допоможе досягти балансу між інноваціями та традиціями.

Штучний інтелект це дуже потужний інструмент, який значною мірою впливає на культуру, змінюючи способи створення, споживання та поширення культурних продуктів. Водночас, його впровадження супроводжується значними етичними і соціальними викликами, які потребують аналізу та вирішення. Інтеграція ШІ у культурні процеси можлива лише за умови, що технологічні досягнення будуть доповнювати творчість створену людьми, а не замінювати її. Це дозволить зберегти баланс між інноваціями та культурними традиціями, сприяючи подальшому розвитку суспільства.

ДЖЕРЕЛА:

1. O’Gieblyn, M. Are humans the only ones that can be creative? // Vox. – 2023. – Доступно за посиланням: https://www.vox.com/the-gray-area/376192/tga-meghan-ogieblyn-creativity-art-ai.
2. The Global Impact of AI-Artificial Intelligence: Recent Advances and Future Directions, A Review // arXiv. – 2023. – Доступно за посиланням: https://arxiv.org/abs/2401.12223.
3. Perceptions of the Fourth Industrial Revolution and Artificial Intelligence Impact on Society // arXiv. – 2023. – Доступно за посиланням: https://arxiv.org/abs/2308.02030.
4. AI in society and culture: decision making and values // arXiv. – 2023. – Доступно за посиланням: https://arxiv.org/abs/2005.02777.
5. Russell, S., Norvig, P. Artificial Intelligence: A Modern Approach. – Pearson, 2020.
6. How Spotify Uses AI (and What You Can Learn From It) // GeeksforGeeks. – 2023. – Доступно за посиланням: https://www.geeksforgeeks.org/how-spotify-uses-ai-and-what-you-can-learn-from-it/.
7. Case Study: How Netflix Is Leveraging AI to Transform Streaming // AI Expert Network. – 2023. – Доступно за посиланням:

https://aiexpert.network/case-study-how-netflix-is-leveraging-ai-to-transform-streaming/.

8. DeepL vs Google Translate: Which AI Tool Offers More Accurate Translations? // GeeksforGeeks. – 2023. – Доступно за посиланням: https://www.geeksforgeeks.org/deepl-vs-google/.

9. How We Generated Millions of Content Annotations // Spotify Engineering. – 2024. – Доступно за посиланням: https://engineering.atspotify.com/2024/10/how-we-generated-millions-of-content-annotations/.

ЕТИЧНІ ПИТАННЯ В ПРОЦЕСІ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

В. Куровський, магістрант навчально-наукового інституту комп'ютерних наук та управління проектами Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

У статті розглядаються етичні виклики, пов'язані з розвитком штучного інтелекту (ШІ), включаючи питання відповідальності, прозорості, приватності та запобігання дискримінації. Автори акцентують увагу на необхідності створення етичних стандартів, що регулюють впровадження ШІ у суспільні та правові системи. Особливу увагу приділено ролі розробників у формуванні алгоритмів та управлінні їх впливом на суспільство. Аналізуються філософські концепції, які допомагають переосмислити традиційні підходи до відповідальності, та пропонуються шляхи інтеграції етики в технологічний розвиток. Стаття наголошує на важливості міжнародних ініціатив, таких як етичні кодекси ЮНЕСКО, та закликає до міждисциплінарного підходу у навчанні фахівців.

Сучасна епоха характеризується стрімким розвитком технологій, особливо в галузі штучного інтелекту (ШІ). Ці зміни спричиняють не лише розширення наукового і практичного потенціалу людства, але й численні складні етичні та філософські питання. Одним із ключових викликів стає визначення характеру і ступеня відповідальності за результати впровадження та використання ШІ. Яким чином технології ШІ повинні бути інтегровані у суспільні та правові системи, щоб мінімізувати ризики? Які принципи етичної прийнятності слід розробити? Ці тези спрямовані на визначення ключових аспектів цих питань, а також на аналіз філософських концепцій, які можуть бути використані для їх вирішення [1].

З розвитком ШІ виникає потреба у формуванні етичних стандартів, які регулюють його використання. Основні проблеми пов'язані із захистом

приватності, боротьбою з алгоритмічною упередженістю та запобіганням зловживанням технологіями. Прикладом є система прогнозування злочинів, яка на основі історичних даних може формувати упереджені рекомендації, що призводить до посилення соціальної нерівності [7]. У зв'язку з цим етичні норми мають враховувати не лише технічні характеристики алгоритмів, а й їхній вплив на суспільні інститути [3].

Особливу відповідальність у цьому контексті несуть розробники. Саме вони визначають, які дані використовуються для навчання моделей і які результати вважаються допустимими. Однак сучасні технології, такі як глибинне навчання, працюють на принципах, які не завжди можна пояснити. Алгоритми функціонують як «чорні ящики», і навіть їхні творці не можуть повністю передбачити поведінку системи у нових умовах [9]. Ця невизначеність піднімає питання про межі людського контролю та про перерозподіл відповідальності між розробниками і користувачами [6].

Філософські підходи до проблеми відповідальності потребують переосмислення класичних теорій, таких як концепції Іммануїла Канта про моральну автономію або утилітаристський підхід Джона Стюарта Мілля. ШІ, що приймає рішення автономно, ставить під сумнів традиційне розуміння свободи волі як основи відповідальності. Це вимагає створення нових моделей колективної і розподіленої відповідальності, де враховуються ролі всіх учасників — від розробників і операторів до користувачів і державних регуляторів [8].

Використання ШІ в чутливих сферах, таких як медицина, право чи військові технології, викликає додаткові етичні дилеми. Наприклад, у медицині хибна діагностика, виконана системою ШІ, може вплинути на життя пацієнта [4]. Хто несе відповідальність за такі помилки: лікар, який використовує алгоритм, розробник технології чи організація, що впровадила її у практику? Аналогічно, застосування автономної зброї у військових конфліктах піднімає питання про правомірність передачі рішень про застосування сили машинним системам [5].

Одним із шляхів вирішення цих питань є створення міжнародних етичних кодексів. Наприклад, ініціатива ЮНЕСКО з етики ШІ включає такі принципи, як захист прав людини, забезпечення прозорості алгоритмів і запобігання дискримінації [6]. Однак для успішного впровадження таких стандартів необхідно враховувати культурні та соціальні особливості різних країн.

Додатковим напрямом роботи є інтеграція філософських і етичних дисциплін у навчальні програми для фахівців у галузі ШІ. Вивчення етичних концепцій, таких як теорія справедливості Джона Ролза чи підходи до моральної відповідальності Гаррі Франка, може допомогти розробникам усвідомити важливість їхніх рішень і передбачити потенційні наслідки технологій [8].

Також важливим кроком стає забезпечення прозорості технологій. Алгоритми, які можна перевіряти й інтерпретувати, сприяють довірі й дозволяють розподілити відповідальність між учасниками процесів. Наприклад, методи інтерпретованого машинного навчання дають змогу зрозуміти, як система дійшла до того чи іншого рішення, що є важливим для мінімізації ризиків [3].

Розглядаючи етичні та філософські аспекти впровадження штучного інтелекту, важливо враховувати не лише поточні виклики, але й перспективи розвитку технологій [1].

ДЖЕРЕЛА:

1. Bostrom, N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press, 2014. 390 с.
2. Brynjolfsson, E., McAfee, A. The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies. New York: W.W. Norton & Company, 2014. 320 с.
3. Barredo Arrieta, A., Díaz-Rodríguez, N. Explainable Artificial Intelligence (XAI): Concepts, Taxonomies, Opportunities and Challenges. Information Fusion, 2020. 221 с.
4. Topol, E. Deep Medicine: How Artificial Intelligence Can Make Healthcare Human Again. New York: Basic Books, 2019. 400 с.
5. Sharkey, N. The Ethics of Autonomous Weapons Systems. Oxford: Oxford University Press, 2018. 284 с.
6. UNESCO. Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence. Paris: UNESCO Publishing, 2021. 108 с.
7. O'Neil, C. Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy. New York: Crown Publishing Group, 2016. 272 с.
8. Sandel, M. Justice: What's the Right Thing to Do? New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009. 308 с.
9. Domingos, P. The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World. London: Penguin Books, 2015. 352 с.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МИСТЕЦТВА: ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЖИВОПИСУ ПОЛЯ СЕЗАННА В РОБОТАХ МОРІСА МЕРЛО-ПОНТІ

Гунченко О. В. магістрант Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У даному дослідженні розглядається філософська інтерпретація живопису Поля Сезанна в роботах Моріса Мерло-Понті,

заснована на феноменологічному підході до мистецтва. Дослідження акцентує увагу на ролі сприйняття, тілесності та естетичного досвіду, де колір і форма стають основними засобами вираження. Аналізуються ключові роботи Мерло-Понті, такі як «Сумніви Сезанна» та «Око і дух», в яких розкривається філософське значення живопису для розуміння взаємодії суб'єкта і об'єкта сприйняття, а також їх взаємного впливу. Особливу увагу приділено феноменологічній концепції сприйняття Мерло-Понті, в якій живопис розглядається як спосіб встановлення зв'язку між людиною і світом. Розглядається, як живописна техніка Сезанна інтерпретується філософом як засіб вираження досвіду сприйняття, що підкреслює тілесність і чуттєву присутність глядача. Робота висвітлює внесок Мерло-Понті у розвиток феноменології мистецтва, демонструючи, як його ідеї сприяють глибшому розумінню естетичного досвіду та художньої взаємодії.

Дослідження присвячене аналізу феноменологічної інтерпретації творчості Поля Сезанна, запропонованої філософом Морісом Мерло-Понті. Особливу увагу приділено ролі сприйняття, тілесного досвіду та естетичного переживання, які філософ розглядає як ключові елементи взаємодії глядача з мистецтвом.

Проблема дослідження полягає в необхідності переосмислення традиційних підходів до аналізу живопису через феноменологію Мерло-Понті, де акцент зроблено на взаємозв’язку суб’єкта і об’єкта сприйняття.

Метою дослідження є виявлення філософських ідей Мерло-Понті, що розкривають значення живопису Сезанна в контексті феноменології сприйняття, а також аналіз його художніх особливостей, які слугують основою для розуміння мистецтва як процесу формування емоційного та когнітивного зв’язку між глядачем і твором.

Актуальність дослідження зумовлена зростаючим інтересом до міждисциплінарних підходів у вивченні мистецтва і філософії, особливо в контексті феноменологічного аналізу. Аналіз живопису Поля Сезанна через призму феноменології Мерло-Понті дозволяє виявити глибокі зв’язки між візуальними елементами мистецтва та суб’єктивним досвідом сприйняття. Це дослідження сприяє розширенню теоретичних основ феноменології мистецтва, підкреслюючи роль сприйняття і тілесності у формуванні естетичного досвіду. Аналіз взаємозв’язку глядача з мистецьким твором, заснований на феноменологічній теорії Мерло-Понті, дозволяє глибше зрозуміти, як мистецтво формує емоційні та когнітивні переживання глядача, що є особливо важливим у рамках мистецтвознавства, філософії, естетики і психології.

Моріс Мерло-Понті, французький філософ, у своїх роботах активно займався дослідженням сприйняття та взаємодії людини зі світом через феноменологічний підхід (сприйняття реальності суб’єктом через власний досвід та свідомість). Живопис Поля Сезанна стала для нього одним з

основних прикладів, на яких він будував свою філософію сприйняття та тілесності [7]. Роботи французького художника-постімпресіоніста Поля Сезанна (1839–1906) відзначаються розмаїттям стилів живопису, які мали значний вплив на абстрактне мистецтво XX століття [5]. Його творчість вважається перехідним етапом між імпресіонізмом кінця XIX століття та мистецтвом модерну і кубізмом початку XX століття [6]. Ранній стиль Сезанна, на який вплинув романтизм і фантазійні теми, вирізнявся грубими лініями, темними тонами і пастозними мазками [10]. Після знайомства з імпресіоністами він звернувся до світлих кольорів і лаконічної техніки, переосмислюючи їх підхід через теплі тони і кольорову модуляцію. У пізні роки Сезанн прагнув до об'ємних форм, переосмислюючи відношення фігури і пейзажу [5].

Творчість Поля Сезанна та його підхід до мистецтва не лише значно вплинули на художню сферу, але й стали джерелом натхнення для низки ключових текстів, присвячених філософії мистецтва XX століття [4]. Особливо глибокий вплив живопис Сезанна справив на Моріса Мерло-Понті (1908–1961), видатного представника феноменологічної традиції та члена редакційної колегії французького філософського журналу «Les Temps modernes», заснованого Жан-Полем Сартром. Мерло-Понті був зацікавлений творчістю Сезанна не лише як філософ, а й як естет, і проводив глибокі роздуми про те, як мистецтво Сезанна взаємодіє з людським сприйняттям і досвідом [3]. Філософ детально розглядає живопис Сезанна у своїх роботах «Сумніви Сезанна» та «Око і дух», які вважаються основоположними дослідженнями у сучасній філософії мистецтва [12]. У цих роботах Мерло-Понті розкриває глибинні зв'язки між образним наративом і феноменологічним підходом, пропонуючи нові способи розуміння мистецтва і його впливу на людську сприйнятливість та взаємодію із навколишнім світом [7].

Філософ розглядає Сезанна як постать, яка змінює традиційне уявлення про глядача і мистецький твір. У живописі Сезанна глядач не просто спостерігає, а стає активним учасником, який переживає те, що передано на полотні. Мерло-Понті виділяє характерну техніку Сезанна, що відрізняється від класичної реалістичної подачі форм. Структура мазків і динамічна плямистість передають рух, простір і світло, а використання кольорової модуляції дозволяє глядачеві відчути настрій і емоційну сутність об'єктів [12; 11; 7]. Сезанн прагнув до гармонії і балансу у композиції, експериментуючи з ракурсами та перспективою, що надавало його роботам особливої глибини та унікальності [8].

У роботі «Сумніви Сезанна» Мерло-Понті припускає, що композиція картин Сезанна створюється не лініями, а «виходить» із кольорів. Колір стає основним виразним засобом, замінюючи контурні лінії, прямі та криві, які у творах Сезанна переходять у просторові вібрації [11]. У дослідженні «Око і дух» філософ зазначає прагнення Сезанна передати не лише

зовнішній вигляд предметів, але й їхній внутрішній зміст. З точки зору філософії Мерло-Понті, використання Сезанном незвичних і розмитих ліній, а також яскравих і неординарних колірних поєднань, може викликати суб'єктивні та емоційні реакції у глядача, запрошуючи його до активної взаємодії з твором [13]. Крім того, у своїх роботах Сезанн експериментував із композицією, перспективою та об'ємом, щоб створити відчуття глибини та просторових взаємовідносин, що з точки зору феноменології Мерло-Понті можна розглядати як спосіб активного залучення глядача до твору та створення враження просторової глибини [3].

Взаємодія між філософією Мерло-Понті та художньою спадщиною Сезанна залишається актуальною темою у сучасній світовій науковій літературі. У роботах, присвячених цій темі, дослідники звертаються до різних проблем, зокрема феноменології сприйняття і тілесності [3], ролі сприйняття і зорового досвіду [4], взаємозв'язку між тілом і простором [2], суб'єктивності та сенсу мистецтва, впливу на подальше мистецтво і філософію [8].

Науковці також зосереджуються на дослідженні естетичних ідей Мерло-Понті, які розкривають сутність мистецтва і питання естетичного досвіду, естетичної та творчої свободи [9], а також творчого вираження мистецтва та відношення між життям і живописними творами [1]. Досліджується роль феноменології Мерло-Понті у розумінні естетичного досвіду Сезанна та його творчості, аналізуються концепції, пов'язані з філософією Мерло-Понті в контексті ролі тіла у пізнанні світу, що безпосередньо стосується мистецтва Сезанна та його образної практики [4; 3].

Філософські роздуми Моріса Мерло-Понті про живопис Поля Сезанна становлять важливий етап у осмисленні феноменології мистецтва. Мерло-Понті пропонує новий підхід до сприйняття форми, кольору і простору, акцентуючи увагу на взаємодії між глядачем і твором. Його аналіз розкриває унікальний феноменологічний погляд на творчість, де живопис стає не лише естетичним, а й філософським досвідом. Феноменологічний підхід Моріса Мерло-Понті дозволяє переосмислити творчість Поля Сезанна як процес, у якому глядач стає активним учасником взаємодії з мистецтвом. Мерло-Понті підкреслює унікальність техніки Сезанна, його використання кольору як основного виражального засобу, що замінює традиційні лінії і надає творам особливої глибини. Аналіз філософських робіт «Сумнів Сезанна» та «Око і дух» демонструє, що Сезанн прагнув не лише до відображення об'єктів, а й до передачі їх внутрішнього змісту, що підкреслює філософську значущість його творчості.

Висновки. Роботи Моріса Мерло-Понті, присвячені творчості Поля Сезанна, зробили суттєвий внесок у розвиток феноменології мистецтва, акцентуючи увагу на ролі сприйняття і тілесності в естетичному досвіді.

Вони дозволяють розглядати живопис не лише як візуальне мистецтво, а й як філософський феномен, здатний впливати на сприйняття і емоційний стан глядача. Філософська інтерпретація творчості Сезанна відкриває нові перспективи у вивченні взаємозв'язку між мистецтвом, сприйняттям і суб'єктивним досвідом, слугує основою для подальших філософських досліджень ролі мистецтва у формуванні емоційного і когнітивного зв'язку між аудиторією і витвором мистецтва. Дослідження робіт Мерло-Понті у сфері феноменології мистецтва дозволяє глибше зрозуміти, як живописні твори можуть діяти як медіатори, що поєднують візуальні стимули з емоційними переживаннями, і як феноменологія мистецтва розширює межі традиційного естетичного аналізу.

ДЖЕРЕЛА

1. Allen B. Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the «Theological Turn». Theory, Culture & Society. 2021. Vol. 38, No 3. P. 71–90.
2. Attarian M., Marasy M. Body Performance Analysis in Interactive Art Based on Maurice Merleau-Ponty's Views. Journal of History Culture and Art Research. 2018. Vol. 7, No 2. P. 265–279.
3. Daly A. Merleau-Ponty's aesthetic interworld: from primordial percipience to wild logos. Philosophy Today. 2018. Vol. 62, No 3. P. 847–867.
4. Fóti V. M. Questioning Cézanne across Sightlines: Balzac, Zola, and Merleau-Ponty. Humanities. 2022. Vol. 11, No 2. P. 56.
5. Geng R. All about Cézanne – A Brief Introduction on Cézanne's Painting Style and Representative Works. Art and Design Review. 2020 Vol. 8, No. 3. P. 139–147.
6. Mallen E. The Impact of Cézanne in Early Cubism. International Journal of Culture and History. 2022. Vol. 9, No 1. P. 41.
7. Murar T. Reflection through Cezanne: A Note on Maurice Merleau-Ponty's Image Theory. FILOSOFICKY CASOPIS. 2021. Vol. 69, No 3. P. 561–577.
8. Park S. Y. Seeing The Gardener Vallier: Cézanne and Merleau-Ponty's Aesthetics of Doubt. Journal of Aesthetics and Phenomenology. 2022. Vol. 9, No 1. P. 17–29.
9. Reynolds J. M. The Normate: on Disability, Critical Phenomenology, and Merleau-Ponty's Cézanne. Chiasmi International. 2022. Vol. 24. P. 199–218.
10. Venturi L. The Early Style of Cezanne and the Post-Impressionists. Parnassus. 2015. Vol. 9, No 3. P. 15–18.
11. Аветисян А. Феноменологічне дослідження візуального досвіду: погляд художника (за творами Мориса Мерло-Понті). Filosofska Dumka. 2018. №. 1. С. 94–105.
12. Вячеславова О. А. Концепція перцептивного смислу у феноменологічній естетиці М. Мерло-Понті. Синергія в культурному

просторі сучасності: матеріали міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 29-30 берез. 2018 р. Київ, 2018. С. 50–54.

13. Іванчук А. Феноменологічна концепція «тіла» у творчості М. Мерло-Понті. Проблеми гуманітарних наук. Серія: Філософія. 2015. №. 35. С. 139–146.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ АНТИЧНОСТІ, ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ ТА ХРИСТИЯНСЬКА АКСІОЛОГІЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ ОСОБИСТОГО ОСМИСЛЕННЯ

Наталія Гельбич, студентка Факультету музичного мистецтва та хореографії Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
Світлана Хрипко, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Філософія як форма осмислення дійсності виникла як спроба знайти відповіді на питання, що виходять за межі повсякденного досвіду. Її суть полягає в діалозі з реальністю, який триває століттями, змінюючись під впливом культурного контексту. Цікаво, що слово «філософія» у перекладі з грецької означає «любов до мудрості», а першим, хто почав себе називати філософом, був Піфагор. Філософія прагне не просто описати світ, а зрозуміти його глибинну суть. Вона ставить питання про сенс буття, природу пізнання, мораль, справедливість, свободу, істину. У різні історичні епохи ці питання набували нових форм: у Давній Греції філософія шукала гармонію світу через логіку і роздуми; у Середньовіччі – прагнула поєднати віру з розумом; у Новий час – стала основою наукового мислення. Філософія вчить мислити критично, аналізувати явища, не сприймати світ як належне. Вона є важливою частиною духовного розвитку людини, адже допомагає побачити різні точки зору та глибше усвідомити своє місце у світі.

Античні мислителі приділяли увагу буттю, розуму, космічному порядку. Сократ зосереджувався на етичній рефлексії, Платон — на ідеальному світі, Арістотель — на системному аналізі дійсності. Людина розглядалася як розумна істота, що здатна досягти гармонії з космосом через мислення. Платон вважав, що все, що ми бачимо — лише тінь ідеального світу форм, а істинне знання можливе тільки через розум. Антична філософія зародилася в Давній Греції приблизно в VI ст. до н.е. й охоплює кілька важливих етапів: досократівський період (Фалес, Анаксімандр, Геракліт), класичний період (Сократ, Платон, Арістотель) та елліністичну філософію (Епікур, Зенон, стоїки та скептики). Її ключовими темами були природа світу (фюзис), пошук першооснов буття, проблема знання, душі та морального ідеалу. Сократ започаткував діалогічний метод

– майєвтику – через яку спонукав співрозмовника самостійно знаходити істину. Він вважав, що найважливіше – пізнати себе і жити згідно з добром. Арістотель сформував логіку як науку, класифікував знання за видами, а також створив концепцію «золотої середини» – гармонії між крайнощами. Античні філософи заклали підґрунтя для всієї європейської інтелектуальної традиції, вплинули на науку, етику, політику, а також сформували ідеал людини як розумної, доброчесної та вільної істоти.

Межі античного підходу попри цілісність, антична філософія недостатньо враховувала емоції, слабкість і межовий досвід. Ці аспекти часто залишалися поза увагою філософів. Стоїки, наприклад, пропонували повністю контролювати емоції, вважаючи їх проявом слабкості, що ускладнювало розуміння внутрішнього світу людини. Втім, спроба пояснити людину лише через розум має свої межі. У класичних концепціях чітко видно, що емоційність, слабкість, межовий досвід часто залишаються за дужками.

Філософія Стародавнього Сходу — інша перспектива. Східна думка не відокремлює людину від природи, а розглядає її як частину загального потоку буття. У даосизмі це виражено через концепт Дао, у буддизмі — через ідею страждання, в індуїзмі — через цикл самсари. Це філософія не контролю, а споглядання і прийняття.
Дао — це шлях всесвіту, який неможливо повністю осягнути словами, лише відчути в тиші внутрішнього споглядання. Східні вчення тяжіють до медитативного досвіду, інтуїції, внутрішнього спокою. Вони можуть бути корисними сучасній людині, яка страждає від надмірних зовнішніх стимулів.

Медитація в буддизмі — це не просто релаксація, а шлях до просвітлення та розуміння істинної природи свідомості.

Християнська аксіологія — зміна акценту. З появою християнства філософія зосереджується не лише на порядку чи єдності з природою, а на внутрішній цінності особистості. Людина постає як суб'єкт моральної гідності.

Євангеліє вперше в історії цивілізації проголосило, що кожна людина — незалежно від статі, статусу чи походження — є цінною в очах Бога. У центр християнства стають жертва, прощення, слабкість і внутрішній вибір.
Августин і Тома Аквінський заклали основу для європейської етики, де вартість людини — першочергова.
Святий Августин вперше поставив питання: «Що таке час?», вважаючи його феноменом людської душі. Християнське вчення поєднує юдейську релігію, елліністичну філософію та міфологію античності, створюючи нову аксіологічну модель із людиною в центрі.
Філон Олександрійський був першим, хто намагався поєднати юдейську релігію з грецькою філософією, передбачаючи інтегративну природу християнства. На відміну від античних вчень, де індивід — лише частина

цілого, християнство підкреслює унікальність кожного вибору, значущість моральної відповідальності та ідею милосердя. Це призвело до розвитку ідеї особистих прав і свобод у західній правовій системі. Християнство переймає структуру античного мислення, але замість ідеалу розуму висуває образ люблячого Бога. Цінності підтверджуються не логікою, а вірою та досвідом життя. Апостол Павло писав, що «любов — понад усе», стверджуючи пріоритет емоційної й етичної реальності над раціональною.

Вплив на європейську культуру. Християнська аксіологія стала фундаментом західної цивілізації, сформувавши її уявлення про справедливість, милосердя, цінність життя. Навіть сучасна декларація прав людини має свої корені в християнській концепції гідності.

Персоналістичний підхід у християнстві. Вчення Христове означає перехід від абстрактного до особистісного — основа для екзистенціалізму, феноменології, філософії діалогу. Діалог як форма істинного пізнання знайшов відображення в працях Бубера, Левінаса, Франкла — усі вони розвивали християнську ідею унікальності особистості.

Особисте осмислення. Філософські вчення не варто сприймати, як взаємовиключні. Вони відображають різні способи осмислення досвіду, і кожна має свій внесок у розуміння людського буття. Сучасна філософія часто є міждисциплінарною — поєднує ідеї з психології, нейронаук, мистецтва й релігії.

Потреба в синтезі підходів. У сучасному світі важливо не обмежуватися одним ученням. Раціональність античності, спокій Сходу та людяність християнства — разом утворюють повноцінну систему орієнтирів.

Таке поєднання допомагає людині знаходити баланс між розумом, інтуїцією і духовністю, що особливо важливо в умовах глобальної кризи сенсів.

Комбінація різних філософських традицій дозволяє створити більш гнучке та глибоке бачення життя, яке відповідає потребам сучасної людини. Філософія стає не лише наукою, а й практикою життя — мистецтвом бути собою у складному світі.

ПОНЯТТЯ І ТЕОРІЇ МУДРОСТІ

Олександра Павленко, студентка спеціальності «Сольний спів»
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Визначення мудрості цікавить людей ще з часів античних філософів і досі лишається актуальним. Сократ і Платон приділяли цьому питанню багато уваги у своїх роздумах, залишаючи матеріал для подальших роздумів більш сучасних мислителів. Люди використовують слово

«мудрість» та похідні від нього у щоденних розмовах, але зовсім не так часто ми замислюємось над тим, що справді означає бути мудрою людиною. Як виявилось, на це питання досі не існує однозначної відповіді, тож ми розглянемо теорії, в яких філософи різних часів намагались передати зміст даної категорії. Першою з таких теорій ми розглянемо теорію, яка ґрунтується на, можливо, найвідомішому висловлюванні Сократа «я знаю лише те, що нічого не знаю».

Мудрість як епістемічна смиренність. Погляд Сократа на мудрість, висловлений Платоном в «Апології», іноді інтерпретують як приклад теорії смирення мудрості. В «Апології» Платона Сократ і його друг Херефонт відвідують оракула в Дельфах. За сюжетом, Херефон запитує оракула, чи є хтось мудріший за Сократа. Оракул відповідає, що Сократ - наймудріша людина. Сократ повідомляє, що він спантеличений цією відповіддю, оскільки так багато інших людей у громаді добре відомі своїми глибокими знаннями і мудрістю, а Сократ стверджує, що йому бракує знань і мудрості. Сократ проводить розслідування, щоб дістатися до суті цієї загадки. Він допитує низку політиків, поетів і ремісників. Як і слід було очікувати, Сократове розслідування виявило, що ті, хто претендує на знання, або насправді не знають нічого з того, про що заявляють, або ж знають набагато менше, ніж декларують. Найобізнаніші з них – ремісники – знають про своє ремесло, але стверджують, що знають речі, які виходять далеко за межі їхньої компетенції. Сократ, як нам розповідають, не мав схильності ані стверджувати, що знає те, чого не знає, ані того, що має мудрість, коли він не має мудрості. У цьому одкровенні ми маємо потенційну розв'язку загадки мудрості в «Апології».

Хоча на перший погляд може здатися, що в цій історії викладено чітку теорію мудрості, насправді досить складно зафіксувати тут текстуально точну і правдоподібну теорію. Одна з інтерпретацій полягає в тому, що Сократ мудрий тому, що він, на відміну від інших, вважає себе не мудрим, тоді як поети, політики і ремісники зарозуміло і помилково вважають себе мудрими. Звідси ми можемо вивести наступну теорію:

Теорія смирення: людина є мудрою, якщо вважає, що вона не мудра.

Це спокуслива і популярна інтерпретація, оскільки Сократ, безумовно, вважає, що показав, що епістемічно зарозумілим поетам, політикам і ремісникам бракує мудрості. Більше того, Сократ стверджує, що він не мудрий, і все ж, якщо вірити оракулу, Сократ насправді мудрий. При уважному розгляді, дана теорія не є розумною інтерпретацією поглядів Сократа. Хоча Сократ не хвалиться власною мудрістю, він вірить оракулу. Якби він був переконаний, що не є мудрим, то відкинув би слова оракула і зайнявся б своїми справами, бо не знайшов би жодної загадки, яку можна було б розгадати. Очевидно, що на якомусь рівні він вірить, що він мудрий. Загадка в тому, чим є мудрість, якщо вона є у нього, а іншим її бракує? Сократ ніде не говорить про те, що він став нерозумним після того, як

повірив оракулу. Таким чином, ця теорія не є прийнятною інтерпретацією поглядів Сократа. Більше того, дана теорія є хибною, адже багато людей, які вважають себе не мудрими, мають рацію у своїй самооцінці. Таким чином, переконання, що людина не є мудрою, не є достатньою умовою для мудрості. Більше того, здається, що переконання в тому, що ти не мудрий, не є необхідною умовою для мудрості.

Теорії мудрості, засновані на смиренні, не є багатообіцяючими, але вони, можливо, дають нам деякі важливі риси характеру, що асоціюються з мудрими людьми. Можна стверджувати, що мудрі люди мають епістемічну впевненість у собі, але не мають епістемічної зарозумілості. Мудрі люди схильні визнавати свою помилковість, і мудрі люди рефлексивні, інтроспективні і толерантні до невизначеності. Будь-яка прийнятна теорія мудрості має бути сумісною з цими рисами. Однак ці риси самі по собі не є визначальними для мудрості.

Мудрість як епістемічна точність. Теорію мудрості Сократа можна інтерпретувати як таку, що забезпечує епістемічну точність, а не епістемічну смиренність. Поети, політики і ремісники вважають, що вони володіють знаннями про теми, в яких вони значно необізнані. Можна сказати, що Сократ вважав, що володіє знанням тоді і тільки тоді, коли він справді мав знання. Можливо, мудрі люди обмежують свою впевненість лише тими твердженнями, щодо яких вони мають знання, або, принаймні, тими твердженнями, для яких вони мають чудове обґрунтування. Можливо, Сократа краще інтерпретувати як такого, що дотримувався теорії епістемічної точності, наприклад:

Теорія епістемічної точності: людина є мудрою, якщо вважає, що знає X при умові, що вона дійсно знає X.

Згідно з даною теорією, мудра людина є точною щодо того, що вона знає і чого вона не знає. Якщо вона дійсно знає X, то вона вважає, що знає X. А якщо вона вважає, що знає X, то вона дійсно знає X. Це узгоджується з ідеєю, що Сократ визнає, що він мудрий, і з ідеєю, що Сократ дійсно має певні знання. Теорія є правдоподібною інтерпретацією погляду, який підтримує Сократ, але не є правдоподібною відповіддю в пошуках розуміння мудрості. Мудрі люди можуть помилятися в тому, що вони знають. Сократ, цар Соломон, Ейнштейн, Гете, Ганді та всі інші претенденти на честь мудрості мали хибні переконання щодо того, що вони робили і чого не знали. Легко уявити собі мудру людину, яка має підстави вважати, що володіє знанням про якесь твердження, і так само легко уявити, що їй можуть довести, що вона помиляється, можливо, через багато років після її смерті. Якщо ця теорія є вірною, то людина не є мудрою просто тому, що вважає, що вона володіє знанням, хоча насправді ним не володіє. Важко уявити, що хтось взагалі є або коли-небудь був мудрим, якщо дана теорія є вірною. Щоб обійти цю проблему, ми могли б вимагати, щоб віра

мудрої людини була високо обґрунтованою, коли вона вірить, що володіє знанням.

Слід зазначити, однак, що хоча теорія точності не дає адекватного пояснення мудрості, вона розкриває важливе розуміння. Можливо, необхідною умовою для того, щоб бути мудрим, є те, що мудрі люди вважають, що вони володіють знанням лише тоді, коли їхні переконання є обґрунтованими. Або, ще простіше, можливо, мудрі люди мають епістемічно обґрунтовані, або раціональні, переконання.

Мудрість як знання. Альтернативний підхід до мудрості зосереджується на більш позитивній ідеї, що мудрі люди – це дуже обізнані люди. В історичній та сучасній філософській літературі існує багато поглядів на мудрість, які вважають знання, на противагу смиренності чи точності, принаймні необхідною умовою мудрості. Аристотель (Нікомахова етика), Декарт (Принципи філософії), Річард Гарретт, Джон Кекес, Кіт Лерер і Ніколас Сміт, Роберт Нозік, Платон (Республіка), Шерон Райан, Валері Тіберій, Денніс Віткомб і Лінда Заґжебскі, наприклад, відстоювали теорії мудрості, які вимагають від мудрої людини певного роду знань. Всі ці погляди дуже чітко розрізняють знання і досвід з певного питання. Більше того, всі ці погляди стверджують, що мудрі люди знають, «що є важливим». Погляди розходяться, здебільшого, в тому, що саме важливо знати мудрій людині, і чи існує якась поведінка, дія або спосіб життя, необхідний для мудрості. Аристотель розрізняв два види мудрості: теоретичну і практичну. Теоретична мудрість, за Арістотелем, – це «наукове знання, поєднане з інтуїтивним розумом, про те, що є найвищим за своєю природою». Для Аристотеля теоретична мудрість передбачає знання необхідних, наукових, першопринципів і положень, які можуть бути логічно виведені з них. Ідея Аристотеля про те, що наукове знання - це знання необхідних істин та їх логічних наслідків, більше не є загальноприйнятою. Розглянемо наступну, засновану на знаннях, теорію мудрості.

Мудрість як широкі фактичні знання: людина є мудрою, якщо вона має широкі фактичні знання про науку, історію, філософію, літературу, музику тощо. Таким чином, мудра людина – це людина, яка знає багато про всесвіт і наше місце в ньому. Вона повинна мати широкі знання про стандартні академічні предмети. Про дану теорію можна сказати багато позитивних речей: вона добре розмежовує вузькі знання і знання про буденність від важливих, широких і загальних знань, якими володіють мудрі люди. Основна проблема теорії полягає в тому, що деякі з найбільш обізнаних людей не є мудрими. Хоча вони володіють великою кількістю дуже важливих фактичних знань, їм бракує практичного знання, яке є ознакою мудрої людини. Мудрі люди знають, як уживатися у світі в будь-яких ситуаціях і з будь-якими людьми. Обширних фактичних знань недостатньо, щоб дати нам те, що знає мудра людина.

Мудрість як вміння жити добре: людина є мудрою, якщо знає, як жити добре. Цей погляд відображає основну ідею Аристотеля про практичну мудрість. Вона також відображає важливий аспект поглядів, які відстоювали Нозік, Платон, Гарретт, Кекес, Максвелл, Райан і Тіберій. Хоча розповідь про те, що означає знати, як жити добре, може виявитися такою ж складною темою, як і розповідь про мудрість.

Гібридна теорія. Один із способів спробувати врахувати різні ідеї з розглянутих до цього часу теорій – це створити гібридну теорію. Однією з таких ідей є наступна: людина є мудрою, якщо має широкі фактичні та теоретичні знання, знає, як жити добре, досягає успіху в житті та має дуже мало невиправданих переконань.

Хоча ця гібридна теорія має багато переваг, є ряд важливих критичних зауважень, які слід врахувати. Денніс Віткомб заперечує проти всіх теорій мудрості, які включають стан благополуччя або оцінку стану благополуччя. Він наводить кілька цікавих заперечень проти таких поглядів. Віткомб вважає, що людина, яка перебуває в глибокій депресії і повністю позбавлена будь-яких амбіцій жити добре, тим не менш, може бути мудрою. Якщо така людина глибоко обізнана в академічних предметах і знає, як жити добре, вона матиме все необхідне для мудрості. У відповідь на критику Віткомба можна стверджувати, що глибоко пригнічена людина, яка є мудрою, все одно житиме так добре, як тільки може, і все одно цінуватиме добре життя, навіть якщо вона далека від досконалості. Така людина намагатиметься отримати допомогу, щоб впоратися зі своєю депресією. Якщо ж їй справді байдуже, вона може бути дуже обізнаною, але не мудрою. Є щось ірраціональне в тому, щоб знати, як жити добре, і відмовлятися намагатися це робити. Така ірраціональність не сумісна з мудрістю.

Для того, щоб бути мудрим, важливо не те, що мудра людина має знання, а те, що вона має дуже обґрунтовані і раціональні переконання з широкого кола питань, включаючи те, як добре жити, науку, філософію, математику, історію, географію, мистецтво, літературу, психологію і так далі. І чим ширший спектр цікавих тем, тим краще. Інший спосіб розвинути цю думку – уявити собі людину з дуже обґрунтованими переконаннями щодо найрізноманітніших тем, але яка не знає, що вона потрапила в пастку Матриці, або якогось іншого скептичного сценарію. Така людина може бути мудрою, навіть якщо їй катастрофічно бракує знань.

Теорія мудрості, яка фокусується на наявності раціональних або епістемічно обґрунтованих переконань, а не на вищому стандарті фактичного володіння знаннями, була б більш багатообіцяючою. Більше того, така теорія ввібрала б у себе багато з того, що є привабливого в теоріях епістемічного смирення та епістемічної точності.

Мудрість як раціональність. Можливо, мудрість є глибоким і всеосяжним видом раціональності.

Глибинна теорія раціональності: людина є мудрою, якщо має широкий спектр епістемічно обґрунтованих переконань щодо широкого спектру цінних академічних предметів, має широкий спектр обґрунтованих переконань щодо того, як жити раціонально (епістемічно, морально і практично, прагне жити раціонально, має дуже мало необґрунтованих переконань і чутлива до своїх обмежень.

Перша умова враховує те, що є привабливим у деяких теоріях знань, які вимагають епістемічно обґрунтованих переконань щодо широкого спектру стандартних академічних предметів. Друга умова враховує привабливість теорій, які вимагають знання про те, як жити добре. Наприклад, наявність обґрунтованих переконань про те, як жити практично раціонально, включає в себе наявність добре обґрунтованої стратегії для вирішення практичних аспектів життя. Наявність раціонального плану не вимагає ідеального успіху. Він вимагає мати вагомі причини для своїх дій, правильно реагувати на свої помилки і вчитися на них, а також мати раціональний план для всіх видів ситуацій і проблем. Наявність обґрунтованих переконань про те, як жити морально раціонально, не означає бути моральним святим, але вимагає від людини мати вагомі причини, що підтримують її переконання про те, що є морально правильним і неправильним, а також про те, що людина морально повинна і чого не повинна робити в різних обставинах. Наявність обґрунтованих переконань щодо емоційно-раціонального способу життя передбачає не безпристрасність, а наявність обґрунтованих переконань щодо того, що є, а що не є емоційно-раціональною реакцією на ситуацію. Наприклад, доречно відчувати глибокий смуток, коли ми маємо справу з втратою близької людини. Але, як правило, почуття глибокого смутку або сильного гніву не є відповідною реакцією на розлите молоко. Мудра людина має раціональні переконання щодо емоційних потреб і поведінки інших людей. Третя умова гарантує, що мудра людина живе життям, яке відображає те, що вона має підстави вважати раціональним способом життя. Остання умова поважає епістемічне смирення. Вона вимагає, щоб мудра людина не вірила в речі без епістемічного обґрунтування. Глибинна теорія раціональності виключає всіх нерозумних поетів, політиків і ремісників, яких виключав Сократ. Мудрі люди не думають, що вони знають, коли їм бракує достатніх доказів. Крім того, мудрі люди не є епістемічно зарозумілими.

Отже, теорія глибинної раціональності не вимагає знання чи досконалості. Але вона вимагає раціональності, і вона враховує ступені мудрості. Це багатообіцяюча теорія мудрості, адже вона включає в себе найбільшу кількість важливих критеріїв визначення мудрості.

ФІЛІППІНСЬКЕ ТРАДИЦІЙНЕ БОЙОВЕ МИСТЕЦТВО АРНІС ЯК ШЛЯХ ДО ВНУТРІШНЬОЇ ГАРМОНІЇ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР У КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ

Уляна Мартищенко, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми. Сучасний динамічний світ, в якому домінує прагнення до підвищення продуктивності та здобуття соціального визнання, підвищує ризик втрати особистісної автентичності та внутрішнього балансу. Навіть спорт, який колись мав на меті розвиток фізичних та морально-етичних якостей, дедалі більше перетворюється на засіб масової розваги, спрямований на відволіканні уваги від критичного осмислення буття. Проте, східні бойові мистецтва становлять якісно інший підхід до тілесної культури, а саме як до шляху самопізнання, внутрішньої гармонії та духовного зростання.

У даному дослідженні аналізується філософія філіппінського бойового мистецтва арніс, що поєднує фізичні, морально-етичні та духовні елементи. Арніс як система самозахисту виходить за межі самої себе, і постає формою цілісного саморозвитку особистості, яка інтегрує практичні аспекти з етичним самовдосконаленням і духовним пошуком. Актуальність дослідження зумовлена зростаючою потребою людей досягти внутрішньої рівноваги в умовах стресового, фрагментованого і технологізованого світу. Практика арнісу як східного бойового мистецтва відкриває можливості для інтеграції тіла й духу, що сприяє особистісному примиренню та самозростанню. Метою аналізу є демонстрування арнісу як способу для досягнення внутрішньої гармонії людини.

Філіппінське бойове мистецтво арніс сформувалося у складних історичних умовах, де боротьба за виживання, свободу та збереження культурної ідентичності стала невід'ємною частиною життя філіппінського народу. Його становлення відбувалося в контексті племінних воєн, спротиву іспанської колонізації та прагнення до самостійності. Саме тому арніс набув значення не лише як система фізичного самозахисту, а й як глибока життєва практика, що об'єднує тілесні, моральні та духовні виміри [2, 15].

На відміну від багатьох інших східних бойових мистецтв, філософія яких значною мірою спирається на метафізичні концепції, такі як ідея Дао або шляху до просвітлення, арніс має переважно прагматичну природу. Його практика спрямована на реальне гармонізування фізичних навичок, етичної свідомості та внутрішнього балансу особистості. Дане бойове мистецтво не відриває людину від реальності, а навпаки — навчає бути уважним до неї, діяти усвідомлено, критично та відповідально.

В основі філософії арнісу лежать вісім фундаментальних принципів сформульованих Гросмейстером Abner Pasa, серед яких принцип характеристики інструменту, природи середовища, збалансованості, усвідомленості, об’єктивності, майстерності, доречності та універсальності [2, 338]. Ці принципів виокремлюють такі якості як: гнучкість, адаптивність, усвідомлення особливостей середовища, баланс, об'єктивність і економія дій. Розвиток таких характеристик сприяє не тільки вдосконаленню бойових навичок, але й формуванню внутрішньої стійкості, здатності до рефлексії, осмисленого реагування на життєві виклики і знаходженні найоптимальніших рішень у складних обставинах.

Тренування в арнісі виховує уважність, самоконтроль та повагу до іншого. Кожен рух і кожна техніка супроводжується етичним осмисленням: сила повинна бути контрольованою, дія — виправданою, а протидія — спрямованою не на знищення противника, а на нейтралізацію загрози з мінімальними наслідками. У такий спосіб тілесна практика арнісу природньо перетворюється на шлях морального самовдосконалення.

Культурний вимір арнісу є не менш важливим. Упродовж століть арніс залишався засобом збереження історичної пам’яті філіппінського народу, передаючи не лише техніки бою, а й дух опору, ідеали свободи та вірність традиціям. Навіть у часи колоніальних заборон арніс виживав у прихованих формах, зокрема через ритуальні танці та театральні постановки Моро-Моро, що свідчить про його глибоку інтегрованість у суспільну й духовну сутність філіппінської культури [3]. Першим національним героєм філіппінського народу вважається вождь Лапу Лапу, який у 1521 році на острові Мактан разом зі своїм племенем протистояв португальському мореплавцю Фердинанду Магеллану та іспанським колонізаторам. За свідченнями, Лапу Лапу зі своїми воїнами використовували заточені палиці, мечі та списи у боротьбі, що символізує не лише опір колонізації, а й перше задокументоване практичне застосування бойового мистецтва. Монументи присвячені постаті Лапу Лапу, розташовані на архіпелазі, переважно зображають його у бойовій позі зі зброєю та щитом. Такий образ символізує сутність філіппінського воїна та дух народу, який знаходиться у стані постійної готовності до битви за свої землі, людей і традиції [1].

Сучасний світ, що дедалі більше характеризується фрагментацією особистості, втратою глибинного зв’язку із собою та іншими, досвід арнісу набуває нової актуальності. Він пропонує людині практичні способи повернення до внутрішньої гармонії через фізичну практику, саморефлексію та етичне самовдосконалення. Арніс демонструє, що справжня сила людини — не в агресії, а в здатності зберігати ясність розуму, сталість духу і відкритість серця навіть у складних обставинах.

Висновки. Філіппінське традиційне бойове мистецтво арніс виходить за межі суто практичного виміру і постає як унікальна форма

поєднання фізичної практики, етичної свідомості та культурної спадщини. Філософія арнісу спрямовує людину на пошук гармонії із собою та середовищем, навчаючи діяти усвідомлено, критично, відповідально, при цьому дотримуючись принципу збереження і поваги до життя. В умовах сучасної глобальної нестабільності, коли людина часто втрачає цілісність і внутрішні орієнтири, арніс пропонує шлях повернення до самопізнання, духовної стійкості й глибинної особистісної рівноваги. Виходячи далеко за межі бойових технік та залишаючись практикою цілісного розвитку людини, арніс дозволяє віднайти стійкість у постійно мінливій реальності.

ДЖЕРЕЛА

1. Ciurea AV, Moreanu MS, Mohan A, Bentia D. Ferdinand Magellan (1480-1521) - 500 years from the expedition: the first step towards globalization. J Med Life. 2022. URL: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9262276/ (дата звернення: 07.03.2025).
2. Godhania K. Eskrima Filipino Martial Art. Ramsbury : The Crowood Press Ltd, 2012. 160p. [Електронна версія: PDF, 388с.]
3. Richardson C.G. History of Filipino Martial Arts. Philippine Eskrima Kali Arnis Federation. 2025. URL: https://pnat-pekaf.org/?page_id=38 (дата звернення: 05.03.2025).

МОРАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ МІЖ МИРОМ ТА ВІЙНОЮ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СОВІСТІ

Аліна Марущак, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Анотація. У статті здійснено філософський аналіз совісті як центрального чинника моральної ідентичності людини в умовах миру і війни. Розглянуто динаміку трансформації совісті в екстремальних соціокультурних умовах, охарактеризовано її онтологічну природу, феноменологічні особливості та етичне значення в процесі прийняття рішень. Аналіз побудований на перетині етичної феноменології, екзистенціалізму та філософії діалогу. Зроблено висновок про ключову роль совісті у збереженні цілісності особистості та її здатності до морального вибору у часи насилля, моральної амбівалентності та екзистенційної кризи.

Вступ. Між війною і миром пролягає не лише геополітична чи історична межа, але й глибока внутрішня тріщина в структурі моральної ідентичності людини. У цих обставинах совість постає як осердя, що тримає внутрішню єдність особистості та служить критерієм морального самовизначення. Проблема полягає в тому, як совість діє в умовах крайньої

нестабільності, насилля та колективного тиску, що супроводжують війну, та як вона змінюється в мирний період.

Виклад основного матеріалу. Мартін Гайдеґґер у праці Sein und Zeit розглядає совість не як етичну функцію у звичному сенсі, а як «голос буття», який повертає людину до її власної автентичності. Совість, за Гайдеґґером, «кличе» людину в її істинне «Я», вириваючи її з «людського натовпу». Це означає, що совість — це не просто реакція на моральні порушення, а структура, що відкриває людині можливість бути собою.

Цей підхід дозволяє побачити совість як передумову морального вибору. Людина, яка не чує голосу совісті, втрачає не лише етичні орієнтири, а й буттєву опору. Війна створює екстремальні умови, де межа між добром і злом часто розмита. Як зазначає Сімона Вейль, війна легітимізує вбивство, підносячи його до рівня героїзму. У цьому контексті совість може або притуплятися — через виправдання насильства колективною метою, або, навпаки, пробуджуватися у формі морального спротиву.

Підтвердженням цього є сучасні дослідження, зокрема модель «моральної травми», яку розробив Бретт Ліц з колегами. Вони доводять, що військовослужбовці часто страждають не лише від фізичних чи психологічних травм, а й від морального розладу, викликаного діями, що суперечать їхнім цінностям. Така травма виникає, коли совість не дозволяє людині прийняти власні вчинки, навіть якщо ті були продиктовані обставинами.

Це вказує на те, що совість не просто «адаптується» до війни — вона чинить спротив. У багатьох випадках саме совість утримує індивіда від повного морального краху, змушуючи рефлексувати, розкаюватися, шукати сенс в абсурдному. По завершенні війни настає час повернення до «нормального» життя. Проте совість не завжди легко інтегрується в нові умови. Пол Рікер у книзі La mémoire, l'histoire, l'oubli описує складний процес «етичної пам'яті», коли суспільство має пройти шлях від заперечення до усвідомлення, від героїзації до спокути. Якщо цього не стається, виникає колективна амнезія, у якій совість людини більше не має простору для дії.

Суспільство, яке не хоче чути голосів тих, хто повернувся з війни з травмованою совістю, витісняє правду, замінюючи її символами слави. Це породжує глибокий розрив між внутрішнім моральним досвідом людини та зовнішньою публічною риторикою.

Разом із тим мир також відкриває можливість для рефлексії. У тиші після воєнного гулу совість починає говорити голосніше. Людина має шанс відновити моральну єдність, повернути собі суб'єктивність, якої її позбавила війна.

Совість — не лише внутрішній барометр. Вона здатна бути активною силою опору. Прикладом є фігури Дітріха Бонгеффера або Василя Стуса,

які в умовах політичного терору не зрадили своїй совісті й заплатили за це життям. Їхній вибір не був раціональним у термінах безпеки чи вигоди — це був вибір на користь внутрішньої цілісності.

Еммануїл Левінас наголошує, що совість виникає ще до мислення, ще до «Я», як відповідь на присутність Іншого. Це не «вибір», а зобов'язання, яке мене випереджає. Така совість не залежить від ситуації, вона діє всупереч їй, стверджуючи людяність у нелюдських умовах.

Висновки. Совість — це фундаментальна структура моральної ідентичності, яка забезпечує здатність особистості до саморефлексії, спротиву і вибору. У війні вона проходить через спробу витіснення і деформації, але часто саме вона дозволяє людині залишитися людиною. У мирний час совість потребує простору для зцілення, пам'яті та переосмислення.

Таким чином, совість — не пасивна реакція, а активна форма буття, що дозволяє людині зберігати моральну суб'єктність попри зовнішній хаос. Вона є тим, що утримує межу між автоматичним виконанням ролей і справжнім людським вибором.

ДЖЕРЕЛА

1. Zahavi, D. *Phenomenology: The Basics*. London : Routledge, 2020. 208 с.
2. Han, B.-C. *The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present*. пер. з нім. Cambridge : Polity Press, 2021. 100 с.
3. Murdoch, I. *The Sovereignty of Good*. London : Routledge Classics, 2021. 144 с.
4. Sherman, N. *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind*. Oxford : Oxford University Press, 2022. 256 с.
5. *Moral Injury in Veterans and Active Duty Military with PTSD*. ed. by B. T. Litz, P. K. Kerig. Cham : Springer, 2019. 324 с.
6. Fenton, E., Lomasky, L. *Moral Dilemmas in Modern Conflict*. Cambridge : Cambridge University Press, 2023. 310 с.

СУСПІЛЬНА СВІДОМІСТЬ ЯК ВІДЗЕРКАЛЕННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СОЦІУМУ: ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ VS ВИКЛИКІВ УКРАЇНСЬКОГО СЬОГОДЕННЯ

Анна Семеренко, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. В умовах російсько-української війни суспільна свідомість і моральні цінності перебувають під значним трансформаціям, тому соціальні зміни які відбуваються через вплив

воєнного стану, глобалізацію та модернізацію, вимагають розвитку традиційних моральних орієнтирів і адаптації до нових реалій.

Метою роботи є дослідження суспільної свідомості як віддзеркалення моральних цінностей соціуму.

Виклад основного матеріалу. В сучасній науковій літературі поняття суспільної свідомості являє собою складний і багатогранний феномен, що визначає колективне уявлення людей про навколишній світ і соціальні відносини. Науковець І.В. Николаєнко зазначає, що суспільна свідомість є динамічною та змінюється під впливом соціальних перетворень, історичних подій та культурних трансформацій [4, с. 30]. Вона являє собою систему поглядів, уявлень і переконань, які формують загальну картину світу і регулюють поведінку індивідів у соціумі та складається з різних форм, таких як моральна, політична, правова, естетична, релігійна та філософська свідомість, які разом утворюють цілісну систему соціальних норм і цінностей.

О.А. Шевченко підкреслює, що суспільна свідомість виконує не лише функцію відображення реальності, але й активну роль у її формуванні. Вона є результатом тривалого історичного розвитку та соціальної взаємодії, де кожна нова форма суспільної свідомості вносить свій внесок у створення і зміцнення соціальних норм і цінностей. Важливо зазначити, що суспільна свідомість не є статичною; вона постійно адаптується і змінюється у відповідь на соціальні трансформації та культурні зрушення [7, с. 48].

Крім того, суспільна свідомість має здатність до передбачення і прогнозування соціальних змін, адже вона не лише відображає існуючий стан соціальних відносин, але й може впливати на напрямок і темп соціальних змін, забезпечуючи таким чином свою функцію як активного агента соціального розвитку, що дозволяє суспільству адаптуватися до нових умов і викликів, забезпечуючи його стабільність і розвиток.

Відповідно моральні цінності є важливою складовою суспільної свідомості, яка визначає стандарти поведінки, орієнтири та переконання індивідів у суспільстві. Вони формують основи соціальних норм і правил, що регулюють взаємодію між людьми і визначають їхні відносини до світу. Моральні цінності, на думку О.В. Зінченка, відображаються у концепціях добра і зла, справедливості, обов'язку та гідності, створюючи фундамент для формування етичних стандартів і соціальних норм [2, с. 46].

Соціальні трансформації, включаючи воєнний стан, суттєво змінюють моральні цінності, під впливом яких суспільство переживає кризу моральності, де традиційні моральні норми поступаються місцем прагматизму та егоїзму. Тому зміна моральних цінностей у контексті соціальних трансформацій є складним і багатогранним процесом, який відображає еволюцію суспільних структур і економічних умов. Кожен період соціальних змін приносить нові моральні виклики і переоцінки, що впливають на людське ставлення до етики і моралі.

Моральні орієнтири суспільства формуються під впливом багатьох чинників, серед яких культура, релігія та політика займають основне місце. Ці чинники взаємодіють і переплітаються, створюючи комплексну картину моральних цінностей і норм, які визначають поведінку індивідів і суспільства в цілому. В умовах воєнного стану ці впливи стають ще більш виразними і складними, адже вони формують основи моральних норм і цінностей, які визначають поведінку індивідів і соціальних груп.

Сьогодні моральні цінності українського суспільства зазнають значних змін, під впливом соціально-політичних, економічних та культурних факторів, зокрема війни з росією, процесів євроінтеграції та глобалізації. Зокрема російсько-українська війна суттєво змінила свідомість українців, трансформуючи нашу систему цінностей, що в свою чергу, вплинуло на оцінку історичних подій, сприйняття видатних постатей та авторитету інститутів, які раніше користувалися високим рівнем довіри [5, с. 27].

Загалом, результати соціологічних досліджень проведених після 24 лютого 2024 року показують, що війна позбавила більшість українців останніх ілюзій щодо цінностей радянської доби і можливості мирного співіснування з авторитарною росією, яка, навпаки, посилила свої імперські комплекси до рівня соціально-психологічної патології. Війна стала важливим фактором у формуванні української політичної нації, що базується на інклюзивній громадянській ідентичності. Віра в перемогу, підтримка незалежності України, прагнення будувати своє майбутнє в цій країні, а також гордість за українське громадянство стають основою національної консолідації і стимулюють зростання солідарності та активної громадянської взаємодії.

Соціологічні дослідження демонструють позитивну оцінку розпаду Радянського Союзу та зростаючу критику радянського минулого, що свідчить про суттєві зміни в колективному усвідомленні. Українці продовжують підтримувати незалежність, прагнуть до повної перемоги над агресором і вважають себе передусім громадянами України, надаючи пріоритет загальнонаціональному громадянству. Незважаючи на регіональні відмінності в оцінках, українці демонструють готовність до спротиву агресії, що підкреслює важливість соціально-політичних подій у формуванні їхньої ідентичності та активної громадянської взаємодії.

Дослідження демонструють зростання прагнення українців дистанціюватися від радянських цінностей, які асоціюються з авторитаризмом, тоталітаризмом та соціальною несправедливістю. У період війни спостерігається активізація патріотичних настроїв, які пропагують цінності свободи, гідності, самовизначення і відповідальності перед суспільством. Цей процес підкріплюється освітніми ініціативами, культурними проєктами та волонтерськими рухами, що сприяють формуванню нової моральної бази, адаптованої до викликів сучасності.

Активна участь молоді в волонтерських рухах відображає значні зміни в моральних цінностях сучасного українського суспільства. Молодь, усвідомлюючи потребу підтримки одне одного, бере активну участь у різноманітних волонтерських ініціативах, що свідчить про розвиток таких якостей, як співчуття, соціальна відповідальність та бажання допомагати [1, с. 63]. Учасники волонтерських організацій не лише надають допомогу військовим та постраждалим від війни, а також займаються збором гуманітарної допомоги для дітей, літніх людей та людей з інвалідністю, демонструючи тим самим солідарність у суспільстві. Однією з відомих волонтерських організацій є «Народний проект», яка організовує збори коштів і гуманітарної допомоги для армії та мирного населення.

Популяризація культурних проектів в Україні виступає важливим прикладом віддзеркалення моральних цінностей, які сприяють збереженню української ідентичності [6, с. 16-17]. У сучасному суспільстві, де національна свідомість стає все більш актуальною, ініціативи, які спрямовані на відродження та підтримку культурних традицій, набувають особливої значущості. Проект «Українська хата», є прикладом культурної активності, що об'єднує людей навколо спільних цінностей і традицій.

Крім того, виставки національного мистецтва, які демонструють українські традиції, також відіграють важливу роль у популяризації моральних цінностей. Наприклад, виставка «Арт-Україна» об'єднує роботи українських митців і популяризує українську культуру, живопис та традиційні ремесла, що привертає увагу до творчості українських художників, які через своє мистецтво передають культурні цінності та ідентичність, наголошуючи на важливості збереження національних традицій [3, с. 33-35].

Перспективи розвитку моральних цінностей в Україні залежатимуть від подальшої консолідації суспільства, готовності українців долати виклики та активно брати участь у зміні на краще, що в свою чергу дозволить закласти основи для побудови стабільного та морального суспільства.

Висновки. Суспільна свідомість відображає моральні цінності соціуму, визначаючи ставлення громадян до соціальних норм та поведінки. В контексті України, суспільна свідомість перебуває під впливом зовнішніх викликів, зокрема війни та політичної нестабільності, що сприяє переосмисленню моральних пріоритетів, зміцненню патріотичних настроїв та прагненню до соціальної справедливості. Таким чином, суспільна свідомість в Україні сьогодні формується на засадах солідарності, відповідальності та підтримки національної ідентичності, що є важливим фактором для подальшого розвитку моральних цінностей у суспільстві.

ДЖЕРЕЛА:

1. Гнатюк І. В. Вплив соціальних перетворень на моральні цінності суспільства. Вісник соціальних досліджень, 2021. № 6. С. 58–72. URL: http://social-studies.kharkiv.ua (дата звернення: 12.09.2024).
2. Зінченко О. В. Моральні цінності в Україні: сучасні виклики. Журнал соціологічних досліджень, 2019. № 8. С. 45–60. URL: http://sociology-research.com (дата звернення: 18.09.2024).
3. Мироненко Л. Ю. Соціальні зміни і моральні орієнтири: український контекст. Філософські дослідження та соціологія, 2022. № 4. С. 23–38. URL: http://philosophy-sociology.com.ua (дата звернення: 02.11.2024).
4. Николаєнко І. В. Суспільна свідомість в умовах соціальних змін. Вісник соціальних наук, 2019. № 9. С. 29–43. URL: http://social-sciences.org.ua (дата звернення: 30.09.2024).
5. Романенко А.М. Моральні цінності та соціальні зміни в Україні. Філософські дослідження, 2022. № 4. С. 18–33. URL: http://philosophical-research.org.ua (дата звернення: 08.10.2024).
6. Тимошенко І.М. Теоретичні аспекти дослідження моральних цінностей в Україні. Львів: ЛНУ, 2013. 250 с.
7. Шевченко О.А. Моральні цінності та соціальні зміни: історичний та сучасний контекст. Полтава: ПНПУ, 2019. 210.

ПАРАДОКС СМЕРТІ: УСВІДОМЛЕННЯ КОНЕЧНОГО ТА ПРАГНЕННЯ ВІЧНОГО

Варвара Лавренюк, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Смерть завжди була феноменом, відношення до якого стрімко змінювалось продовж століть. Зараз людина живе у такому світі, де різними способами намагається витіснити смерть зі своєї свідомості, утворюючи навколо себе «оболонку безсмертя». Але смерть навіть у подавленому вигляді нікуди не зникає, а залишається глибоко у підсвідомості та дає про себе знати у вигляді тривоги, втрати сенсу існування, або деструктивних тенденціях. Звідси ми маємо потребу в осмисленні феномену смерті за допомогою історико-філософського, феноменологічного та екзистенційного підходів.

Мета. Проаналізувати явище страху смерті, його філософську рефлексію та основні методики прийняття людиною факту своєї смертності.

Виклад основного матеріалу. Смерть – це необхідна частина нашого існування. Маючи свідомість, людина здатна повністю це осмислювати. Але водночас такий факт може її лякати.

Протягом всього часу, людство по різному ставилося до власної кінцівки. В античну добу смерть вважалась природною частиною життя людини, яку не варто було боятися. В Античності смерть сприймалась як природна частина життя. Стоїки, зокрема Сенека, вважали, що страх смерті руйнує свободу, тому варто готуватись до неї розумом. Сократ приймав смерть зі спокоєм, як неминуче завершення життя.

Раннє середньовіччя – це час, коли до смерті відносились, як до буденності. Вона не викликала у людей страху. Періоди відношення до феномену смерті чудово описує французький історик Філіп Ар'єс у своїй роботі «Людина перед обличчям смерті». [3]. Він поділяє смерть на «приручену» та «дику». Середньовіччя на своїх етапах по різному відносилось до факту вмирання. У ранні часи кладовища зазвичай розташовувались серед міст, і були місцем для буденних справ. Сама ж смерть уявлялась людьми як сон, в який поринають померлі. І саме тому така смерть називається «прирученою». Однак страх посилився разом із поширенням ідеї Страшного суду. І саме через це уявлення спостерігається важлива зміна, характерна для цього етапу – індивідуалізація смерті. Тому цей етап Ар'єс називає «смерть своя». Замість суспільства «ми», на передній план виходить індивідуальна людина, «я». Смерть поступово втратила свою колективну природу, ставши особистим досвідом. Збільшилась особиста тривога перед смертю. Ці зміни підготували ґрунт для подальшої трансформації ставлення до смерті.

Наступний етап характеризується стрімким витісненням смерті з життя людини – «смерть далека та близька». Це етап, який також показує як етап «прирученої смерті зникає, і вона починає «дичавіти».

Смерть вже не є частиною повсякденності. Люди помирають не в оточенні родини, а в лікарнях, у повній ізоляції. Через розвиток медицини людство починає думати, що має контроль над смертю, та всеодно починає її віддаляти. Вона тепер є невизначеною, але щоденною реальністю. Це уявлення про смерть як «далеку і близьку» може проявлятися через виразні емоції страху та тривоги, що виникають в особистісному сприйнятті кожної людини. Вже не можна просто сказати: «Ми всі помремо колись». Тепер постає питання, коли і як це станеться, і що цей момент буде означати для мене, для мого існування. Смерть стає приватною справою, майже соромом. Це витіснення народжує табу. Людина вже не знає, як поводитись із мертвими.

Це породжує парадокс: чим більше суспільство уникає смерті — тим більше її нав'язливо репрезентують у культурі. У XVIII столітті вирує тенденція, що оголяє все, що перед цим було табуйовано та заховано далеко у несвідомому. Література сповнена історіями про кохання до мертвих, та з мерцями.

Сексуалізація смерті — інший прояв витісненого. Як от наприклад у творах Маркіза де Сада. У одному з його творів батько замучений горем від

смерті дочки просить розкопати її могилу, перш ніж розлучитися з нею назавжди. Але натомість оволодіває нею, та влаштовує цілу оргію з іншими двома жінками у склепі.

Такі провокаційні еротичні експерименти Маркіза де Сада, що включали прояви, які зазвичай асоціюються з табу, як-от некрофілія, можна трактувати як спробу подолати страх перед смертю. Як відповідь на цей внутрішній конфлікт — спробу зберегти і максимізувати життєву енергію у обличчі неминучості смерті.

Четвертий етап Ар'єс назвав «смерть твоя». На даному етапі відбувається романтизація смерті. Смерть іншого тепер стає більш трагічною подією, ніж «смерть своя». Та романтизм перетворює цей страх смерті в почуття прекрасного. Це смерть близької людини та думки про можливе возз'єднання на тому світі. Вона не жахає, а притягує такою можливістю. Водночас з'являються й нові страхи – не просто страх перед загробним життям, а страх бути покинутим, залишитися без рідних.. З'являється емоційний біль від втрати.

Нарешті п'ятий етап – «смерть перевернута». Це тенденція, в якій смерть повністю витісняється з публічного простору та стає непристойною темою. Табуювання теми смерті зробило її соціально невидимою. Смерть ховають, адже вона асоціюється з брудом, розкладанням та неприємними запахами. Смерть стає «дикою», підкреслюються лише її найгірші аспекти, що формують страх і відразу.

Американський антрополог Ернест Беккер описував, що страх смерті лежить в основі людської поведінки. Він вивів «Теорію управління страхом смерті», яка була описана в книзі «Заперечення смерті».

Теорія припускає наявність у людини базового психологічного конфлікту, що витікає з бажання жити і усвідомлення при цьому того, що смерть неминуча. Цей конфлікт унікальний лише для людини, породжує в ній екзистенційний страх, і згідно цій теорії саме завдяки цьому страху з'явилася культура та релігія. Релігія, заснована на вірі в потойбічне життя служить для управління страхом шляхом ігнорування та запереченням смерті. Культура, системи символів, з іншого боку допомагають управляти страхом, наповнюючи життя сенсами та цінностями, а також допомагають символічно подолати смерть, створюючи ілюзію продовження життя. Щоб заглушити страх смерті, людина створила світ, який обманом дозволяє запевнити себе, що ми продовжимо своє існування, нехай навіть символічно, коли наші тіла перестануть функціонувати. Він якраз і описує парадокс, присутності страху смерті в наших інстинктах самозбереження та водночас повного ігнорування цього страху в реальному житті. [4, с.13].

Сам автор вважає, що немає якогось ідеального рішення, та є одна психологічна альтернатива яка називається «людина-творець», Про це також зазначають сучасні філософи-песимісти як Томас Ліготті або Юджин Такер. У багатьох філософів найкращим способом співіснувати зі

смертністю є творчість. Про це писав Норвезький філософ Петер Вессель Цапфе у своєму есе «Останній Месія» називаючи такий спосіб «сублімацією». Бо сублімація це не просто втеча або відволікання, вона діє як трансформація. Вона є переносом негативних переживань в соціально-прийнятне русло. Художній талант здатен перетворити сам біль життя в цінний досвід. [2, с.14].

Психоаналіз, зокрема у Фройда, розрізняє два фундаментальні потяги: ерос — життєвий інстинкт, спрямований на збереження, творчість, сексуальність, і танатос — інстинкт смерті, що виражається в агресії, руйнуванні, самознищенні. Страх смерті, згідно з цією концепцією, не завжди проявляється прямо, але може ховатися за деструктивною поведінкою, патологічною жорстокістю чи навіть байдужістю до життя. [1, с.81].

Еріх Фромм, хоча й виходив із психоаналітичної традиції, критикував біологічний детермінізм Фройда. У своїй «Анатомії людської деструктивності» він описує так званий некрофільський характер — потяг до мертвого, механічного, руйнування. На думку Фромма, це не природжений інстинкт, а результат страху перед життям і смертю, екзистенційного відчуження, втрати сенсу. Некрофілія у цьому контексті — це не сексуальний девіант, а глибока прив'язаність до смерті як заперечення життя. [5, с. 330].

Сучасна культура продовжує витісняти смерть, але й фетишизує її. В соцмережах — культ вічної молодості, тілесності, постійної присутності. Смерть стає чужою, непроговореною, але водночас всюдисущою. У цьому й полягає парадокс: ми прагнемо жити, уникаючи думки про смерть, але вона проривається у свідомість через культуру, мистецтво, страхи.

Висновки. Повернення смерті у дискурс — не деградація, а шанс на усвідомлене життя. Прийняти свою смертність — значить почати жити по-справжньому. Варто сприймати смерть як каталізатор до дій, або як те, що надає життю більшої цінності. Щоб легше зустріти смерть – потрібно не жалкувати за своїм життям.

ДЖЕРЕЛА

1. Фройд З. По той бік принципу задоволення / пер. з нім. В. Б. Чайковського ; худож.-оформлювач О. А. Гугалова-Мєшкова. – Харків : Фоліо, 2019. – 155 с.
2. Цапффе П. В. Останній месія / Петер Вессель Цапффе ; пер. з норв. В. Щепанського ; диз. обкл. В. Чорний ; худож. оформ. Д. Піорко ; відп. за вип. А. Клокун. – Харків : ФОП Озеров Г. В., 2019. – 24 с.
3. Aries Ph. L'Homme devant la mort. – Paris : Seuil, 1977. – 651 p.
4. Becker E. The Denial of Death. – New York : Free Press, 1973. – 320 p.

5. Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. New York: Holt Rinehart & Winston, 1973. 534 p.

ДЕСТРУКТИВНА РОЛЬ АЛКОГОЛЮ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ

Дмитро Козлов, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Анотація. Теза дослідження «Деструктивна роль алкоголю в соціальному просторі» досліджує історію походження алкоголю, його роль на протязі історії існування людства від початку до сьогодення, а також його сфери впливу, наслідки і шляхи мінімізації. Особливу увагу приділено дофаміновій системі та антропологічним дослідженням, які розкривають питання про тягу людей до алкоголю.

Алкоголь протягом століть був інтегрований у людську культуру як засіб соціалізації, ритуалу та задоволення. Втім, за фасадом традиційного вжитку приховується його деструктивна суть, що поступово руйнує не лише фізіологічну, а й соціальну структуру особистості та спільноти. У сучасному світі, де межі між задоволенням і залежністю стираються, алкоголь набуває рис соціального симулякра – ілюзії щастя, що веде до занепаду. Дана робота покликана дослідити деструктивну функцію алкоголю крізь призму нейрофізіологічного впливу на дофамінову систему, історико-культурного контексту та сучасних соціальних практик, а також окреслити шляхи мінімізації його впливу у суспільному просторі.

Спиртні напої людина, як вид, полюбила ще на початку свого існування. «Жодна інша тварина не має такої тяги й шани до алкоголю, як людина» [1]. Так, наші пращури вперше зустріли алкоголь у вигляді перестиглих фруктів, котрі містили у собі більше цукру й калорій, а також виділяли відповідний запах. І варто зазначити, що тяга до солодощів та алкоголю є нашим інстинктом виживання, адже для наших далеких пращурів більше калорій давали більші шанси на виживання, а ці калорії в свою чергу, містилися у відносно великій кількості у перестиглих плодах. Проте для сучасної людини дані інстинкти виживання скоріше викликають дискомфорт у житті, аніж допомагають вижити. Так, зуби мудрості для наших пращурів були досить цінними, адже втрата жувальних зубів значно ускладнювала життя тодішнім людям, а сьогодні ми витрачаємо чималі гроші аби ці зуби мудрості нам видалили у стоматологічній клініці. Тяга до цукру та етанолу в тих же перестиглих плодах раніше допомагала нашим пращурам виживати, але сьогодні через тягу до солодкого багато людей страждають від проблем із зубами та зайвою вагою. Окрім цього, багато людей схильні до вживання алкоголю на регулярній, або ж постійній основі.

На жаль, природа не була готова до того, що людство навчиться виготовляти продукцію із надзвичайно високим вмістом цукру та спирту. Антропологи вважають, що даний факт допоможе впоратися з наслідками зловживання алкоголем.

Алкоголь укорінювався у древніх цивілізаціях на рівні чогось вищого, або ж сакрального. Його застосовували у релігійних практиках, вживали на святах або ж включали у повсякденний раціон. Оскільки тодішній алкоголь дуже відрізнявся від своїх сучасників та мав зовсім інше значення, то він буквально був невід'ємною частиною харчування, а не дієтичною добавкою. В своїй сутності це була суміш із перестиглих фруктів, ягід, спецій, трав та меду, що містила в собі етиловий спирт. «Люди з давніх часів об'єднувалися для вироблення, споживання та поширення алкогольних напоїв» [2]. Оскільки це було джерело з великим вмістом калорій, його возвеличували до чогось вищого. У кожної древньої цивілізації навіть було своє божество алкоголю, до прикладу, в Греції це був Діоніс. У шумерів – божество чотирьох сотень п'яних кроликів. Також алкоголь присутній у міфології. До прикладу, бог Енкі у міфології давніх шумерів, був обманутий Інанною, коли та споїла його алкоголем і поцупила його мудрість. Або ж міф про єгипетську богиню Гатор, котру Ра напоїв пивом і та припинила винищувати людство в образі грізної левиці. В свою чергу це призвело до появи різного роду традицій, пов'язаних із вживанням алкоголю. І хоч люди вже тоді розуміли, що зловживання цим продуктом спричиняє негативний вплив на моральний та фізичний стан, вони все-одно не могли відмовитися від алкоголю повністю, як і сучасні люди.

В організмі людини усе настільки взаємопов'язано між собою, що зміни у функціонуванні одного органу призведуть до зміни функціонування в усіх інших органах, а отже і в усьому тілі. Так, вживання алкоголю змінює фізичний і духовний стан людини. Перш за все алкоголь вражає дофамінову систему людини. Дофамінова система – це нейротрансмітерна система мозку, яка відповідає за регуляцію мотивації, винагороди, рухової активності, емоційного стану та когнітивних функцій. Сам дофамін є «гормоном задоволення», якщо описувати його максимально просто. І коли людина знищує свою дофамінову систему, це впливає на діяльність усього тіла людини та її духовного стану. Відбувається це наступним чином, якщо для отримання певної кількісті дофаміну людина має вжити певну кількість вина, припустімо 1 бокал. То з часом, аби отримати ту ж саму кількість дофаміну, людина має випити вже 2 бокали, при цьому з плином часу буде збільшуватися лише кількість бокалів. Що призводить до поступової руйнації дофамінової системи і як наслідок, до руйнації фізичного та духовного стану людини, що вводить в такий собі стан між задоволенням і занепадом. Людина ніби отримує задоволення від вживання алкоголю, але вже не так, як раніше. Тим самим людина потрапляє у дофамінову пастку. «Вони відзначають, що рідка форма алкоголю дозволяє вживати його в

необмежених кількостях (оскільки почуття насичення не настає), що веде до зловживань» [3].

В свою чергу це призводить до соціальної девіації, тобто відхилення від встановлених норм або стандартів. У соціології, психології та інших науках цей термін використовується для позначення поведінки або дій, які не відповідають прийнятим соціальним або культурним нормам. Якщо розглядати девіацію в контексті алкоголю, то алкогольна поведінка може бути прикладом соціальної девіації, оскільки вживання алкоголю, особливо в надмірних кількостях або в неприязних до норм ситуаціях, часто порушує соціальні норми. Так, соціальна девіація проявляється через вживання алкоголю в таких випадках, коли це заборонено законом або соціальними нормами (наприклад, у громадських місцях, серед неповнолітніх або в стані алкогольного сп'яніння за кермом). Це порушення не лише законодавчих норм, а й моральних та етичних стандартів, які засуджують певні форми вживання алкоголю, що і розкриває залежність як соціальну девіацію. Таким чином алкоголізм є формою даної девіації, оскільки людина втрачає здатність контролювати своє бажання пити, що призводить до порушення норм і шкоди не тільки для себе, але й для соціуму (зокрема, через проблеми з родиною, роботою або здоров'ям).

Така людина є небезпечною не лише для себе, але і для суспільства вцілому, адже як показує статистика, більшість злочинів було скоєно саме людьми під впливом алкоголю. Залежна людина є нестабільною та непередбачуваною, що створює небезпечне середовище всередині сімей. Такою людиною набагато простіше маніпулювати, достатньо лише дати їй те, що вона бажає понад усе, в даному випадку – алкоголь. Гарним прикладом у даному твердженні може слугувати рф та її культурна позиція. Окрім підвищеного рівня толерантності до алкоголю, росіяни також легко піддаються пропаганді, адже доведено, що алкоголь знижує рівень критичного мислення. Цей факт також підтверджує і доступність алкоголю, а також широкий вибір для бідних верств населення. Спираючись на дану інформацію можна стверджувати, що на сьогодні алкоголь, як явище, є виключно деструктивним.

Існує безліч шляхів мінімізації алкоголю, як глобальних, по типу залучення пропаганди здорового життя через ЗМІ та політику, так і в менших масштабах. До прикладу, можна почати із себе і своїм прикладом надихнути своїх друзів, аби ті теж відмовились від алкоголю. Також можна замінити алкоголь чимось іншим. Це може бути спорт, робота, нове захоплення, або ж просто посиденьки із друзями в улюбленій кав'ярні. Найголовніше у мінімізації алкоголю в суспільстві – розкрити саму сутність алкоголю. Адже повне усвідомлення та якомога більше знань про даний вид напоїв змінять відношення людини до нього.

ДЖЕРЕЛА:

1. Маркуш К. Дієта павукоподібних мавп виявилася багатою на етанол зі стиглих фруктів. nauka.ua. 2022. URL: https://nauka.ua/news/diyeta-pavukopodibnih-mavp-viyavilasya-bagatoyu-na-etanol-zi-stiglih-fruktiv
2. Маркуш К. Рисове пиво на території Китаю виготовляли вже 9 тисяч років тому. nauka.ua. 2021. URL: https://nauka.ua/news/risove-pivo-na-teritoriyi-kitayu-vigotovlyali-vzhe-9-tisyach-rokiv-tomu
3. Шевченко А. Приматологи вважають, що схильність до алкоголю успадкована людьми від мавп. Цікавості. 2022. URL: https://cikavosti.com/prymatolohy-vvazhaiut-shcho-skhylnist-do-alkoholiu-uspadkovana-liudmy-vid-mavp/

КРАСА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ: РОЛЬ ЗОВНІШНОСТІ У ДОСЯГНЕННІ УСПІХУ

Єлизавета Бантиш, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У цьому дослідженні розглядається феномен краси як форми соціального капіталу в умовах сучасного суспільства. Зовнішній вигляд дедалі більше впливає на соціальні позиції, професійні перспективи та особисті взаємини. Краса перестає бути лише естетичною категорією — вона стає інструментом соціальної мобільності та символом статусу. Ефект ореолу, коли привабливість асоціюється з компетентністю, інтелектом чи доброзичливістю, підсилює цей вплив. Значну роль у формуванні уявлень про красу відіграють медіа, реклама та соціальні мережі, які нав'язують стандарти, що впливають як на самооцінку, так і на соціальну динаміку. У роботі акцентується увага на міждисциплінарному підході до теми, що охоплює соціологічні, психологічні, культурні та економічні аспекти. Особливої ваги набувають гендерні відмінності у впливі зовнішності на кар'єру, дохід і соціальне становище, а також питання еволюції ідеалів краси в контексті історії та соціальних класів.

Краса — це не лише біологічна даність або естетична категорія, а форма соціального і символічного капіталу. У сучасному світі вона здатна впливати на соціальні позиції, відкривати доступ до привілеїв, ресурсів, уваги й навіть влади. У термінах П'єра Бурдьє, краса може функціонувати як символічний капітал — тобто ресурс, що визнається цінним у певному соціальному полі, хоча й не має безпосередньої економічної вартості. Так само, як освіта чи культурна обізнаність, привабливість здатна забезпечити соціальні дивіденди, проте вона значно більш контекстуальна, мінлива й залежна від культурних норм. Краса стає не лише об'єктом споживання, а й інструментом позиціонування в суспільстві.

У цьому сенсі краса не є нейтральною — вона глибоко вплетена в структури влади, ієрархій і соціальної мобільності. Вона капіталізується через індустрію моди, медіа, соціальні мережі, де формуються й нав’язуються стандарти привабливості, що визначають, хто має «право» бути поміченим, визнаним, почутим. Людина з відповідною зовнішністю частіше отримує кращі робочі можливості, соціальну підтримку, позитивні оцінки навіть у неформальних взаємодіях. Таким чином, краса не просто «є» — її активно продукують, відтворюють і використовують у соціальному просторі як інструмент символічної боротьби.

Фізична краса відіграє важливу роль у соціальному статусі особи, формуючи не лише її зовнішнє сприйняття, але й певні стереотипи та уявлення про її інтелектуальні та особистісні якості. Психологічні й соціологічні дослідження свідчать, що зовнішній вигляд може значно впливати на соціальне становище людини, її професійну кар'єру, а також на міжособистісні взаємодії. Враховуючи значення фізичної краси в різних культурах і суспільствах, доцільно здійснити міжкультурний аналіз впливу краси на соціальний статус.

У західних культурах фізична краса часто асоціюється з молодістю, здоров’ям і бажанням досягти успіху, що є важливими соціальними характеристиками. Вивчення впливу краси на соціальний статус в цих країнах показує, що красиві люди мають більше шансів на просування по кар'єрних сходах, отримання високоприбуткових посад і соціального визнання. Це підтверджується теорією «ефекту ореолу», згідно з якою перше враження про людину на основі її зовнішності переноситься на її інші характеристики, такі як інтелект чи моральні якості.

В США фізична привабливість часто сприймається як індикатор соціального успіху та високого статусу. Це сприяє формуванню соціальних ієрархій, в яких люди, що відповідають соціальним стандартам краси, мають більше можливостей для досягнення високих позицій у політиці, бізнесі та медіа.

У східних суспільствах фізична краса також відіграє важливу роль у формуванні соціального статусу, але її значення має специфічні культурні особливості. Наприклад, в Японії високі стандарти краси зазвичай пов'язуються з елегантністю, ніжністю та стриманістю. Привабливість оцінюється не лише за зовнішністю, а й за поведінкою людини, її здатністю відповідати соціальним вимогам та підтримувати імідж «гармонії».

Краса, будучи соціальним капіталом, є своєрідним символом певного статусу, а також індикатором соціальної приналежності. Наприклад, люди, які відповідають соціальним і культурним ідеалам краси, часто отримують більшу увагу в суспільстві, отримують можливості для інтеграції у високий соціальний клас або ділові кола. Така ситуація призводить до формування певних стандартів, де не тільки матеріальний успіх, але й зовнішній вигляд є невід'ємною частиною соціальної еліти.

У сучасному світі, де конкуренція в професійному середовищі зростає, фізична привабливість стає важливою складовою для просування по кар'єрних сходах. Зокрема, у таких індустріях, як реклама, мода, шоу-бізнес, а також у бізнесі, де імідж є частиною загальної стратегії, краса відіграє визначальну роль у здобутті успіху. Це явище отримало назву «beauty privilege», яке передбачає, що привабливі люди мають більший доступ до ресурсів, таких як робочі місця, соціальні зв'язки, фінансові можливості, а також сприятливіші соціальні відносини.

У різних сферах життя існує гендерна нерівність, яка також відображається в тому, як краса сприймається та використовується чоловіками і жінками. Зокрема, жінки часто зіштовхуються з подвійними стандартами краси. Ідеали привабливості для жінок пов'язані з молодістю, стрункістю та енергійністю зовнішності, що створює додаткові соціальні вимоги до них. Чоловіки, у свою чергу, часто оцінюються за іншими критеріями — сила, успішність, впевненість у собі.

Проте в деяких сферах, таких як модельний бізнес або шоу-бізнес, жінки можуть стикатися з більш жорсткими вимогами до фізичної привабливості. Чоловіки, навпаки, можуть використовувати свою привабливість у контексті професійної та соціальної діяльності як додаткову перевагу, але в меншій мірі, ніж жінки.

Феномен «красивих привілеїв» означає наявність соціальних переваг у людей, чия фізична привабливість відповідає сучасним естетичним стандартам. Це явище широко обговорюється у соціальних науках, адже воно піднімає питання про нерівність в умовах соціального капіталу та підкреслює вплив зовнішнього вигляду на соціальну мобільність. Відповідно до теорії «ефекту ореолу» (halo effect), запропонованої психологом Едуардом Торндайком у 1920-х, люди схильні приписувати позитивні якості привабливим особам, навіть якщо вони не мають об’єктивних доказів їхніх інших здібностей. Тобто, краса не лише забезпечує більш сприятливе сприйняття індивіда в соціумі, а й відкриває перед ним додаткові можливості. Привабливі люди частіше отримують кращі робочі пропозиції, більш позитивні відгуки та швидше досягають професійних висот.

Цей феномен можна розглядати через призму філософії, зокрема через концепції естетики та моралі. Іммануїл Кант у своїй естетичній теорії стверджував, що краса має універсальний характер, який є об’єктивним для всіх людей, оскільки вона базується на принципах гармонії та пропорційності. Водночас вона стає соціальним маркером, що визначає статус особи в суспільстві. Отже, теоретично краса виступає як культурно визнаний символ успіху та компетентності.

Концепція символічного капіталу, запропонована П’єром Бурдьє, має важливе значення для розуміння феномену «красивих привілеїв». Бурдьє визначає символічний капітал як ресурси, що ґрунтуються на соціальному

визнанні, статусі та репутації. Краса, як форма символічного капіталу, дозволяє людині здобувати соціальні привілеї, навіть не маючи інших об'єктивних досягнень чи навичок. Це створює дисбаланс між людьми, де ті, хто відповідають сучасним стандартам краси, можуть скористатися цим капіталом для досягнення більш високого соціального статусу.

Цікаво також звернути увагу на підхід Мішеля Фуко, який, з одного боку, аналізує, як зовнішність і поведінка індивідів визначаються соціальними нормами, а з іншого — як ці норми формуються у результаті соціальних, політичних і економічних процесів. Фуко розглядав ці процеси як частину більш широкої дисциплінарної влади, що дисциплінує індивідів через прийняття певних стандартів і норм, серед яких важливу роль відіграє фізична привабливість.

Філософи, як Артур Шопенгауер і Фрідріх Ніцше, розглядали красу як елемент філософії моралі, що пов'язаний із оцінкою життєвих вартостей. Шопенгауер вважав, що краса може бути способом втечі від світу страждань, надаючи людині можливість відчути естетичне піднесення. Однак у контексті «красивих привілеїв» ця краса набуває соціальної вартості, що не завжди пов'язана з її естетичними чи моральними якостями.

У сучасному світі, – медіа відіграють вирішальну роль у формуванні сучасних стандартів краси. Завдяки телевізору, кіно, рекламі, а згодом і соціальним мережам, медіапростір став основним інструментом передачі та підтримки соціальних норм, що визначають, якими повинні бути «ідеальні» чоловіки та жінки. Ці стандарти краси в свою чергу формують не лише фізичні, а й соціальні ідентичності, адже їхнє дотримання або порушення має безпосередній вплив на те, як людина буде сприйнята в суспільстві.

Психологічні дослідження підтверджують, що привабливі люди часто мають вищі шанси на працевлаштування, підвищення по службі та успіх у міжособистісних відносинах. Як підкреслює соціолог Роберт Мертон, існує явний зв'язок між фізичною привабливістю та рівнем соціального капіталу, котрий доступний через медіа. Крім того, зовнішність також може впливати на сприйняття компетентності і інтелекту, що доведено численними дослідженнями у сфері соціальної психології.

Ідеали краси зазнали значних змін протягом історії, змінюючись в залежності від соціальних, економічних і культурних факторів. Вони тісно пов'язані з соціальними класами і їхнім становищем у суспільстві. У класичній грецькій та римській культурі ідеали краси були тісно пов'язані з уявленням про гармонію і пропорцію. Середньовіччя, з його християнським впливом, змінило ці уявлення, зробивши акцент на духовних чеснотах і скромності. Ренесанс став епохою, в якій відновлення інтересу до античної культури вплинуло на нове уявлення про красу. У цей період акцент робився на ідеях гуманізму, що пропагували цінність людської особистості та індивідуальності. З розвитком буржуазії та індустріальної революції краса стала інструментом не лише для вищих

класів, але і для широких верств населення. Відбувся процес демократизації стандартів краси, в якому важливе місце зайняла комерція і маркетинг.

З точки зору філософії, краса є продуктом культурних норм, що транслюються через медіа, рекламу та інші соціальні інститути. Ідеали краси, створювані суспільством, часто служать механізмом підтримки існуючих соціальних структур, надаючи певним індивідам або групам більше можливостей, а іншим – зменшуючи їхні шанси на успіх. Водночас, у сучасному світі краса набуває нових сенсів, стаючи частиною глобальних дискурсів про ідентичність, рівність та соціальну мобільність, що підкреслює її роль не лише як фізичної, але й культурної категорії, що визначає соціальні впливи.

ДЖЕРЕЛА

1. Bourdieu, P. The Social Structures of the Economy. Cambridge: Polity Press, 2005. – 368 p.
2. Goffman, E. The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Anchor Books, 1959. – 500 p.
3. Kant, I. Critique of Judgment. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987. – 452 p.
4. Levi-Strauss, C. The Structural Study of Myth. Berkeley: University of California Press, 1979. – 350 p.
5. Smith, A. The Theory of Aesthetic Values. London: Routledge, 2002. – 224 p.

ІКОНИ В СУЧАСНОМУ ПРОСТОРІ: СПРИЙНЯТТЯ САКРАЛЬНОГО КРІЗЬ ПРИЗМУ РІЗНИХ СОЦІАЛЬНО-СВІТОГЛЯДНИХ СИСТЕМ

Крістіна Бінківська, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У постсекулярну добу спостерігається глибока трансформація сакрального досвіду людини, що зумовлює зміни у сприйнятті релігійних образів, зокрема ікони. Як традиційний медіатор божественного, ікона поступово набуває нових культурних, філософських та естетичних інтерпретацій, що потребує осмислення в контексті сучасних соціально-світоглядних систем. Відповідно, метою даної роботи є аналіз ікони як носія сакрального виміру у сучасному просторі та дослідження особливостей її сприйняття серед представників різних світоглядних груп.

Ікона, як феномен сакрального мистецтва, уособлює особливий онтологічний спосіб світосприйняття, який виходить за межі емпіричного

світу, слугуючи медіатором між людським і божественним. Вона є не лише естетичним артефактом певної епохи, а й духовним орієнтиром, каналом теофанії — втіленням трансцендентного світла, що вводить людину в містичний діалог із Богом.

Як зазначає отець І. Музичка, «мистецтво творить нашу злуку з Богом чи співдіє до такого поєднання, чіпаючи наш ум, почуття, волю, уяву своїм символізмом...» [3, 96]. Ікона, таким чином, не лише візуальний образ, а й сакральний акт, що впливає на внутрішній світ людини, залучаючи її до трансцендентного досвіду.

Ікона є особливим типом образотворчості, що не замикається у межах реалістичного зображення, а функціонує як метафізичне «вікно» до іншого виміру буття. Згідно з міркуваннями В. Овсійчука, вона творить простір перехідності між явленим і прихованим, матеріальним і духовним, причому цей простір актуалізується в контексті богослужіння, коли ікона набуває статусу «реального символу», через який віруюча свідомість торкається сфери небесного [4, 305]. Отже, справжня онтологічна сутність ікони розкривається саме в контексті сакрального простору та літургійної практики.

Іконопис можна охарактеризувати як втілення символічного мислення, що не прагне реалістичності, а являє еманації першообразу, виражаючи божественні ейдоси. Чуттєві форми слугують тут не просто естетикою, а знаками причетності до Логосу — первісного Слова, що є джерелом всього сущого. Відтак, ікона слугує не лише естетичним носієм духовності, а й засобом осягнення метафізичних категорій буття. Саме тому вона має специфічний іконографічний код, що регламентує її структуру та символіку, орієнтуючись не на зовнішній реалізм, а на духовну істину.

Виходячи з цього, іконопис утверджує нову парадигму буття, де домінує ідеальне над емпіричним. Він апелює до віри, довіри та відкритості серця. Як зазначає І. Федь, основою естетики іконопису є трансформація чуттєвого досвіду та духовне перевтілення особи [5, 5]. Відповідно, зустріч з іконою стає не лише актом пізнання, а й шляхом очищення, формою залучення до божественної присутності.

Особливого значення набуває просторово-часовий вимір ікони. За П. Флоренським, зворотна перспектива іконопису корелює з ідеєю «обернення часу», у який часовий вектор іде не від минулого до майбутнього, а навпаки — з вічності назустріч теперішньому [2, 123]. Ікона постає як метаісторичний артефакт, що долає лінійну послідовність часу на користь сакральної одвічності.

У сучасному соціокультурному просторі ікона здобуває нові аспекти інтерпретації. Через етнографічний, індивідуально-духовний та художній виміри вона продовжує виконувати свою трансляційну функцію. В. Дротенко відзначає: ікона слугує носієм знання, передаючи сакральні коди крізь покоління; на генетично-суб’єктивному рівні вона допомагає

людині виправити гріховну природу і розвивати здатність до духовного зростання [1, 139]. Ікона слугує своєрідною духовною мапою, що орієнтує індивіда в полікодовій системі сакрального досвіду.

З метою глибшого осмислення особливостей сприйняття сакрального через різні соціально-світоглядні системи було проведено емпіричне дослідження. У якому взяли участь 40 осіб юнацького віку (17–25 років). Для збору даних було використано авторську анкету, створену через Google Forms. До вибірки увійшли: студенти спеціальності «Філософія» (КСУБГ) — 10 осіб; студенти спеціальності «Образотворче мистецтво» (НАОМА) — 10 осіб; семінаристи (КТДС УГКЦ та КПБА) — 10 осіб; та представники інших спеціальностей (10 осіб).

Контент-аналіз відповідей дозволив сформувати семантичне ядро іконічного дискурсу. Найчастіше згадувалися категорії: церква/храм (8), Бог (7), образ (7), святість (5), молитва (5), мистецтво (4), золото (3), релігія (3), свічки (3), Діва Марія (3). Таким чином, уже на рівні базових асоціацій простежується синтез духовного і емпіричного пластів.

Філософи демонстрували прагнення до концептуального осмислення ікони, часто використовуючи терміни «релігія», «ідол», «язичництво». Один із респондентів наголосив: «Філософія привчає нас шукати сенс у кожному елементі, тому ікона для мене — це не просто картина, а вікно у духовний світ». Інший філософ зауважив: «Скоріше за все ікона на мене не впливає, але я маю більше слів для її осмислення».

Студенти образотворчого мистецтва зосереджуються на технічних та естетичних аспектах («реліквія», «образ»), сприймаючи ікону передусім як художній феномен. Один із них зазначив: «Після вивчення сакрального мистецтва я сприймаю ікони на 100% як витвір мистецтва», а інший наголосив: «Моя профдіяльність змушує мене звертати увагу більше на техніку виконання, поєднання кольорів, ніж на релігійне значення».

Теологи, навпаки, демонстрували глибоко сакральне сприйняття «молитва», «святість». Один із семінаристів зазначив: «Ікона для мене вже не просто частина храму — вона частина мого щоденного служіння. Навіть коли я її не бачу, я її пам’ятаю», інший доповнив: «Я став сприймати ікону як людину, перед якою потрібно бути щирим». Таким чином, ікона виступає для цієї групи не символом чи зображенням, а живим досвідом божественної присутності.

У сфері гуманітарних та прикладних наук простежується переважно раціонально-аналітичний або спостережливий підхід: «Оцінюю кольори, стиль написання ікони та інше», «Дивлюсь на ікони через соціальні фактори їх утворення та сприйняття».

Відштовхуючись від отриманих результатів, можна зробити висновок, що ікона продовжує бути носієм трансцендентного потенціалу, проте реалізується ця функція через призму особистісної залученості, світоглядної позиції та культурної чутливості. Ікона більше не є фіксованим

сакральним знаком — вона постає як феномен відкритої онтології, де сакральне, естетичне й культурне функціонують у взаємодії.

Для одних вона залишається теофанічним «вікном у вічність», через яке здійснюється акт залучення до трансцендентного буття; для інших — герменевтичною метафорою або мистецьким твором, що вимагає естетичного аналізу поза контекстом сакрального.

У постмодерному контексті значення ікони не анулюється, а перебуває в процесі динамічної трансформації: сакральний зміст переосмислюється, адаптується або навіть редукується, однак феноменальна структура ікони зберігає здатність до актуалізації екзистенційних смислів. Ікона виступає як герменевтичний простір, у якому перехрещуються прагнення до трансценденції й вимоги культурної рефлексії, забезпечуючи онтологічну відкритість сакрального у межах сучасного світорозуміння.

ДЖЕРЕЛА

1. Дротенко В. *Семіотика іконопису та стилістика ікони в контексті культурно-мистецької традиції*. *Молодий вчений*. 2021. № 3(91). С. 135-140.
2. Кримський С. *Ікона та світло софійності*. *Філософська думка*. 2007. № 3. С. 119-128.
3. Музичка І. *Християнство в житті особи і людини. Вибрані твори*. Київ : 1999, 387 с.
4. Овсійчук В. *Оповідь про ікону*. Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2000, 396 с.
5. Федь І. *Культурно-естетичний феномен ікони в контексті сьогодення*. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ : 2004, № 43.

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ІНСТРУМЕНТ МАНІПУЛЯЦІЇ СУСПІЛЬНОЮ СВІДОМІСТЮ: ТЕОРЕТИЧНИЙ ОГЛЯД VS ЦІННОСТІ ПРАКТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Анна Бурдак, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Маніпуляція являє собою специфічний вид психологічного впливу, за якого одна особа спонукає іншу до певних дій, використовуючи приховані обманні методики з метою отримання власної вигоди. У процесі маніпуляції завжди беруть участь принаймні двоє: маніпулятор-«мисливець» і жертва, причому обидві ролі можуть виконувати як окремі особи, так і цілі групи.

Інтернет несе не тільки позитивні зміни. Оскільки значна частка фінансових операцій нині відбувається онлайн і їхня кількість безперервно зростає, виникла нова категорія шахраїв — інтернет-маніпуляторів, які обманюють людей у цифровому середовищі. Від хакерів, що володіють глибокими ІТ-знаннями для злому рахунків, вони відрізняються тим, що використовують психологічні прийоми. Їхнім головним інструментом є комунікація — через електронні листи, соцмережі, месенджери тощо. Ключова особливість: жертви добровільно передають їм кошти, довіряючи маніпулятивному впливу, а не внаслідок технічного злому.

Маніпулювання у соцмережах полягає у навмисному впливі із застосуванням різних психологічних, соціолінгвістичних і технічних засобів. Одним із основних механізмів є створення так званих інформаційних бульбашок, коли алгоритми формують стрічку новин відповідно до попередніх вподобань користувача, обмежуючи його у доступі до різноманітної інформації. Це сприяє укоріненню стереотипів і радикалізації поглядів. Значну роль відіграють боти та фальшиві акаунти, які створюють видимість масової підтримки або негативу щодо певних ідей. Часто застосовується клікбейт — яскраві заголовки, що привертають увагу, проте викривлюють суть повідомлення. Ефективними засобами також є меми, вірусні відео й інший візуальний контент, що швидко поширюється та формує стійкі образи й стереотипи у свідомості.

Медіа залишаються важливим каналом для поширення офіційної інформації, однак цифрові технології докорінно трансформували способи комунікації, мову повідомлень і методи впливу на аудиторію. Із зростанням інформаційного потоку збільшилася кількість тих, хто прагне отримати з нього вигоду. У боротьбі за увагу реципієнтів ЗМІ дедалі частіше вдаються до маніпулятивних практик. Це вимагає від споживачів розвинених навичок критичного мислення та здатності відрізняти правду від маніпуляції. Як підкреслюють дослідниці Т. Пахомова, В. Григор'єва, А. Омельченко, М. Калєник і Л. Семак, надмір інформації робить людину особливо вразливою до маніпуляцій.

До технологій, що сприяють ефективності маніпуляції у соцмережах, належать таргетинг і мікротаргетинг — індивідуалізоване подання контенту, з урахуванням інтересів, поведінки та місцеположення користувача. Іншим розповсюдженим методом є зіткнення смислів — спеціальні фрази, зазвичай у формі провокаційних або риторичних питань.

Прикладом слугує заголовок у Facebook на кшталт «Чайник або светр?», який викликає когнітивний дисонанс завдяки несподіваному поєднанню несумісних понять і спонукає перейти за посиланням.

Політична реклама теж має значний вплив. Через це політики активно інвестують у телевізійні кампанії. Історично її формат змінився: від тривалих біографічних сюжетів у 1950–60-х роках — до коротких 15–30-секундних роликів у 1980–90-х. Нині домінує формат коротких відео

тривалістю до 30 секунд, що дозволило дослідникам ввести поняття «епохи 30-секундної політики».

Передвиборчі дебати стали невід'ємною складовою кампаній, оскільки вони дозволяють політикам передавати свої ідеї, оцінки та емоції. Зміст і форма дебатів залежать від риторичних завдань і оформлюються за допомогою мовно-стилістичних прийомів. Інтернет дав змогу залучати аудиторію через онлайн-формати, наприклад, дозволяючи ставити запитання кандидатам через сайти, однак цей підхід має обмеження: питання можуть бути заздалегідь узгоджені або доступними лише для окремих груп.

Дослідження теми використання соціальних мереж як інструменту маніпуляції суспільною свідомістю засвідчило, що в сучасному інформаційному просторі такі платформи відіграють ключову роль у формуванні громадської думки. Встановлено, що соцмережі не тільки забезпечують нові канали комунікації, а й стають потужним інструментом впливу, адже вони можуть швидко поширювати різні наративи, створюючи ілюзію об'єктивності та правдивості.

Практична частина дослідження, що включала аналіз прикладів маніпуляцій у популярних соціальних мережах, виявила, що молодь є однією з найбільш вразливих категорій. Вона активно споживає контент і часто сприймає його як достовірний. Низький рівень медіаграмотності, недостатній розвиток критичного мислення та недооцінка маніпулятивних технологій значно підвищують ризик сприйняття фейкової інформації як істинної.

ДЖЕРЕЛА

1. Новікова Ж. М. Маніпулятивні способи впливу на особистість у соціальних мережах. Молодий вчений. 2022. №9(109). С. 48-51.
2. Коваленко Б.О. Стилістично знижена лексика в мові сучасної української публіцистики : автореф. Дис. Канд. Філол. Наук : 10.02.01. НАН України, Ін-т мовознав. Імені О.О. Потебні. Київ, 2003. 19 с.
3. Концепція розвитку штучного інтелекту в Україні [Електронний ресурс]: Розпорядження Кабінету міністрів України № 1556-р від 02.12.2020.

АКСІОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО СПАДКУ МІРЧІ ЕЛІАДЕ

Назар Шуптар, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Фундаментальна основа. У своїй праці «Сакральне та профанне» [3], Еліаде пише що основним елементом філософського спадку Еліаде є

фундаментальна дихотомія сакрального та профанного. Сакральне, як якісно відмінний модус буття, проявляється у профанному світі через ієрофанії, роблячи певні об'єкти, місця або час значущими та цінними. Для релігійної людини простір та час якісно різняться: сакральний простір є центром світу (axis mundi), а сакральний час – це час міфічного «початку», що періодично актуалізується через ритуали.

У контексті сучасного секуляризованого світу дихотомія сакрального та профанного, сформульована Еліаде у праці «Сакральне та профанне» [3], зберігає свою аналітичну силу. Хоча модерна свідомість прагне раціоналізувати дійсність, елементи сакрального продовжують виявлятися через символи, ритуали та культурні практики, навіть у світському контексті. Сакральне не зникає, а трансформується: воно виявляється, наприклад, у національних міфах, пам’ятних місцях, святкових подіях або навіть у мистецтві, де виникають ієрофанії нового типу. Таким чином, межа між сакральним і профанним у сучасному світі стає мобільною, а сама дихотомія — способом виявлення глибинних структур людської уяви та ціннісного ставлення до реальності

Міфологічний світогляд традиційних суспільств. Міфологічний світогляд традиційних суспільств є фундаментальним способом осмислення реальності, де міфи постають як «священні історії», що пояснюють походження світу та задають ціннісні зразки. У цьому контексті час сприймається як циклічний і неоднорідний: сакральний час «початку» ритуально відтворюється, забезпечуючи доступ до первісної, священної реальності. Ритуали не просто символізують, а актуалізують міфічні події, що надає їм онтологічної сили. Архетипи — сакральні моделі поведінки — повторюються в різних культурах, формуючи уяву та поведінку людини, забезпечуючи її інтеграцію у космічний порядок.

Аксіологічний портрет людини традиційного суспільства. Аксіологічний портрет людини традиційного суспільства визначається її глибоким зв'язком із сакральним, що є найвищою цінністю. Іншими важливими цінностями є приналежність до колективу та дотримання традицій, циклічне розуміння часу, гармонія з природою та космосом, шанування предків та сакралізація певних просторів. Міфи про створення, героїв та походження ритуалів відображають ці ціннісні орієнтації.

Ці цінності не лише визначають поведінку індивіда, але й структурують соціальну дійсність: сакральне стає основою для формування норм, звичаїв і ритуалів, які забезпечують стабільність і тяглість культурної традиції. Людина традиційного суспільства не протиставляє себе світові, а є його невід’ємною частиною, що живе у постійній символічній взаємодії з вищими силами. Така взаємодія здійснюється через ритуальні дії, святкування календарних циклів, ініціації та щоденні практики, які мають не лише соціальне, а й космологічне значення.

Ціннісна система традиційного суспільства ґрунтується на відтворенні встановленого порядку — усе нове сприймається не як інновація, а як повернення до первісного ідеалу, заданого богами або пращурами. Відтак, у таких культурах минуле має сакральний статус і відіграє роль нормативного взірця, у той час як майбутнє розглядається як відлуння споконвічного. Аксіологія традиційної людини — це не лише система переконань, а спосіб бути у світі, що передбачає глибоку релігійну, моральну та екзистенційну зосередженість.

Перехід від циклічного до лінійного розуміння часу. У своїй праці [2], Мирча Еліаде звертає увагу на фундаментальну трансформацію у сприйнятті часу, яка відбулася в процесі переходу від традиційного до історичного світогляду. Він відзначає, що циклічне розуміння часу, характерне для архаїчних культур і пов’язане з повторюваними ритуалами, міфологічним мисленням і сакральними структурами, поступово поступається місцем лінійному часові, в якому домінує ідея незворотного руху від минулого до майбутнього. Такий перехід, на думку Еліаде, має глибокі онтологічні та екзистенційні наслідки: втрачається сакральний вимір часу, що раніше забезпечував людині відчуття приналежності до космічного порядку й божественного задуму.

У цьому новому контексті минуле більше не слугує живим зразком для наслідування, а натомість починає асоціюватися з архаїчністю, яку потрібно подолати. Відтак зростає символічна й практична цінність майбутнього як простору реалізації ідеї прогресу, розвитку та нових можливостей. Така зміна орієнтацій зумовлює також нове розуміння індивідуальної відповідальності: особа вже не просто відтворює космічний порядок, а покликана активно творити історію, нести відповідальність за наслідки власного вибору в межах лінійного, відкритого майбутнього. Отже, зміна у сприйнятті часу виявляється не лише філософською категорією, а й віссю антропологічного зсуву, що формує нову етичну парадигму.

Міфи та архетипи в секулярному світі. Навіть у секулярному світі міфи та архетипи продовжують існувати у трансформованих формах, впливаючи на політичні ідеології, масову культуру та мистецтво. Виникають «нові міфи», пов'язані з науковим прогресом та технологіями. Однак, ця трансформація може призводити до маніпулятивного використання архетипів та кризи ідентичності, що зумовлює пошук нових ціннісних орієнтирів у сучасному світі.

Досі, політичні технологи використовують символи у своїй стратегії старі міфологічні моделі.

Автор Н.Пробийголова [1, див. ст. 43] запропонував вид міфа: «Міф про рятівника-месію». Кандидат, навколо якого створюється цей міф, сприймається як людина, що, за умови приходу її до влади, зможе вивести країну з кризи або політичної турбулентності. Цей міф ґрунтується на

архетипі «героя». Як приклад в передвиборчій ситуації в Україні можна навести обігрування постаті Віктора Ющенка як кандидата в Президенти.

Також автор звертає увагу на структуру сучасного міфу: сучасні міфи, в тому числі і політичні, дуже відрізняються від міфів архаїчних. Наприклад, класичні міфи є цілісно оформленими оповідями, що мають логічний початок, кульмінацію та кінець, сучасні ж порівняно з ними, як правило, уривчасті, логічно не закінчені, такі, що пояснюють лише певний момент, епізод. У політичній реальності тяжко відшукати цілком повноцінний політичний міф. Він весь час знаходиться в динаміці, у розвитку.

ДЖЕРЕЛА

1. Пробийголова Н. В. Міф як засіб політичного маніпулювання в процесі проведення виборів // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, Соціологія, Філософія. – № 14. – Ужгород: Говерла, 2010.
2. Eliade, M. (1959). The myth of the eternal return: Cosmos and history. Princeton University Press.
3. Eliade, M. (1957). The sacred and the profane: The nature of religion. Harcourt Brace Jovanovich.

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ТА ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Антон Топчій, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Проблема суб'єктивності, на мою думку, одна з найцікавіших тем яку мені хотілось би розкрити. Як філософська категорія, вона має складну, багатовимірну історію, позначену численними суперечками, інтерпретаціями та парадигмами. Така багатозначність засвідчує не лише складність самої проблеми, а й незгасну увагу, яку філософська думка приділяє питанню свідомості. Без ґрунтовного з’ясування природи суб'єктивності неможливо зрозуміти місце і роль людини у світі, специфіку її буття та взаємодії з довкіллям;

У феноменологічній філософії, де вона стає не просто об'єктом теоретичного аналізу, а й точкою виходу для побудови нової філософської методології. Саме в цьому контексті виникає ключове поняття феноменологічної редукції — методу, що дозволяє зняти або зупинити всі наївні припущення щодо існування об’єктів поза свідомістю й повернутися до «самих речей», тобто до самих феноменів, як вони з’являються у досвіді суб’єкта.

Метою цієї роботи є вивчення феноменологічної редукції та проблеми суб'єктивності, зокрема через призму концепцій Едмунда Гуссерля, як ключової постаті феноменологічної традиції.

Феноменологічна редукція це шлях до очищення суб'єктивного досвіду

З перших кроків філософії мислителі прагнули звести різноманіття світу до єдиного початку чи принципу. У широкому значенні редукція є одним з основних способів пізнання, формування світогляду та перетворення світу у свідомості. Вона дозволяє абстрагувати і перетворювати речі на сприйняття, уявлення, ідеї та поняття, а також використовується в різних сферах людської діяльності.

У філософії, науці та повсякденному житті ми постійно редукуємо предмети у поняття та образи. Проте феноменологічна редукція Гуссерля відрізняється від звичайного абстрагування. Форми та структури чистої свідомості не створюються, а фіксуються феноменологічною дескрипцією, що пов'язано з особливою феноменологічною логікою. Гуссерль використовує редукцію для конструювання середовища трансцендентальної суб'єктивності, що ґрунтується на фундаментальних розрізненнях. Редукція запускає феноменологічний процес і продовжується у конституюванні феноменів.

Редукція поділяє свідомість на дві установки: природну та трансцендентальну (феноменологічну), щоб на основі чистої трансцендентальної свідомості побудувати цілісну картину світу. Питання співвідношення цих установок залишається складним: що первинне, що вторинне? Тут присутня діалектика природного та штучного у свідомості. Природна установка вимагає свідомої діяльності для формування, але редукція не усуває жодну з установок, а виявляє їх взаємозв'язок. Для прояву феноменологічної установки необхідно редукувати природну, але не можна сказати, що перша міститься в ній як прихована основа.

Феноменологічна редукція у Гуссерля спрямовано звільнення свідомості від природної установки, у межах якої світ сприймається як існуючий безумовно. Генеральна теза природної настанови стверджує: «світ є». Однак його сенс визначається лише свідомістю, але свідомість сама занурена у цей світ і, отже, блокується цією тезою. Редукція дозволяє свідомості здобути справжню свободу і надавати світові сенсу, «очищаючи» предмети від їхньої звичної залученості у світ і систему взаємозв'язків з іншими речами.

Життєвий світ і суб’єктивність: редукція є виходом з об’єктивістської установки

Залучення поняття життєвого світу до феноменології означає запровадження історичного способу аргументації у межах трансцендентальної рефлексії. Цей поворот призводить до актуалізації таких понять, як «історичне апріорі» та «історизм», надаючи феноменології

нового теоретичного спрямування. У пізніх роботах, зокрема у «Кризі європейських наук і трансцендентальній феноменології», [11] Гуссерль радикально трансформує структуру трансцендентального аналізу, звертаючись до історико-культурних об'єктів — науки, філософії, духовної традиції Європи — як до феноменів, що мають бути конституйованими свідомістю.

Життєвий світ, за Гуссерлем, характеризується як донауковий: префікс «до-» вказує як на його історичну пріоритетність щодо наукового знання, так і на генетичну основу останнього. Наукові істини, методи їхньої верифікації, умови істинності — все це базується на апріорно прийнятому, безсумнівно достовірному горизонті, яким є життєвий світ. Він функціонує як завжди доступний і зрозумілий сенсовий ґрунт, який забезпечує можливість здійснення як наукової, так і буденної діяльності.

Цей життєвий горизонт охоплює не лише зміст пізнання, а й усі засоби, що використовуються в науці: інструменти, лабораторії, дослідницькі практики, соціальні відносини в межах наукової спільноти — усе це має значущість не лише як емпіричні явища, а передусім як феномени життєвого світу.

Дослідження цієї сфери, тобто аналіз суб’єктивної основи наукового пізнання як життєвого світу суб’єкта, стає новим завданням трансцендентальної феноменології, як його окреслює Е. Гуссерль у «Кризі європейських наук»[11].

ДЖЕРЕЛА

1. Кошарний С. О. Поняття «життєвий світ» і джерела його походження у феноменології Гуссерля - Київ : КМ Академія, 1998. - С. 10-22.
2. Кебуладзе В. І. Феноменологічна психологія і феноменологічна соціологія : навчально-методичний посібник - Київ : [КНУТШ], 2021. - 134 с.
3. Lambert, J. H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum. Leipzig: Wendler, 1764. 508 с.
4. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. Riga: Hartknoch, 1781. 856 с.
5. Kant I. Critique of Pure Reason. transl. by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. — 785 с.
6. Husserl, E. Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen. Halle: Pfeffer, 1891. 378 с.
7. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Halle: Niemeyer, 1900–1901. Т. 1: 422 с.; Т. 2: 596 с.
8. Husserl, E. Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, 1(1), 1911. С. 289–341.

9. Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle: Niemeyer, 1913. 400 c.
10. Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag: Nijhoff, 1931. 120 c.
11. Husserl, E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Den Haag: Nijhoff, 1954. 452 c.
12. Husserl, E Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931 Dordrecht: Springer, 1997. 510 c.
13. Husserl E. First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925) ed. by S. Luft and Thane M. Naberhaus. — Dordrecht: Springer, 2019. — 640 p..
14. Heidegger, M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1927. 437 c.
15. Heidegger, M. Seminar in Zähringen *(1957)*. In Gesamtausgabe, Band 15: Seminare. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. 312 c.
16. Descartes, R. Discourse on the Method. Translated by L. J. Lafleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960. 86 p.

ПОНЯТТЯ «ПРЕКРАСНОГО» В ЕСТЕТИЧНОМУ ЗНАННІ

Анна Яковина, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Категорії «прекрасного» і «високого» є фундаментальними у системіестетичного знання, оскільки вони визначають спосіб сприйняття мистецтва, природи, духовних іморальних ідеалів. Історично ці поняття не тільки відображали філософське осмислення краси, величі та піднесення, але й були критеріями культурної ідентичності епохи. У сучасному контексті, коли відбувається глибока трансформація мистецьких практик і естетичних уявлень, звернення до цих понять набуває особливої актуальності[4, с. 9–11].

Актуальність теми зумовлена необхідністю переосмислення традиційних естетичних категорій у контексті постмодерної культури, яка заперечує усталені універсалії, підкреслює релятивізм і прагне до плюралізму інтерпретацій [3, с. 17–18].

Метою дослідження є аналіз історичної еволюції, філософських тлумачень і сучасного стану категорій «прекрасне» та «високе» в естетиці та мистецтві, а також виявлення взаємозв’язків і конфліктів між ними.

Методикою дослідження є історико-філософський аналіз, компаративний підхід, феноменологія та естетична герменевтика. Теоретичною основою виступають праці Платона, Арістотеля, Канта, Шеллінга, Гегеля, а також сучасні дослідження І. Білецького, Т. Андрущенко, А. Берлеанта, П. Міттона [4, с. 12–15; 5, с. 102].

Поняття «прекрасного» в історії естетики розвивалося від уявлень про об’єктивну гармонію й симетрію (Платон, Арістотель) [1, с. 117–120] до суб’єктивного безкорисливого задоволення (Кант) [2, с. 116–118] і постмодерної релятивізації (Бодріяр, Ліотар) [3, с. 39–42]. Аналогічно, категорія «високе» пройшла шлях від моральної величі й монументалізму античності до емоційної інтенсивності романтизму й соціального змісту модернізму.

У романтизмі, зокрема, «високе» стало синонімом духовного піднесення, емоційної сили та героїзму, часто конфліктуючи з «прекрасним», яке ототожнювалося з гармонією [5, с. 104–105]. У модерному і постмодерному мистецтві ці категорії часто вступають у суперечність, однак зберігають значення естетичних і духовних орієнтирів.

У процесі еволюції «прекрасне» трансформувалося з ідеалу гармонії в категорію, що більше пов’язана з індивідуальним досвідом і культурним контекстом. Водночас «високе» виступає як відповідь на потребу в естетичному піднесенні, трансценденції, етичному й соціальному впливі мистецтва. Обидві категорії не лише доповнюють одна одну, а й вступають у діалог – або гармонійний, або конфліктний. У творчості Мікеланджело, Баха, Бетговена ми спостерігаємо поєднання «прекрасного» та «високого», тоді як у сучасному мистецтві (Марина Абрамович, Пікассо) «високе» часто порушує традиційну гармонію, демонструючи соціальний або психологічний дисбаланс.

У сучасному гуманітарному дискурсі спостерігається прагнення до розширення меж класичних естетичних категорій, у тому числі й «прекрасного» та «високого». Це пов’язано з активним розвитком міждисциплінарних досліджень, які інтегрують філософію, культурологію, психологію та мистецтвознавство. Зокрема, феномен естетичного досвіду дедалі частіше аналізується не лише як споглядання, а як форма особистісної трансформації. Прекрасне і високе набувають функції етичних і навіть екзистенційних орієнтирів у кризовому суспільстві, де домінує візуальна культура та інформаційна надмірність [4, с. 289]. У цьому контексті мистецтво продовжує виконувати роль простору, в якому можливе не лише естетичне, але й духовне зростання особистості[5, с. 107]. Сучасні художні практики, як-от цифрове мистецтво, перформанс, медіаінсталяція, доводять, що прекрасне й високе не втрачають своєї сили — вони лише трансформуються відповідно до нових форм чуттєвості й комунікації [3, с. 112]. Це свідчить про те, що категорії, які сформувалися ще в античності, залишаються актуальними для розуміння мистецтва XXI століття.

Висновки. Категорії «прекрасного» і «високого» залишаються ключовими у структурі естетичного знання. Їхня взаємодія відображає глибинні процеси естетичного осмислення дійсності. Вивчення цих понять дозволяє краще зрозуміти зміни в художньому мисленні, уявленнях про

ідеал, творчість і людську цінність. У добу культурного плюралізму ці категорії не втрачають актуальності, а навпаки – відкривають нові горизонти для інтерпретації мистецтва та культури.

ДЖЕРЕЛА

1. Платон. Діалоги / пер. з давньогрец. В. Верба. – Київ : Основи, 2000. – 624 с.
2. Кант І. Критика здатностісудження / пер. з нім. В. Шовкуна. – Київ : Юніверс, 2000. – 382 с.
3. Бодріяр Ж. Сімволічний обмін ісмерть / пер. з фр. Т. Іщенко. – Київ : Основи, 2004. – 320 с.
4. Ткаченко А. М. Естетика : підручник. – Київ : Центр учбової літератури, 2019. – 396 с.
5. Рудницький А. Й. Категорія прекрасного в естетичному пізнанні// Вісник Харківського національного університету. Серія: Філософія. – 2021. – № 61. – С. 102–107.

ПОНЯТТЯ "ІКІҐАЙ" ЯК СЕНСУ ЖИТТЯ: ПОРІВНЯННЯ З ЄВРОПЕЙСЬКИМИ ПОШУКАМИ СЕНСУ ЖИТТЯ

Зайцев О.В. студент кафедри інформаційних управляючих систем та технологій Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація: У статті досліджено японську концепцію «ікіґай» як філософську модель пошуку сенсу життя. Виконано порівняння з європейськими підходами до самореалізації, включаючи екзистенціалізм, гедонізм, евдемонізм та концепції автентичності. Проаналізовано ключові відмінності в уявленнях про особисте щастя, самореалізацію та суспільну гармонію.

Вступ. Одне з фундаментальних питань філософії стосується сенсу людського життя. Історично, кожна культура виробила власні підходи та відповіді на це питання. У Японії особливого значення набула концепція «ікіґай» (生き甲斐), яка поєднує ідеї про те, що приносить людині радість і користь, допомагає відчути свою значущість та гармонію з оточенням.

Філософське поняття сенсу життя давно є однією з центральних тем людської думки. Кожна культура пропонує свої унікальні підходи до цього питання. У японській культурі поширеною є концепція «ікіґай» (生き甲斐), що у перекладі означає «причина для життя» або «те, що приносить радість життю».

Європейські пошуки сенсу життя, натомість, значною мірою зосереджуються на індивідуальному виборі, автономії особистості та особистих цінностях, як-то в екзистенціалізмі, гедонізмі та евдемонізмі. У європейській філософії натомість багато хто шукав сенс у межах особистого вибору, свободи, раціонального мислення або насолоди життям, зокрема в межах таких напрямків, як екзистенціалізм, гедонізм та евдемонізм. Ця стаття досліджує подібності та відмінності між «ікіґай» і західними моделями сенсу життя, а також те, як вони формують уявлення про щастя, самореалізацію та цілісність особистості.

Ікіґай як гармонійний сенс життя. Слово «ікіґай» утворено від «ікір» (жити) і «ґай» (цінність або причина). Це поняття відображає причину, яка мотивує людину вставати щоранку, приносить відчуття значущості та задоволення. Ікіґай ґрунтується на поєднанні чотирьох елементів:

1. Що ви любите – це те, що приносить радість, є вашою пристрастю.
2. Що вам добре вдається – діяльність, у якій ви досягаєте успіху.
3. За що вам можуть платити – те, що дає можливість заробляти, фінансова стабільність.
4. Що потрібно світові – діяльність, яка приносить користь іншим, робить світ кращим.

Ця структура дозволяє людині знайти баланс між власними бажаннями та потребами оточення. Така інтеграція індивідуального і колективного відображає японську культурну цінність гармонії (ва). Японське суспільство історично наголошує на колективних інтересах, підкреслюючи значення соціальної єдності та уникнення конфліктів, що значною мірою вплинуло на формування концепції ікіґай. Поєднання цих аспектів створює гармонійний баланс, який надає людині сенс та задоволення від життя.

Завдяки цьому ікіґай акцентує не лише на індивідуальних бажаннях, але й на суспільній гармонії. У контексті японської культури, яка цінує соціальну злагоду і колективне благо, ікіґай набуває особливого значення як шлях до внутрішньої та зовнішньої рівноваги. Тут важливим є не тільки особисте щастя, але й користь, яку особа приносить оточенню, що є цінністю в японській філософії та культурі.

Європейські підходи до сенсу життя: екзистенціалізм і гедонізм. На відміну від ікіґай, європейські філософські традиції наголошують на індивідуальній відповідальності та виборі сенсу життя. Європейські філософи по-різному підходили до питання сенсу життя, часто акцентуючи на індивідуальних аспектах і внутрішній автономії особистості.

Екзистенціалізм. Жан-Поль Сартр та Альбер Камю стверджували, що сенс життя – це індивідуальний вибір, який кожна людина робить самостійно. За Сартром, «екзистенція передує сутності», тобто особа спочатку існує, а вже потім визначає свою суть і призначення через свободу

дій та вибір. Це дуже відрізняється від японського уявлення, де сенс більшою мірою визначається через інтеграцію у суспільство.

Камю, зі свого боку, вважав, що життя є абсурдним, і єдиним сенсом може бути повне прийняття цієї абсурдності. Пошук «ікіґай» в такому контексті може здатися суперечливим для екзистенціалізму, оскільки він заперечує наявність об'єктивного сенсу, натомість наголошуючи на постійному виборі і прийнятті безглуздості.

Гедонізм та евдемонізм. Гедоністичний підхід, поширений з античності (Епікур), передбачає, що сенс життя в отриманні задоволення. Однак, класичний гедонізм не є простим прагненням до миттєвої насолоди, а скоріше до стабільного стану душевного спокою та уникнення страждання (атараксії). Ікіґай, в цьому контексті, має певну схожість, оскільки обидві концепції включають прагнення до задоволення, але в ікіґай воно глибше пов'язане з суспільною користю.

Евдемонізм (Аристотель). За Аристотелем, щастя (евдемонія) досягається через реалізацію свого потенціалу і доброчесне життя. В такому підході теж є певна спорідненість з ікіґай, оскільки для досягнення свого ікіґай особа повинна розвинути свої здібності, знайти справу до душі і зробити внесок у світ. Проте, в японській моделі акцент сильніше зміщується на суспільну гармонію, тоді як в європейській – на розвиток особистих чеснот.

Камю, акцентує на ідеї свободи та вибору, згідно з якою кожна людина повинна створити сенс життя власноруч, не спираючись на зовнішні норми чи стандарти. За Сартром, сенс життя народжується через рішення і дії, які відображають особисті цінності та вибір.

Інший підхід, гедонізм, орієнтується на отримання задоволення і уникнення болю як основи сенсу існування. Епікур, представник класичного гедонізму, вважав, що сенс життя досягається через пошук задоволення, яке приносить довготривалий спокій і відсутність страждання.

Хоча ця філософія має багато відмінностей від ікіґай, обидві концепції прагнуть досягти певного рівня щастя чи задоволення.

Порівняння: значення особистої реалізації та соціальної гармонії. Японська культура, в якій існує ікіґай, наголошує на важливості колективного благополуччя. Індивід в Японії часто розглядається як частина суспільства, тому пошук сенсу життя через ікіґай нерозривно пов'язаний з суспільною користю. Європейська ж культура, особливо з часів Нового часу, акцентує на самовизначенні та індивідуальній самореалізації.

Ікіґай є більш соціоцентричним: наприклад, людина може відчувати свій ікіґай у виконанні обов'язків на роботі, яка приносить користь іншим, навіть якщо ця робота не є її пристрастю. В екзистенціалізмі, навпаки, це могло б розглядатися як компроміс з «іншими», відхід від істинної природи особистості.

Роль страждання у пошуку сенсу. Важливою відмінністю є ставлення до страждання. У японській культурі страждання і терпіння вважаються складовими частинами особистісного зростання, і прийняття їх часто розглядається як шлях до мудрості та внутрішнього миру. Європейська екзистенціалістська філософія також визнає страждання, але трактує його як щось, що особа має прийняти і подолати через індивідуальний вибір, а не через соціальну адаптацію.

Схожість та відмінності: самореалізація та щастя. Попри різні філософські контексти, ікіґай і західні підходи мають деякі спільні риси. Наприклад, обидві системи акцентують на особистій самореалізації як на важливому елементі сенсу життя. Ікіґай, однак, інтегрує самореалізацію з громадськими потребами, тоді як західні підходи переважно орієнтовані на автономію та незалежність індивіда. Це призводить до різних моделей самовдосконалення: якщо ікіґай закликає до гармонії з оточенням, то європейська філософія частіше спонукає до самовираження і критичного ставлення до традицій.

Іншою значною відмінністю є роль страждання. Екзистенціалісти, зокрема Камю, вбачають у стражданні невід'ємну частину життя, яку треба прийняти, щоб знайти автентичний сенс. Натомість у концепції ікіґай акцент робиться на позитивних аспектах буття, таких як задоволення і користь, що мінімізує роль страждання.

Вплив культурних цінностей на поняття сенсу життя. Різні підходи до сенсу життя в Японії та на Заході пояснюються також культурними відмінностями. Японська культура, вкорінена в принципах конфуціанства і буддизму, високо цінує соціальну гармонію і спокій. Ікіґай тому є продуктом культури, яка ставить суспільне благо вище індивідуальних бажань. Навпаки, європейська культура з акцентом на індивідуалізм, особливо з часів Просвітництва, підкреслює важливість особистої свободи та незалежності у пошуках сенсу.

Висновок. Отже, ікіґай та європейські підходи до сенсу життя мають як подібності, так і кардинальні відмінності. Ікіґай представляє гармонійну модель життя, в якій людина прагне бути корисною суспільству, зберігаючи баланс між власними бажаннями та потребами світу навколо. Європейська філософія, з іншого боку, підкреслює свободу і незалежний пошук сенсу, де роль індивідуальної волі та самовираження є центральною. Ці відмінності відображають культурні цінності обох регіонів та показують, як різні традиції можуть по-різному відповідати на питання про сенс життя.

ДЖЕРЕЛА

1. Аристотель. Нікомахова етика / пер. з давньогрец. О. Михальченко. – К.: Основи, 2002. – 304 с.

2. Воропаєв, С. В. Ікігай: японське мистецтво пошуку сенсу життя / С. В. Воропаєв. – Харків: Фоліо, 2019. – 215 с.

3. Камю, А. Міф про Сізіфа / пер. з франц. Л. Шкаровської. – Харків: Ранок, 2007. – 112 с.
4. Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо / пер. з франц. С. Нечипоренка. – К.: Основи, 2004. – 435 с.
5. Мацушима, Ю. Концепція «Ікіґай» та її значення для сучасної японської культури // Journal of Japanese Philosophy. – 2018. – № 3. – С. 24-39.
6. Nakamura, H. Exploring Ikigai in Japanese Society / H. Nakamura // Japanese Studies Quarterly. – 2017. – Vol. 45, No. 2. – P. 58-75.

ВПЛИВ КОНЦЕПЦІЇ НІЦШЕ ПРО НАДЛЮДИНУ НА СУЧАСНИЙ КІНЕМАТОГРАФ НА ПРИКЛАДІ ФІЛЬМІВ СЕРІЇ «ДЖОКЕР»

Дмитро Сищенко, студент навчально-наукового гуманітарного інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна
Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація: Стаття аналізує образ Джокера з кінофільму 2019 року крізь призму філософії Фрідріха Ніцше. Автор досліджує, як персонаж Джокера втілює ідею «надлюдини», водночас виявляючи відмінності між ними. Аналіз зосереджений на психологічному портреті Джокера, його соціальному контексті та впливі на сучасну культуру.

Персонажі із супергеройських фільмів часто асоціюються з ідеалом «надлюдини», що має надзвичайні здібності й бере відповідальність за долю світу. Проте образ Джокера у фільмі року кардинально відрізняється від цього шаблону, однак цей антигерой став своєрідною інтерпретацією концепції «надлюдини» Ніцше, одночасно викликаючи захват і суперечки. Джокер, безумовно, є складним і неоднозначним персонажем. Його психологічний портрет виходить далеко за межі простого злочинця. Він – ізгой, витвір суспільства, яке його відкинуло. Він – людина, що шукає сенсу в абсурдному світі.

Образ Джокера як унікального персонажа, що ілюструє концепцію «надлюдини» Ніцше, проте в доволі суперечливій формі. Основна ідея зводиться до того, що він виступає втіленням бажання порвати з традиційною мораллю і встановити нові принципи. Проте, його образ демонструє, наскільки це прагнення залишається неповним через особисті слабкості та вплив суспільних умов. Артур Флек, символізує боротьбу із соціальним відчуженням та несправедливістю. Схожість із ніцшеанською концепцією простежується у спробі подолати обмеження та створити нову

ідентичність. Але ці зусилля обриваються на шляху до мети. Джокер прагне уваги й домінування, використовуючи хаос як інструмент. Це підкреслює його амбіції, проте позбавляє його здатності стати провідником нових цінностей.

Концепція надлюдини відображається у діях Джокера. Флек відкидає усталені моральні принципи суспільства, стаючи символом хаосу та бунту, створюючи нову ідентичність, що перегукується з ідеєю Ніцше про подолання традиційних цінностей задля створення власних. Персонаж демонструє бажання домінувати через хаос, що є центральним аспектом «волі до влади» Ніцше. Однак його сила базується не на створенні, а на руйнуванні.

У Джокері божевілля стає джерелом креативності та трансформації, що резонує з думкою Ніцше про те, що вихід за межі нормального може бути джерелом геніальності. Джокер стає символом протесту для маргіналізованих груп, що прагнуть змін. Джокер діє імпульсивно і не може створити нові суспільні цінності. Його дії хаотичні і не ведуть до конструктивного результату. Його нездатність подолати власну людську слабкість, хворобливість і ресентимент роблять його радше уламком «надлюдини», ніж її повноцінним втіленням.

У продовженні фільму Джокер демонструє втрату своєї волі до влади через романтичну залежність, що підкреслює його деградацію як персонажа, який колись претендував на роль ідеалу свободи. Цей розвиток відображає його остаточний крах як можливого «надлюдини». Флек є відображенням трагічної спроби людини подолати людські обмеження і створити нові цінності – ця спроба залишається незавершеною. Його образ служить нагадуванням про важливість внутрішньої сили та автономії у досягненні ідеалу Ніцше

Чому ж Джокера можна вважати лише уламком надлюдини? Бо попри окремі риси надлюдини, Джокер залишається фігурою, зламаною обставинами. Його мотивації не переходять у конструктивну стадію, що відповідає «леву» в метафорі Ніцше, й ніколи не сягають «дитини» – творця нових істин. Трагічність Джокера полягає у його нездатності позбутися ресентименту – внутрішнього гніву, що живиться травмами минулого.

У продовженні історії герой зіштовхується з особистим занепадом. Перебування у тюрмі та романтична прив’язаність змушують його відмовитися від хаотичної волі до влади, яка раніше визначала його суть. Джокер, зламаний і виснажений, стає жертвою своїх почуттів і втрачає ту силу, яка колись приваблювала його послідовників.

Феномен Джокера привертає увагу до суперечностей сучасного суспільства. З одного боку, ми прагнемо харизматичних лідерів, які можуть вести до нового ладу. З іншого бачимо суспільство, яке не готове прийняти таких людей, й воно пригнічує будь-які спроби виходу за межі норм.

Джокер стає свідченням нашої амбівалентності: він одночасно лякає і притягує.

Хоча Джокер і не є повноцінною надлюдиною, він уособлює фрагменти цього ідеалу. Його трагедія показує, як суспільство формує і руйнує таких персонажів, залишаючи нас із питанням: чи справді ми готові до нових лідерів, які кинуть виклик традиційним цінностям? Джокер є не лише антигероєм, а й символом потреби суспільства у змінах – і його страху перед цими змінами.

Фільми, натхненні філософією Ніцше, часто досліджують питання сенсу існування, віри, божественності та сили людської волі. Однією з ключових тем таких історій є конфлікт із суспільством: персонажі, що втілюють ідею «надлюдини», часто вступають у протистояння з масами, обираючи шлях самостійного створення власних цінностей і слідування своїм переконанням, навіть якщо це призводить до ізоляції чи нерозуміння.

ДЖЕРЕЛА

1. Ґюнтер Абель: «Ніцше. Динаміка волі до влади та вічне повернення». 2-е видання. de Gruyter, Берлін. 1998 — 245 с.
2. Фрідріх НІцше. «По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього). Генеалогія моралі». Пер. Анатолій Онишко; Вступ Сільс-Марія; Ред. Петро Таращук.– Львів: Літопис, 2002 — 320 с
3. Едіт Дюсінг: «Спосіб мислення Ніцше. Теологія - дарвінізм - нігілізм». Фінк, Падерборн/Мюнхен 2006 — 439 с.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЦИФРОВОГО ДОСВІДУ: НОВІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО СПРИЙНЯТТЯ

Євген Гозун, студент навчально-наукового інституту автоматики і електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У статті досліджується феноменологія цифрового досвіду як нового модусу людського буття в сучасному світі. Аналізуються трансформації перцептивних процесів під впливом цифрових технологій, особливості формування віртуальної тілесності та зміни в структурі життєвого світу людини. Розглядаються феноменологічні аспекти цифрової присутності та її вплив на конструювання суб'єктивного досвіду.

Стрімкий розвиток цифрових технологій радикально змінює способи людського сприйняття та переживання реальності. Виникає новий тип досвіду, який потребує філософського осмислення в рамках

феноменологічного підходу. Особливої актуальності набуває дослідження трансформацій безпосереднього людського досвіду в умовах тотальної цифровізації життєвого світу. Сучасна людина все частіше стикається з необхідністю осмислення свого існування на перетині фізичного та віртуального просторів, що створює унікальні феноменологічні ситуації та потребує нових теоретичних підходів до їх аналізу.

Феноменологічний аналіз цифрового досвіду спирається на фундаментальні концепції класичної феноменології, зокрема роботи М. Мерло-Понті, але потребує їх суттєвого переосмислення в контексті сучасних технологічних реалій. Базовим теоретичним підґрунтям виступає розуміння досвіду як безпосереднього переживання реальності, що конституюється в актах свідомості. Однак у цифровому середовищі ці акти набувають специфічного характеру, породжуючи нові форми сприйняття та взаємодії зі світом. Феноменологічна традиція, що завжди приділяла особливу увагу структурам безпосереднього досвіду, надає потужний методологічний інструментарій для аналізу цих трансформацій.

Одним із ключових аспектів цифрового досвіду є трансформація тілесності. У віртуальному просторі фізичне тіло отримує нові форми репрезентації та розширення. Феномен «розширеної тілесності» проявляється у здатності людини відчувати та діяти через цифрові інтерфейси, аватари та віртуальні проекції. При цьому тілесний досвід не просто дублюється у віртуальному просторі, а набуває принципово нових якостей та можливостей. Як зазначав М. Мерло-Понті, тіло є нашим первинним інструментом буття-у-світі, і в контексті цифрового досвіду ця теза набуває нового звучання. Віртуальна тілесність стає не просто додатком до фізичної, а формує новий інтегральний досвід, де межі між «реальним» та «віртуальним» тілом стають все більш розмитими.

Особлива темпоральна структура цифрового досвіду характеризується складним переплетенням різних часових модусів. Традиційне феноменологічне розуміння часової свідомості, розроблене М. Мерло-Понті, доповнюється концепцією «цифрової одночасності», коли різні часові пласти можуть актуалізуватися водночас. Виникає специфічний досвід часу, що не вкладається в класичні схеми лінійної темпоральності. У цифровому просторі минуле, теперішнє і майбутнє можуть співіснувати в єдиному моменті переживання, створюючи складну темпоральну тканину досвіду.

Цифровий простір породжує також принципово нові форми соціальної взаємодії та спільного досвіду. Феноменологія цифрової інтерсуб'єктивності включає аналіз віртуальних спільнот, онлайн-комунікації та цифрових соціальних практик. Особливого значення набуває дослідження того, як формується відчуття присутності іншого в цифровому середовищі та які нові форми емпатії та розуміння при цьому виникають. Життєвий світ сучасної людини невіддільний від цифрового виміру

соціальних взаємодій, що створює новий тип інтерсуб'єктивної реальності, яка потребує феноменологічного осмислення.

Цифровий досвід суттєво модифікує структури сприйняття. Виникають нові перцептивні паттерни, пов'язані з взаємодією з цифровими інтерфейсами та віртуальними об'єктами. Змінюється сама природа чуттєвого досвіду, коли фізичні відчуття доповнюються цифровими стимулами та віртуальними сенсорними даними. Особливої уваги заслуговує феномен «цифрової уваги», який характеризується здатністю свідомості одночасно охоплювати множинні потоки інформації та переключатися між різними модальностями цифрового досвіду.

Феноменологія цифрового простору виявляє принципово нові форми просторового досвіду. Віртуальний простір не просто імітує фізичний, а створює особливу топологію, що характеризується власними законами та можливостями. Формується гібридний просторовий досвід, де фізичне та віртуальне переплітаються, створюючи складну структуру просторових відношень. Це призводить до виникнення нового типу просторової орієнтації та навігації, де традиційні просторові категорії доповнюються цифровими вимірами.

Важливим аспектом цифрового досвіду є також трансформація процесів пам'яті та спогадів. Цифрові технології створюють нові форми збереження та актуалізації особистого досвіду, що впливає на структуру автобіографічної пам'яті та формування особистісної ідентичності. Виникає феномен «цифрової пам'яті», де особисті спогади переплітаються з цифровими артефактами, створюючи складну мережу значень та асоціацій.

Цифровий досвід також суттєво впливає на емоційну сферу людини. Виникають нові форми афективності, пов'язані з віртуальною присутністю та цифровою взаємодією. Емоційні переживання в цифровому просторі можуть набувати особливої інтенсивності та якості, формуючи новий тип емоційного досвіду, що потребує окремого феноменологічного дослідження.

Особливу роль у формуванні цифрового досвіду відіграють процеси віртуальної ідентифікації та самопрезентації. У цифровому просторі людина отримує можливість конструювати множинні ідентичності, експериментувати з різними формами самовираження. Це створює складну діалектику автентичності та перформативності, де межі між «справжнім» та «віртуальним» я стають все більш умовними.

Феноменологічне дослідження цифрового досвіду розкриває фундаментальні зміни в структурах людського сприйняття та переживання реальності. Формується новий тип суб'єктивності, що характеризується гібридною тілесністю, зміненою темпоральністю та новими формами інтерсуб'єктивності. Це вимагає подальшого розвитку феноменологічної методології для адекватного опису та розуміння цифрового модусу людського буття. Перспективи подальших досліджень пов'язані з більш

детальним аналізом окремих аспектів цифрового досвіду та розробкою нових концептуальних інструментів для його осмислення.

ДЖЕРЕЛА

1. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. Київ: Український Центр духовної культури, 2001. 552 с.
2. Доброносова Ю. Д. Медіадосвід і кіберсоціалізація: реактуалізація зв'язку у феноменологічній перспективі. 2020. 4 с.
3. Hansen M. B. N. Bodies in Code: Interfaces with Digital Media. New York: Routledge, 2006. 340 p.

ЕПОХА ДИКТАТУРИ ТОЛЕРАНТНОСТІ У СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Ю. Баришник, студент навчально-наукового інституту автоматики і електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна.
Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У статті розглядається проблема трансформації толерантності від норм етичності до примусового нав'язування моделі поведінки. Характерні засоби і методи толерантності радикалізуються і набувають рис диктатури. Основним завданням сучасного суспільства визначається пошук балансу між терпимістю і свободою слова і думки.

Ухвалення ЮНЕСКО в середині 90х років ХХ сторіччя декларації принципів терпимості було черговою сходинкою і результатом закономірного переходу розвиненого суспільства до нової віхи соціально-культурних відносин. Періоду, де толерантність на рівні з демократією стала уособленням у сучасному суспільстві головних цінностей – забезпечення рівності.

Розуміння толерантності у кінці ХХ сторіччя, яка визначалась як терпимість до чужих поглядів, етнічних і культурних особливостей, способу життя і мислення, зазнало докорінних змін у наш час і набуло радикальних рис. Впродовж цього періоду ми спостерігаємо тенденцію від добровільного прийняття до примусового нав'язування ідей толерантності і, як наслідок, репресування і цензури за відмову від новітніх встановлених загальноприйнятих норм. Засоби та інструменти толерантності, які мали слугувати для гармонійної побудови сучасного світу набувають ознак характерних для диктатури.

Загальне бажання толерантності наразі вступає у конфлікт з правом індивідуума або групи на вільне вираження власних думок і поглядів. Людина боїться висловлювати свою думку аби не бути звинуваченою у дискримінації чи ненависті. Це створює атмосферу страху та цензури, що фактично не продиктована ні етичними, ні юридичними нормами.

Карл Поппер визначив цей парадокс з нав'язування необмеженої терпимості, яке неодмінно в результаті призводить до нетерпимості. Пояснити парадоксальне явище можна самою властивістю соціуму, як повноцінної органічної структури, що намагається розмежовувати прийняті і неприйняті точки зору та викорінювати останні. З особливою інтенсивністю це проявляється, якщо розмежування фіксується не лише в етичному, а й в юридичному полі на рівні держави і міжнародного права.

У сучасному світі, де кордони розвинутих країн стерті, а далекі відстані вже не є проблемою для подорожей, глобалізація та поширення постмодерністських парадигм зробили толерантність необхідним засобом збереження соціальної стабільності у вирі етнічної, релігійної та культурної різноманітності суспільства. Толерантність як і будь-яке ідеологічне явище використовує наявні методи для поширення свого впливу. Передумовою диктаторського характеру толерантності також можна визначити і підігрівання радикальних настроїв щодо нетолерантності до нетолерантності певними недобросовісними лівими і лівоцентристськими партіями та громадськими об'єднаннями. Зрозуміло що це намагання збільшення електорату, фінансування, значущості, тощо.

Не слід ігнорувати і таку причину як відсутність соціальної відповідальності у індивідуумів та груп, визначених ідеологією толерантності як соціально-культурні меншини, або як менш захищені чи зазнаючі утисків. Відбувається спекулювання поняттям «утиснення прав і свобод» для отримання додаткових благ. На більш глобальному рівні це можливість нецільового використання організаціями грантових коштів і фінансування, що спирається на кругообіг створення соціальних проблем і їх героїчного вирішення. Безглуздість фінансування паразитних організацій, що зосереджені на псевдонаукових теоріях і дослідженнях чудово проілюстровано нещодавніми постановами уряду США зі зменшення фінансування грантів. Виявилось, що левова частина представників організацій зайнятих у проведенні чи висвітлювання досліджень певних соціокультурних явищ є прихильниками не ідеї, а фінансування.

Основним і найбільш ганебним наслідком явища диктатури толерантності є поступове загострення суспільних конфліктів і наростання протиріч між соціокультурними групами, радикалізацією їх настроїв. Песимістичним прогнозом є розчарування суспільства у демократичних цінностях, через гіперболізацію і доведення до абсурду прав

самовираження і вимог поваги до власної персони, і перехід влади у країнах до представників авторитарних неетичних ідеологій.

Але сьогодні це страх людей, компаній і організацій бути ізольованими від суспільства та бойкотованими. Ймовірність втрати іміджу і репутації за образливі висловлювання або дії, що з суб'єктивного погляду окремих груп суспільства визначені неприйнятними, стали засобом соціального тиску. Дані явища супроводжується і підсилюються суспільним резонансом. Має місце і доведення до абсурду, коли певні ідеї чи висловлювання стають табуйованими, хоч мають наукове обґрунтування і аргументацію, але не вкладаються в концепції сучасної толерантності. Це спричиняє утиски свободи думки і переконань.

Висновок. Примусове, безвекторне нав'язування принципів толерантності і терпимості як соціокультурних норм може спричинити діаметрально протилежний ефект і призвести до радикалізації настроїв суспільства і поширення неетичних та негуманних ідеологій. Необхідно шукати баланс між повагою до кожного представника соціуму і збереженням свободи думки, слова і їх вираження.

Потреба сучасного світу не у толерантності, а суспільному діалозі на основі науковості та етичності, доречно вираженого у декларації прав людини, що проголошує людей, як «наділених розумом та совістю, і повинних діяти у відношенні один одного у дусі братерства».

ДЖЕРЕЛА

1. Загальна декларація прав людини: Резолюція 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10.12.1948р. Офіційний переклад / Верховна Рада України.
2. Уолцер М. Про толерантність. Пер. з англ. М. Лупішко. Харків: Видавнича група «РА-Каравела», 2003. 148 с.
3. Karl Popper. The open society and its enemies. Oxfordshire: Taylor & Francis: 2002. 920p.

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ

А. Шинкаренко, студент Машинобудівного навчально-наукового інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова м. Миколаїв, Україна
Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У статті розглядаються основні етичні проблеми науки, включаючи питання відповідальності науковців, етики досліджень на людях і тваринах, проблеми відкритого доступу до знань та соціальної

відповідальності науки. Аналізуються випадки зловживань у науковій сфері та пропонуються можливі шляхи їхнього вирішення. Окрему увагу приділено впливу технологічного прогресу на суспільство та необхідності розробки міжнародних етичних стандартів.

1. Вступ.

Наука відіграє ключову роль у розвитку суспільства, але водночас породжує складні етичні дилеми. Наукові дослідження можуть сприяти як прогресу, так і негативним наслідкам для людини та довкілля. Основні питання, що постають у сфері етики науки: межі допустимого в експериментах, відповідальність учених за наслідки відкриттів та моральні аспекти використання технологій.

Етичні проблеми науки торкаються не лише окремих досліджень, а й загальних тенденцій у сфері наукової діяльності. Особливої уваги потребують питання контролю за впливом науки на суспільство, проблеми справедливого розподілу наукових досягнень і боротьби з науковими зловживаннями. Сучасний науковий світ стикається з викликами, пов'язаними з комерціалізацією знань, впливом корпоративних інтересів на незалежність дослідників і питаннями відкритого доступу до наукових даних.

2. Основні етичні проблеми науки

2.1. Етика наукових досліджень

Проблема фальсифікації даних та плагіату (Merton, 1942). Наукова спільнота розробляє різні механізми запобігання таким явищам, зокрема через ретельне рецензування публікацій.

Використання недобросовісних методів для отримання фінансування досліджень (Resnik, 1998). Фінансові гранти часто визначають напрямки досліджень, що може спричинити зловживання або викривлення результатів.

Маніпуляція статистикою та даними в наукових публікаціях (Ioannidis, 2005). У деяких випадках науковці підганяють результати під бажані висновки, що ставить під сумнів достовірність досліджень.

Доступність даних та проблема відкритої науки. Закритий доступ до результатів досліджень може гальмувати науковий прогрес і сприяти монополізації знань.

2.2. Дослідження на людях і тваринах

Проблема інформованої згоди у медичних експериментах (Beecher, 1966). Історія медицини знає випадки, коли пацієнтів використовували у дослідах без їхньої згоди, що призвело до посилення регуляцій у цій сфері.

Етичність експериментів на тваринах та альтернативні методи досліджень (Singer, 1975). Підходи до цієї проблеми включають розвиток комп'ютерного моделювання та використання клітинних культур замість живих істот.

Вплив наукових розробок у сфері генної інженерії та біоетики (Habermas, 2003). Генно-редагування людей викликає занепокоєння щодо можливих соціальних наслідків і нерівності між генетично модифікованими та звичайними людьми.

Етичні проблеми штучного інтелекту та автономних систем. Розвиток технологій машинного навчання ставить питання про відповідальність за дії алгоритмів і ризики для приватності людини.

2.3. Соціальна відповідальність науки

Проблема подвійного використання технологій: ядерна енергетика, штучний інтелект, біотехнології (Jonas, 1979). Наукові відкриття можуть бути використані як для блага, так і для руйнування, що вимагає регулювання на міжнародному рівні.

Вплив наукових відкриттів на глобальні загрози, такі як зміни клімату та екологічні катастрофи (Carson, 1962). Екологічна відповідальність науки стає все більш актуальною в умовах кліматичних змін.

Відповідальність учених перед суспільством за свої відкриття (Popper, 1959). Вчені повинні не лише створювати нові технології, а й замислюватися над наслідками їхнього впровадження.

Політизація науки та тиск з боку держави й корпорацій. Відсутність незалежності наукових установ може призвести до викривлення результатів досліджень та зловживань у сфері інновацій.

3. Можливі шляхи вирішення етичних проблем науки

Розробка міжнародних етичних стандартів та регламентів (UNESCO, 2005). Зокрема, прийняття норм біоетики та правил відкритого доступу до наукових досліджень.

Посилення контролю за науковими дослідженнями на рівні держав та академічних установ. Етичні комітети можуть відігравати важливу роль у цьому процесі.

Стимулювання відкритої науки, публікації результатів досліджень у відкритому доступі (Merton, 1973). Прозорість наукових даних сприяє кращій перевірці результатів та запобігає шахрайству.

Впровадження міждисциплінарного підходу до оцінки етичних наслідків наукових відкриттів. Науковці, філософи, юристи та представники громадськості повинні спільно аналізувати потенційні ризики.

Освітні програми з етики науки для молодих дослідників. Навчальні заклади мають запроваджувати курси з відповідального проведення досліджень та критичного мислення.

4. Висновки

Етичні проблеми науки потребують постійного осмислення та регулювання, оскільки науковий прогрес невід'ємний від моральних наслідків його застосування. Співпраця вчених, етичних комітетів і суспільства має стати основою для відповідального розвитку науки.

Технологічний прогрес неможливий без урахування соціальної відповідальності, а тому наукова діяльність повинна базуватися не лише на інноваціях, а й на моральних принципах. Лише інтеграція етичних норм у наукову практику дозволить забезпечити справедливий та безпечний розвиток людства.

ДЖЕРЕЛА

1. Beecher H. K. Ethics and Clinical Research : New England Journal of Medicine. 1966. Vol. 274, № 24. P. 1354–1360.
2. Carson R. Silent Spring. Boston: Houghton Mifflin, 1962. 368 p.
3. Habermas J. The Future of Human Nature. Cambridge: Polity, 2003. 128 p.
4. Ioannidis J. P. A. Why Most Published Research Findings Are False : PLoS Medicine. 2005. Vol. 2, № 8. e124.
5. Jonas H. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 255 p.
6. Merton R. K. Science and Technology in a Democratic Order : Journal of Legal and Political Sociology. 1942. Vol. 1. P. 115–126.
7. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson, 1959. 480 p.
8. Resnik D. B. The Ethics of Science: An Introduction. London: Routledge, 1998. 233 p.
9. Singer P. Animal Liberation. New York: HarperCollins, 1975. 324 p.
10. Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. UNESCO, 2005. 20 p.

CURRENT ISSUES OF HISTORICAL SCIENCE IN MODERN DIMENSIONS: THE CASE OF INTELLECTUAL PROPERTY

Kondratieva A.A., student of Shipbuilding Educational and Research Institute Admiral Makarov National University of Shipbuilding Mykolaiv, Ukraine

Karpechenko A.A., Candidate of Technical Sciences, Associate Professor Admiral Makarov National University of Shipbuilding Mykolaiv, Ukraine

Abstract. The article explores current issues of historical science in the context of contemporary interpretations of intellectual property. It examines the historical evolution of copyright and patent law concepts, emphasizing their influence on social, economic, and cultural transformations. Intellectual property is shown to be a crucial factor in modern societal development, while its historical origins provide insights into contemporary legal and socio-cultural challenges. Through a comparative-historical approach, the study illustrates how the

perception of intellectual property evolved across different historical periods, contributing to the establishment of today's systems of copyright and patent protection. Modern debates on limiting or expanding intellectual property boundaries, intensified by digitalization and globalization, underscore the significance of historical approaches in addressing legal challenges in science, culture, and education. The article identifies prospective areas for further historical research that can inform effective intellectual property policies.

The objective is to study historical aspects of the formation and transformation of intellectual property as a legal and socio-cultural phenomenon to develop contemporary approaches to its regulation.

Main Body. Intellectual property, as a phenomenon, has been historically shaped through social and economic transformations. Ancient civilizations already demonstrated early attempts to protect creative achievements. However, systematic legal protection for authors and inventors began to form much later. Medieval privileges granted by European monarchies marked the initial recognition of exclusive rights to creative and inventive works.

A crucial turning point was the enactment of the Statute of Anne in 1710 in Great Britain. For the first time, this law recognized copyright as a legal concept and established clear boundaries for its protection, including the duration of copyright terms [1]. The Statute’s influence extended across Europe and the world, laying the foundations for modern international conventions.

The Berne Convention of 1886 represented a significant milestone in intellectual property history by setting international standards for copyright protection. Similarly, the Paris Convention of 1883 played an instrumental role in standardizing patent protection globally, thereby stimulating worldwide innovation [2].

The Industrial Revolution of the 19th century brought extensive industrial growth, making patent law an integral aspect of national economic policies. Historical examples of patent disputes and court cases from this period reveal the critical importance of legal regulations for innovation-driven economies. These developments also promoted international cooperation and further improvement of intellectual property legislation [3].

The 20th century introduced new challenges due to advancements in digital technologies and the internet. The unrestricted dissemination of digital content raised critical questions about the limits of copyright and the right to information. Boyle's research [4] highlights how digitalization intensified the conflict between intellectual property protection and public access to knowledge. This scenario triggered intense academic and public debates concerning the balance of interests involved.

Currently, in addition to globalization trends, the advancement of artificial intelligence (AI) significantly impacts creative product development. Issues of authorship and accountability for AI-generated outputs present pressing challenges. These emerging issues necessitate a reassessment of traditional

copyright and patent concepts, encouraging novel legal approaches to regulate AI-generated intellectual outputs.

Conclusion. Analyzing historical developments in the conception and transformation of intellectual property enables a deeper understanding of contemporary challenges and assists in developing effective legal strategies for regulation. Incorporating historical experiences can create balanced policies that accommodate both the rights of authors and inventors and broader societal interests related to knowledge access and cultural values.

REFERENCES

1. Lemley, M. A. (2019). Intellectual Property in Historical Perspective. Journal of Legal Studies, 48(2), 235–260.
2. Ginsburg, J. C. (2020). Patents and Progress: The Historical Role of Intellectual Property. Cambridge University Press.
3. Hesse, C. (2021). The Rise of Intellectual Property, 700 B.C.–A.D. 2000: An Idea in the Balance. Daedalus, 150(3), 35–47.
4. Boyle, J. (2022). Cultural Environmentalism and Beyond. Yale Law Journal, 131(5), 1097–1140.

УКРАЇНСЬКІ ПОШТОВІ МАРКИ ЯК УНІКАЛЬНИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ ІНСТРУМЕНТ

Даніїл Білий, студент Факультету природничо-географічної освіти та екології Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, м. Київ, Україна

Олена Лобанчук, кандидат педагогічних наук, доцент Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, м. Київ, Україна

У статті розглянуто та проаналізовані поштові марки України на предмет семіотичного значення.

Семіотика — термін полісемічний, який може вживатися на позначення сукупності синтаксичних, семантичних, прагматичних якостей знака. Тому ми можемо сказати, що семіотичний напрям мистецтва це галузь.

Художні твори комунікують за допомогою знаків та символів. Це перетин: лінгвістики, філософії та культурології, дозволяє нам зрозуміти глибокий зміст візуальних образів та їх вплив на суспільство [1].

Поштові марки — це унікальний приклад застосування семіотики. Ці мініатюрні витвори мистецтва служать не тільки для оплати поштових послуг, але і є важливими культурними артефактами, що відображають цінності, ідеї та історичні події, які важливі для суспільства. Вони слугують

своєрідним «візуальним текстом», який потребує інтерпретації, щоб зрозуміти прихований сенс, вкладений в кожну деталь [2].

Якщо ми розглянемо українську марку, як об’єкт дослідження — то побачимо закономірність у структурі а саме: історичні події, видатних особистостей, національну ідентичність. Колірна гамма передає культурні та символічні аспекти семіотики. Історичний аспект та семіотичний аналіз на прикладі (рис.1).

Контекст створення: Випущена на основі відомої події на острові Зміїний у 2022 році. Зображує українського прикордонника, який символізує мужність і рішучість.

Семіотичний аналіз: Фраза на марці стала символом спротиву та національної гордості. Силует корабля та фігура солдата символізують протистояння агресору. Створює емоційний зв’язок і нагадує про важливі події для всієї нації. З колірної символіки використання національних кольорів: синій і жовтий часто символізують мирне небо і золоті поля. Що висвітлює силу духу та бажання відстоювати свою свободу та незалежність [3].

Рис.1

Висновок: Українські поштові марки є унікальним комунікативним інструментом, який поєднує, як мистецтво, так і культуру . Вони виконують не лише практичну, й символічну функцію, представляючи світові національні цінності, історію та героїзм. Через аналіз марок семіотичним способом можна виявити глибокі значення, закладені в їхніх зображеннях і символах, що робить їх важливим елементом культурної спадщини. Особливо в періоди викликів, українські марки перетворюються на медіа-інструмент, який несе світу меседжі про спротив, єдність і прагнення до свободи. Таким чином, дослідження поштових марок відкриває нові горизонти для розуміння національної ідентичності та її культурного відображення.

ДЖЕРЕЛА

1. Погребняк І.В. Семіотична традиція: генеза і тенденції розвитку// Науковий вісник гуманітарного університету. 2017. № 26. С. 56–58.

2. Сидельникова Л.В. Значення семіотики в системі сучасник наук: Науковий вісник Чернівецького університету 2010. 43-47 с.

3. Сосюр Ф. Курс загальної лінгвістики / Ф. де Сосюр; [пер. з фр. А. Корнійчук, К. Тищенко]. К.: Основи, 1998. 324с

4. Encyclopedic dictionary of semiotics / gen. ed. T. Sebeok. - In 3 vol. - Vol. 1: A-M. - Vol. 2: N-Z. - Vol. 3: Bibliography. – Berlin : Mouton De Gruyter, 1986. – P. 592-593, 452.

ЗНАЧЕННЯ НУМІЗМАТИКИ ДЛЯ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОУСВІДОМЛЕННЯ

Олександр Малишок, студент Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, м. Київ, Україна
Олена Лобанчук, кандидат педагогічних наук, доцент Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, м. Київ, Україна

Семіотика нумізматики є важливим науковим напрямом, що вивчає символи, знаки і їх значення у сфері грошового обігу. Гроші, як соціокультурний феномен, є не лише економічним інструментом, але й потужним засобом передачі культурних, історичних і національних символів. Символи та образи, зображені на монетах і банкнотах, несуть у собі багатошарове значення, відображаючи політичні та культурні процеси в країні.

В Україні нумізматика як складова національної культури є важливим джерелом для розуміння історії, ідентичності та традицій. Ця доповідь присвячена вивченню семіотичних аспектів української нумізматики, зокрема символів, які використовувалися на монетах в історичному контексті, та їх відображенням у сучасній грошовій системі України.

Історія української нумізматики розпочинається ще за часів Київської Русі, коли перші монети почали карбуватися у вигляді срібників і златників. На них зображалися тризуби як герб князя Володимира Великого, що став важливим національним символом України. Цей період започаткував традицію використання грошових знаків як носіїв ідентичності.

Під час подальшої історії України грошові знаки відображали політичні зміни. У добу Козацької держави з'являються монети, на яких зображені козацькі символи, що підкреслюють боротьбу за свободу і незалежність. У XIX столітті, коли Україна перебувала під владою імперій, власної валюти вона не мала. Проте символіка грошей українських державних утворень, що існували на початку XX століття (Українська Народна Республіка, Гетьманат), продовжила відродження національної ідентичності.

Значний етап символічної нумізматики розпочався з проголошенням незалежності України у 1991 році. Введення національної валюти – гривні – відкрило нову сторінку в історії грошової системи. З того часу на українських монетах і банкнотах з'явилися образи видатних діячів, важливі історичні події та культурні символи, що втілюють національні цінності.

Перші монети незалежної України були випущені 1992 року. Вони стали частиною нової національної валюти – гривні, яка замінила купонокарбованці. Монетний двір НБУ створив їх із недорогоцінних металів, забезпечивши стабільний грошовий обіг.

У 1995 році НБУ почав виготовляти пам'ятні та ювілейні монети, що присвячувалися історичним подіям, культурним діячам і національним символам. Перша серія пам'ятних монет вийшла 1996 року, присвячена 5-річчю незалежності України.

З роками технології виробництва удосконалювалися. З 2000-х років почали випускати монети із золота та срібла, створюючи серії, які здобули популярність серед колекціонерів і інвесторів. Також були представлені інвестиційні монети, що використовувалися як засіб заощаджень. Тематика пам'ятних монет охоплює широкий спектр: від історичних подій, таких як Конституція України, до природних символів, зокрема флори та фауни.

Розглянемо сучасні приклади монет, присвячені літературі та мистецтву. Монета «Пльонтанізм Івана Марчука» присвячена одному з найвідоміших і самобутніх українських художників, Івану Марчуку, який створив унікальний стиль під назвою «пльонтанізм». Цей стиль, який сам Марчук називає результатом «плетива думок», полягає у створенні складних багатошарових композицій, де лінії переплітаються у витончену текстуру, створюючи ефект руху та глибини. Така техніка робить кожну роботу Марчука унікальною, надаючи їй майже магічного вигляду, який зачаровує глядача та вимагає ретельного розгляду деталей.

На монеті НБУ зображено один із найбільш знакових мотивів творчості Марчука – абстрактний, але водночас виразний образ, що передає безкінечність і багатогранність українського духу. На реверсі монети можна побачити впізнавані переплетені лінії у стилі плентанізму, що символізують художню концепцію митця. Цей твір демонструє філософію Івана Марчука про зв’язок людини з природою і її відображення в мистецтві. Монета стала визнанням його внеску в українське та світове мистецтво, а також способом увіковічнити один із найунікальніших художніх стилів.

Монета «Українська мова» є важливим символом вшанування української мови як основи національної ідентичності та культури. Вона увіковічує значення української мови як носія традицій, культури та історії, а також підкреслює її роль у формуванні національної свідомості. Монета відображає унікальність української мови, яка протягом багатьох століть була важливим елементом спротиву та збереження ідентичності.

На лицьовому боці монети можна побачити алегоричний образ, який поєднує елементи українського фольклору та мовної символіки, що підкреслює зв'язок мови з народною культурою. Реверс монети містить стилізований напис, що відсилає до лінгвістичних особливостей української мови, які роблять її самобутньою. Наприклад, представлення характерних літер та слів, які відображають багатство і різноманітність лексики. Ця

монета має глибоке символічне значення, оскільки вона відображає боротьбу за збереження і розвиток мови в умовах історичних випробувань. Випуск цієї монети НБУ є частиною національної програми збереження та підтримки української мови, як символу незалежності та самобутності України.

Монета «Червона калина» віддає шану одному з найпотужніших символів української культури — червоній калині. Калина здавна асоціюється з красою, стійкістю і життєздатністю українського народу, символізуючи національну ідентичність та спадщину. Її яскраво-червоні ягоди стали важливим елементом народної творчості, згадуються у численних піснях, віршах і народних легендах, і залишаються одним із найвпізнаваніших символів України.

На монеті НБУ зображена гілка калини з яскраво-червоними ягодами на тлі, що нагадує традиційний український орнамент. Цей дизайн символізує єдність народу та його зв'язок із землею предків. Реверс монети прикрашає стилізований напис «Ой у лузі червона калина», що є відсилкою до однієї з найвідоміших патріотичних пісень, яка стала символом боротьби за незалежність України. Монета «Червона калина» стала шаною не тільки природному символу, але й відображенням любові до Батьківщини та її історії, що живе у серцях українців.

Монета «Королева мати Ольга Косач» присвячена визначній постаті української культури — Ользі Косач, матері видатної української поетеси Лесі Українки. Ольга Косач, також відома як Олена Пчілка, була відомою українською письменницею, перекладачкою, фольклористкою та активною громадською діячкою. Її діяльність і виховання дітей, зокрема Лесі Українки, значно вплинули на українську літературу та культурний розвиток. Ольга Косач сприяла збереженню українських традицій, культури та мови в часи, коли українська культура зазнавала утисків.

На монеті зображено портрет Ольги Косач, що передає її мудрість, гідність і силу як матері і культурного діяча. На реверсі можна побачити книжки, які символізують її літературну діяльність і спадок, залишений для нащадків. Оформлення монети доповнене традиційним орнаментом, що відображає любов Ольги Косач до української культури і її внесок у збереження національної спадщини.

Ця монета є символом не лише поваги до однієї з визначних постатей в історії України, але й визнання ролі жінок у культурному відродженні та вихованні нового покоління, яке має розуміти і цінувати свою національну ідентичність.

Національний банк України також випустив серію пам’ятних монет, присвячених містам-героям, які зазнали значних руйнувань та героїчно протистояли російській агресії під час повномасштабного вторгнення. Ця серія монет вшановує міста, жителі яких продемонстрували стійкість, мужність і самовідданість.

Кожна з монет передає семантичне значення боротьби, опору та національної єдності, зокрема в таких містах-героях, як Харків, Київщина, Маріуполь та Херсон.

Серія «Місто-герой» є не просто частиною грошового обігу, а й культурним нагадуванням про жертовність і героїзм українських громад. Кожна монета, присвячена окремому місту, підкреслює його унікальність і відданість у боротьбі за свободу. Зображення гербів міст, поряд зі стилізованими зруйнованими будівлями та іншими символами, не лише фіксують трагічні події, але й створюють сильний візуальний образ опору та національної єдності. Ця серія монет несе велике семантичне значення для українців та світової спільноти, відображаючи боротьбу за свободу та пам'ять про героїчні сторінки сучасної історії України. Сучасні колекційні монети Національного банку України (НБУ) викликають інтерес як серед нумізматів, так і у широкого кола колекціонерів, але разом із цим мають низку проблем, які обговорюються в спільноті нумізматів.

Символіка української нумізматики є важливим елементом культурної та національної ідентичності. Вона виступає як своєрідна «мова», що передає цінності, традиції та історичний досвід народу. Нумізматика не лише фіксує економічні аспекти держави, а й відображає її духовну спадщину. Розглядаючи монети як символи, можна глибше зрозуміти цінності та прагнення нації на різних етапах її розвитку. Українська нумізматика є важливим компонентом у збереженні та передачі історичної пам’яті. Вона продовжує розвиватися, адаптуючись до сучасних реалій, і слугує важливим інструментом для відображення національних досягнень та культурних пріоритетів.

ДЖЕРЕЛА

1. Портал Banker.ua. https://banker.ua/
2. «Як називається наука, що вивчає монети?». https://gosta.media/nauka-ta-osvita/iak-nazyvaietsia-nauka-shcho-vyvchaie-monety/
3. «Сміливість бути. UA»: НБУ випустив до Дня Незалежності нову монету. Мінфін https://minfin.com.ua/ua/2023/08/24/111321590/
4. Сторінка пам'ятних монет, деталі про випуски монет, їх тематику та технічні характеристики – офіційний сайт НБУ. https://coins.bank.gov.ua/

ФІЛОСОФСЬКІ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Кирилюк Ю.В., студент Навчально-наукового гуманітарного інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У статті аналізуються філософські та культурологічні проблеми сучасного суспільства, зокрема виклики, які виникають на тлі глобалізації, технологічних інновацій та екологічної кризи. Окрему увагу приділено питанням збереження культурної ідентичності в умовах глобальної інтеграції та уніфікації цінностей, а також етичним проблемам, пов'язаним з використанням новітніх технологій, таких як штучний інтелект і генетичні модифікації. Визначено кризу цінностей, яка супроводжує прагнення до матеріального успіху та індивідуальної свободи, що ставить під загрозу моральні принципи та соціальну справедливість. Також розглядається проблема соціальної нерівності та необхідність розвитку нових моделей соціальної справедливості. У статті також порушується питання про необхідність переосмислення відносин між людиною та природою в умовах екологічної кризи, що змушує людство шукати нові шляхи гармонійного співіснування з навколишнім світом.

Сучасне суспільство перебуває у стані глибоких трансформацій, які охоплюють усі аспекти людського життя: від технологічних інновацій до змін у соціальних структурах та міжкультурних взаємодіях. Ці процеси супроводжуються виникненням нових форм комунікації, переосмисленням ролі людини в цифровому світі та посиленням глобальних взаємозалежностей. Паралельно з цим спостерігається наростання напруги між традиційними цінностями та сучасними викликами, що вимагає комплексного філософського осмислення. Глобалізація змінює традиційні уявлення про національні ідентичності, інтегруючи культури, але водночас ставлячи під загрозу їхню унікальність. Цей процес супроводжується уніфікацією цінностей, стилів життя та способів мислення, що викликає питання про те, як зберегти культурну спадщину, не відкидаючи переваг глобальної взаємодії. Втрата культурної унікальності може стати причиною знецінення історичних традицій і відчуження людей від власних коренів, що, у свою чергу, посилює кризу ідентичності.

Технологічний прогрес ставить нові етичні питання, які стосуються меж використання штучного інтелекту, генетичних модифікацій і цифрових технологій. Розробка штучного інтелекту викликає дискусії щодо природи свідомості, моральної відповідальності розробників і впливу автоматизації на зайнятість. Людство стикається з дилемою: як використовувати технології для блага, уникаючи при цьому їх потенційної шкоди для суспільства. Також виникає проблема контролю за використанням технологій, які можуть бути застосовані для маніпуляцій, порушення приватності та інших форм експлуатації.

Криза цінностей у сучасному суспільстві також вимагає глибокого філософського осмислення. Прагнення до матеріального успіху та споживання часто витісняє духовні й етичні принципи, що призводить до відчуження, втрати сенсу життя та зростання психоемоційних розладів.

Людям усе складніше знайти баланс між прагненням до індивідуальної свободи і відповідальністю перед суспільством. Це створює необхідність перегляду базових ціннісних орієнтирів, таких як справедливість, солідарність, рівність і толерантність.

Екологічна криза є ще одним важливим викликом, який ставить під сумнів антропоцентричну філософію, що домінувала протягом століть. Людство змушене переосмислювати своє місце у природі, визнаючи важливість екосистем і необхідність гармонійного співіснування з навколишнім світом. Філософські питання стосуються не лише пошуку шляхів мінімізації шкоди довкіллю, а й глибшого розуміння того, як екологічна свідомість може змінити світогляд і спосіб життя людей.

Ще одним аспектом є проблема соціальної нерівності, яка загострюється навіть у найбільш розвинених суспільствах. Філософія повинна шукати шляхи подолання нерівності, розробляючи нові моделі соціальної справедливості, які враховують сучасні економічні та політичні реалії. Це включає осмислення етики розподілу ресурсів, прав людини та створення умов для гармонійного розвитку всіх членів суспільства.

Таким чином, сучасне суспільство стикається з низкою філософських викликів, які вимагають міждисциплінарного підходу до їх аналізу та вирішення. Збереження культурної ідентичності, розвиток етичної відповідальності, формування нових ціннісних орієнтацій і переосмислення відносин між людиною та природою є пріоритетними напрямами для подолання глобальних проблем. Вирішення цих питань сприятиме гармонійному розвитку людства та забезпеченню його сталого майбутнього.

ДЖЕРЕЛА

1. Гуссерль Е. «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». Київ: Дух і Літера, 2021.
2. Хабермас Ю. «Майбутнє людської природи». Львів: Піраміда, 2019.
3. Бодрійяр Ж. «Система речей». Київ: Ніка-Центр, 2021.
4. Хайдеггер М. «Буття і час». Львів: Літопис, 2020.
5. Ролз Дж. «Теорія справедливості». Київ: Основи, 2020.

Секція V. **Аналітика релігійних процесів**

САКРАЛЬНИЙ ВИМІР РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ЯК НАЦІОНАЛЬНО-БЕЗПЕКОВА ПРОБЛЕМА

Оксана Горкуша, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Російсько-українська війна продемонструвала, що релігія сьогодні не лише не втратила своєї дієвості як фактор суспільно-історичного розвитку/регресу людських колективів на макро, мезо і локальному рівнях, але й інструменталізувалась ворогом як зброя масового ураження свідомості окуповуваного населення, засіб легітимації злочинних дій агресора, сакралізації загарбницької політики, спосіб просування необхідних меседжів у суспільну думку, знаряддя впливу на глобальну політику, метод підваження тих підвалин світового устрою, які не сприяють реалізації геополітичних амбіцій кремля та імперських зазіхань на розширення панування тощо. Фактично інституйована релігія – церква (підпорядкована російським центрам чи пов'язана з російськими центрами) стала агентом кремля у різних країнах, на різних континентах. Її дія і вплив виходить далеко за межі релігійної функціональності і включає розвідувальну, диверсійну, вербувальну, агентурну, рекрутингову, пропагандивну, маніпулятивну, корупційну, адвокативну, світоглядоформатуючу, провокативну, дестабілізуючу, ідеологічну, інспіративну діяльність, спрямовану на просування власне російської повістки дня, кремлівських наративів, підміни ціннісної шкали, злам і переформатування світоглядних систем, специфічне викривлення суспільної думки, нав'язування світові російського «цивілізаторського» дискурсу, зміна вектору суспільно-історичного розвитку, підготовка ґрунту для наступної окупації (інформаційної, світоглядної, економічної, політичної, нормативної, фактичної) російською федерацією усе ширших геополітичних та культурно-історичних, ресурсно-економічних та нормативно-цивілізаційних просторів світу. Релігія, підпорядкована кремлю, стала важливою частиною агресивної завойовницької російсько-імперської машини. Церква, керована кремлівськими агентами, стає одним із органів «рассійского гасударства», яке моментально легалізує окупаційну псевдовладу на загарбаних російськими військами територіях, що ми неодноразово спостерігали в діяльності МП.

Це інструмент, який проникає у ті сфери і рівні світу, куди іншим знаряддям поки-що зась – у самісіньке осердя людської свідомості, відкритої до віри й довіри саме тому, що критичне мислення й раціональні доводи неспроможні дати відповіді на межові (екзистенційні, життєвозасадничі) питання, а ширужиткова інформація різного ґатунку не

здатна покрити прірву неосяжності проблеми смертності, неспростовної межі між буттям й небуттям, контекстуальної несправедливості, жорстокості життєвих випробовувань, обмеженості людського інтелекту, немічності людського тіла й кінечності індивідуального життя. Власне через доступ до найвразливішого й втаємниченого закутка людської душі, куди людина готова впустити лише сакральне, релігія має значний маніпулятивний потенціал, змістозасадничий і світоглядоформатуючий вплив. Через релігійну проповідь і конфесійне віроповчання насаджуються світоглядні підвалини, аксіологічні максими, цивілізаційні дискурси, історіографічні наративи, переформатовується ідентичнісна шкала тощо, завдяки чому релігія через безпосередній доступ і вплив на свідомість віруючих є потужним рушієм суспільних процесів, сховищем людських таємниць, скарбницею сподівань і цінностей, ловцем людських душ через доступ до дрібних людських інтересів, ковальнею найміцніших переконань та конструкторським бюро для «правильних» візій майбутнього.

Сакральне – це той рівень дійсності, куди проростає людська свідомість як у власну засадничу певність, бо там знаходиться джерело буття, з якого людська свідомість черпає свою життєспроможність, провідні й докорінні сенси, змістовизначальні аксіологічні сполуки, верифікаційно-критеріальні спонуки. Сакральне – місце вкорінення цивілізаційного дискурсу для ідентичнісно-цілісної людської спільноти; локус поза/понадчасового впокоєння здійснених наративів. І для різних конкуруючих цивілізаційно груп сакральне не мусить бути тим самим, адже у них відмінний зміст та якість натхнення, а їхні ідеальні спільноти досягають своєї повноти у різному суб'єктному складі та різними методологічними форматами. Очевидно взаємовиключними ці аксіологічні засади, методологічні формати та суб'єктний склад ідеальної спільноти будуть в нас та «рускоміровців». Це, звичайно, не спростовує наявність Бога як Творця світу чи священного виміру дійсності, однак вказує на можливість кардинально відмінного чи й взаємоспростовного розуміння Бога та Священного цивілізаційно конкуруючими групами, що і призводить до їхніх антагоністичних історичних уявлень та візій, аксіологічних матриць, методологічних програм. Та зрештою з'ясовується, що священне і Божественне для них взаємовиключне. І не лише на рівні язичницьких культів та родових вірувань. Але і на рівні тут та зараз провідних чинників. Бо не той самий Всевишній Бог для нас і рускіх. Бо насправді їхній Бог – скривавлений смертожер, руйнівник світу і перебріхувач дійсності. Священне для них – «рускоє гасударство» з ідеальною для такого монархічно-деспотичною моделлю керування. Що є фактичним ідолопоклонством, адже це сакралізований етатизм з піднесенням до статусу деміурга, зліпленого із цілком тимчасово-земного матеріалу, тільця (ідола, лідера, імператора тощо), який має конкретне контекстуально-історичне і культурно-географічне походження, значення й завдання та є

втіленням нереалізованих очікувань і сподівань окремої групи людей, інтерес яких має тваринно-інстинктивне походження й мету: виживання, влада засобом захоплення/руйнування чужого і способом убивства/знищення інших.

Впродовж десятиліть ми досліджували, як саме підпорядкована кремлю релігія розвідує суспільно-світоглядну ситуацію та формує ґрунт для наступного вторгнення російських військ, пропагандистів, політиків, культурних та технічних, економічних та ідеологічних впливів. Під камуфляжем релігійної благої риторики, під виглядом просвітницької, благочинної чи екуменічної діяльності здійснюється цілком земна політика та досягаються конкретні геополітичні цілі кремлем.

І наш історичний та безпосередній досвід незалежної та воєнної України з кропітким релігієзнавчим аналізом місця та ролі релігії (інституйованої, маргіналізованої та цілої конфесійної мережі) як інструменту просування кремлівської політики та знаряддя окупації є цінним не лише для нас, але і, з урахуванням загарбницьких геополітичних амбіцій російської федерації, для інших цивілізованих країн – наших союзників з демократичного цивілізаційного табору, опертого на гуманістичні цінності європейсько-християнського дискурсу. Також є унікальним наш досвід опірності і вироблення дієвих механізмів спротиву загарбницьким спробам російської федерації. Для світової спільноти сформульована нами рецептура може стати важливим і дієвим засобом отримання світоглядного імунітету й організації суб'єктного самозбереження. Адже, як ми пересвідчились, окупованими виявились саме ті місцевості України, де попередньо значну ідеологічно-пропагандивну роботу, здійснювану під виглядом духовно-просвітницької, провели підпорядковані керівним центрам в російській федерації релігійні (псевдорелігійні) інституції та рухи. Понад те, саме афілійовані з російськими центрами чи керовані прямо або ж опосередковано (латентно) російськими спецслужбами (псевдо)релігійні рухи здійснювали світоглядну «денацифікацію» українських громадян, підміняючи національну і громадянську ідентичність сформульованими в парадигмі «русского міра» спільностями («адінн русскій народ», «православний»), обґрунтовуваними сакралізуючими наративами («Святая Русь», «наша общая родіна», «Православная цивілізация»), що вплітаються в теологічні міркування і проповіді й переформатовують свідомість віруючих/прихожан. А в самій російській федерації офіційно визнані релігійні інституції є потужним рекрутинговим на війну проти України центром, що консолідує «русскіх» проти українців й інспірує на знищення нас, легендуючи злочини міфом про «Святую Русь», «свящєнную вайну», й таким чином легітимізуючи загарбницьку війну та виправдовуючи вбивство українців здійсненням цивілізаторської місії та обіцянками раю після загибелі на полі бою. На окупованих же територіях інституйована й

визнана росією релігія стає засобом фільтрації й манкуртизації населення, фінішної інкорпорації в «русскій мір» тих, кому замінили українську ідентичність на «істінно православную вєру» чи «русскость».

Звідси зрозуміло, що релігія (інституйована чи маргіналізована) може бути фактором руйнування чи захисту національної безпеки, інструментом загарбання чи знаряддям опірності агресору. Усе це через її амбівалентні функціональні можливості. Тож звертаємо увагу на необхідність **задля захисту України як самостійної держави і української політичної нації як дієвого історичного й геополітичного суб'єкта та української ідентичності як автохтонно-самобутньої визначеності українців вкрай уважно поставитись до світоглядної, терапевтичної, консолідуючої функцій релігії**. З урахуванням попередніх недоліків (нехтуванням з боку держави світоглядною опірністю громадян України до інспірованих ззовні закамуфльованих під релігійну проповідь чи духовну практику ворожих впливів) пропонуємо розробити стратегію оздоровлення світоглядно-духовного екопростору України і системно впроваджувати очисні, захисні, оздоровчі, імуноформуючі, інспіруючі програми у різних шарах суспільного життя: освіта, ЗМІ, культурно-мистецькі обрії, конфесійні і міжконфесійні заходи, наукові і патріотично-виховні майданчики.

Щонайперше для цього 1) необхідно здійснювати систематичний постійний моніторинг релігійної функціональності конфесійної мережі України та світу (підтримка релігієзнавчих наукових програм і заходів). Вкрай важливим є 2) збільшення релігієзнавчої грамотності населення України, що досягається через впровадження відповідних навчальних програм в школи та ВНЗ, систематичне просвітництво через ЗМІ та культурно-мистецьку продукцію. Також потрібно 3) убезпечити світогляд широкого загалу (від елітних кіл до маргінальних груп населення) від шкідливих ворожих впливів, закамуфльованих під релігійну проповідь чи духовне повчання. Але, щоб не створювалось світоглядно-духовного вакууму, який може заповнюватись усіляким ідеологічно-пропагандивним непотребом, 4) варто підтримувати історично важливі, історіографічно та ідентичнісно сумісні із українським світом релігійні інституції. Із залученням усіх достатньо освічених, свідомих та залучених до артикуляції Українського світу як дієвого геополітичного культуро-цивілізаційного суб'єкта (включно з науковими та релігійними інституціями) 5) цілеспрямовано формувати і всіляко утверджувати стійку громадянську ідентичність українців.

На превеликий жаль Українська держава дуже мало уваги приділяла захисту світоглядної, духовної, релігійної безпеки українців. У ВНЗ гуманітаристика скорочувалась, а релігієзнавство вилучалось. В інфопросторі українське релігієзнавче просвітництво не підтримувалось а фаховість і експертність зневажались. Все це призвело до трагічної світоглядної нерозбірливості українців, яким замість духовного продукту в

афілійованих з російськими керівними центрами чи підпорядкованих російським спецслужбам релігійних інституціях, рухах, групах пропонували закамуфльований релігійною риторикою російський пропагандистський фастфуд із отруйною щодо української ідентичності дією.

СВІТОГЛЯДНІ ВИКЛИКИ ГІБРИДНИХ ВІЙН У РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРІ ЦИФРОВОЇ ДОБИ

Ірина Ломачинська, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми дослідження зумовлена складністю сучасного інформаційного середовища, у якому традиційні духовні орієнтири стикаються з маніпулятивними технологіями впливу на суспільну свідомість. У контексті гібридних війн, які поєднують військові, інформаційні, психологічні та культурні методи, релігія стає не лише сферою вірувань, а й об’єктом деструктивного переосмислення. Цифрове середовище, що забезпечує миттєвий обмін інформацією, одночасно створює можливості для трансляції як гуманістичних, так і ворожих ідеологем, часто маскуючи останні під релігійні цінності. З огляду на зростання значущості релігійного чинника в суспільно-політичних процесах, а також на роль цифрових технологій у формуванні світогляду, дослідження цієї проблематики є необхідним для розуміння механізмів захисту національного релігійно-культурного простору та забезпечення духовної безпеки суспільства в умовах інформаційного протистояння. Тому **метою** дослідження є з’ясування сутності світоглядних викликів гібридних війн у релігійному просторі цифрової доби. Мета зумовлює наступні **завдання:** визначення феномену гібридної війни у її релігійно-культурному вимірі; з’ясування основних стратегій маніпулятивного впливу релігійної гібридної війни росії проти України; визначення основних напрямів протидії ворожій релігійній гібридній війні.

Гібридна війна як глобальна загроза сучасної доби поєднує у собі військові, інформаційні, кібернетичні, економічні та політичні засоби впливу, що суттєво ускладнює її ідентифікацію, протидію та нейтралізацію. T. Solmaz виділяє п'ять основних інтерпретацій цього терміну: поєднання звичайних озброєнь, нерегулярної тактики, тероризму та кримінальної діяльності в єдиному просторі бою; комбіноване використання регулярних і нерегулярних сил під єдиним керівництвом; застосування різних військових і невійськових засобів для загрози супротивнику; дії нижче порогу відкритої війни, що включають будь-яке поєднання насильницьких

і ненасильницьких засобів; досягнення політичних цілей шляхом використання ненасильницьких підривних заходів [9].

Weissmann, M., Nilsson, N., Palmertz, B., & Thunholm, P. розглядають гібридну війну як військову стратегію, що поєднує звичайну війну, так звану «нерегулярну війну» та кібератаки з іншими методами впливу, такими як фейкові новини, дипломатія та зовнішньополітичне втручання [10].

Сучасна гібридна війна виходить за межі традиційного збройного протистояння, охоплюючи психологічні та інформаційні виміри, які істотно впливають на перебіг конфліктів. У контексті інформаційно-психологічного впливу на суспільну свідомість ініціатори гібридних війн активно використовують релігійний чинник, що, маючи потужну ірраціональну природу, слугує ефективним інструментом маніпулювання свідомістю віруючих.

Варто зазначити, що релігійний кіберпростір формує нові форми і засоби для релігійних комунікацій, зокрема, сприяє створенню онлайн-спільнот у соціальних мережах задля обміну релігійним досвідом та підтримкою; забезпечує популяризацію цифрових релігійних практик - онлайн-богослужіння, віртуальні паломництва, додатки та платформи, що пропонують аудіо- та відеоматеріали для медитацій, молитов та інших духовних практик [7, 25]. Однак, в умовах глобальних викликів сучасності релігійний кіберпростір стає ареною потужного інформаційного протистояння.

Гібридні релігійні війни у кіберпросторі можливо визначити як форму конфлікту, що поєднує релігійну ідеологічну мотивацію з інструментами інформаційної, психологічної та кібернетичної боротьби, здійснюваної у віртуальному середовищі. Такий тип війни характеризується використанням цифрових технологій (соціальних мереж, хакерських атак, дезінформації, тощо) для поширення релігійної пропаганди, радикалізації аудиторій, формування і поляризації релігійної ідентичності, а також для підриву суспільної стабільності, маніпулювання свідомістю та розпалювання міжконфесійної ворожнечі.

В умовах активної агресії росії проти нашої держави набула потужного загострення її гібридна релігійна війна як один із ключових елементів широкого спектра гібридної агресії, що поєднує релігійні наративи, інструменти інформаційно-психологічного впливу, кіберкампанії та інституційну підтримку церкви з боку держави-агресора. Вона спрямована на дестабілізацію українського суспільства, розкол міжконфесійної єдності та легітимацію війни через сакралізацію насильства. Серед основних елементів впливу державою-агресором використовується релігійне обґрунтування політичної агресії; пропагандистське використання церковної риторики з боку очільника

російської православної церкви; вплив на свідомість через ЗМІ та проповідницькі канали.

Загрози, породжені гібридними релігійними війнами, перебувають у центрі дослідницької уваги сучасного українського релігієзнавства. Як зазначають Л. Филипович та А. Колодний, релігійні небезпеки, з якими стикається Україна, є підтвердженням масштабних як зовнішніх, так і внутрішніх викликів, що в умовах війни набувають особливої загрозливості. Українське суспільство змушене протистояти системному знищенню: з боку агресора здійснюється руйнування храмів і молитовних споруд, вбивства віруючих різних конфесій, цілеспрямоване руйнування української державності, насильницька депортація громадян на територію РФ, примусова денаціоналізація українських дітей та встановлення тоталітарного окупаційного режиму. При цьому Російська Православна Церква здійснює сакралізацію збройної агресії, подаючи її як «священну війну» [4, 36].

У межах гібридної війни релігія використовується агресором як інструмент маніпулятивного впливу як на внутрішнє, так і на зовнішнє інформаційне середовище. Центральне місце в цьому процесі посідають ідеологеми «русского міра», «святої Русі» та «триєдиного народу», що служать інструментами політичної мобілізації та виправдання насильства. Зазначені концепції використовуються для формування настроїв лояльності до агресивної політики, закликають до участі у війні, знецінюють людське життя й водночас виключають можливість альтернативних поглядів, тавруючи опонентів як «безбожників», зрадників чи ворогів «російської цивілізації»[5, 34].

Ідеологія «русского міра» становить концептуальну основу сучасного рашизму, поєднуючи у собі елементи російського великодержавного націоналізму, імперського мислення, неоєвразійства, політичного консерватизму та російського православ'я. Ця доктрина обґрунтовує прагнення росії до домінування на пострадянському просторі через вплив на російські та російськомовні спільноти як у культурному, так і в політичному вимірах [1, 130].

С. Шумило звертає увагу на спроби керівництва Московського патріархату сакралізувати сучасну російську федерацію та її політичний режим, наділяючи їх месіанськими ознаками. Ці дії спрямовані на створення нової громадянської релігії, яка зовні апелює до традиційної християнської символіки, однак за своєю сутністю є антихристиянською та суперечить євангельським засадам. Автор підкреслює, що саме патріарх Кирило (Гундяєв) став ідеологом нової агресивної квазірелігійної доктрини, яка була передана політичному керівництву рф і згодом інтегрована в офіційний дискурс путінського режиму. Ця ідеологія стала важливим фактором виправдання війни проти України, призвела до масових жертв

серед мирного населення та спричинила акти, які мають ознаки геноциду [6, 148].

У сучасному контексті націєтворення особливого значення набуває символічна інтерпретація історичних подій, які через міфологізацію стають чинниками формування колективної ідентичності. У цьому зв'язку тривалий час Києво-Печерська лавра, як одна з ключових українських релігійних святинь, була об'єктом ворожої інформаційної і цифрової експансії, де за допомогою релігійної символіки здійснювався психологічний тиск, поширювалися ідеологеми «русского міра» та реалізовувалась стратегія підриву духовної цілісності українського суспільства. Повернення таких сакральних об'єктів у національний релігійний простір сприяє не лише відновленню історичної пам'яті та зміцненню ідентичності, а й руйнуванню ворожих ідеологічних наративів, що підривають релігійно-культурну основу української нації [2, 57].

Також варто зазначити, що в умовах гібридної війни, яку веде російська пропаганда, електронні бібліотеки стали своєрідним полем боротьби за інтерпретацію історії, що забезпечує їм впливові позиції у формуванні ціннісних засад національної пам'яті. Росія активно використовує електронні бібліотеки як інструменти впливу на історичну пам'ять, релігійний світогляд та формування ідеологічних установок, зокрема через поширення спотвореної релігійної літератури, псевдоісторичних інтерпретацій, ідеологізованих матеріалів у цифровому форматі. Зокрема, електронні бібліотеки використовуються як інструмент ревізії історії Київської митрополії, заперечення автокефалії ПЦУ та виправдання церковного підпорядкування Москві.

Цей вектор потребує інформаційної протидії, розвитку українських електронних бібліотек богословського та історичного змісту, а також академічної критики джерел, що підривають духовну незалежність України. Тому варто розширювати цифровізацію українських бібліотек, адже вони виступають не лише зберігачами знань, а й потужними комунікаційними платформами, що допомагають осмислювати та переосмислювати історичну спадщину, сприяючи усвідомленню національної ідентичності та історичної тяглості [3].

У межах наукового дискурсу релігієзнавці Л. Филипович та А. Колодний розглядають як необхідну умову протидії гібридним релігійним впливам з боку російської федерації формування стратегії національної релігійної безпеки. Серед ключових стратегічних орієнтирів вони виокремлюють формування суспільства, зорієнтованого на українські цінності; захист свободи віросповідання та релігійного плюралізму; забезпечення відкритості релігійних спільнот України до діалогу з державою та громадянським суспільством; запровадження політики рівного ставлення до всіх релігійних організацій; підвищення ролі професійної

експертизи та відповідального медіависвітлення релігійних процесів на основі наукового підходу та етичних стандартів [4, 37].

Висновки. Протидія гібридним релігійним війнам, які російська федерація веде проти України, потребує комплексного, міждисциплінарного та міжінституційного підходу, що інтегрує аналітичні, правові, культурно-освітні й безпекові компоненти. Насамперед ідеться про формування цілісної державної політики у сфері релігійної безпеки, яка має передбачати захист інформаційного простору від релігійно мотивованої дезінформації, систематичний моніторинг ворожих ідеологем та наративів, а також розробку національної стратегії ідентичності з урахуванням конфесійного розмаїття українського суспільства.

До важливих елементів такої політики належать: встановлення юридичної відповідальності за поширення релігійної пропаганди війни; запровадження фахової аналітичної експертизи у сфері гуманітарної безпеки; підтримка міжконфесійного діалогу та об'єднання релігійних спільнот задля захисту державності; створення національних електронних ресурсів з релігієзнавчою та богословською літературою; впровадження освітніх програм, спрямованих на розвиток цифрової релігійної та медіаграмотності. Такий підхід сприятиме не лише підвищенню рівня стійкості до інформаційно-психологічних атак, але й збереженню релігійного плюралізму як цінності демократичного суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Горіховський П. Ідея «русского міра» і православний фундаменталізм як основа і різновид рашизму . Соціально-економічний і політичний розвиток країн Східної Європи (XVI-XXI ст.): зб. матеріалів Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Умань, 11 травня 2023 р.). Умань, 2023.С.126 – 131
2. Ломачинська І. Києво-Печерська лавра як міфологізоване місце пам'яті. Київські філософські студії-2023 : Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 19 травня 2023 р.) : тези доповідей. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2023. С.52 - 58
3. Ломачинська І.М. Бібліотеки та архіви в цифрову епоху: соціальні мережі як інструмент збереження національної пам'яті. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2024. С.164 - 170 DOI https://doi.org/10.32782/apfs.v047.2024.29
4. Филипович Л., Колодний А. Релігійна безпека: базові наративи та сучасні виклики Незалежність України: права людини та національна безпека : збірник матеріалів Четвертої міжнародної науково-практичної конференції (Львів, 12 квітня 2024 року). Київ : КНТ, 2024. С.34 - 37
5. Харьковщенко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-

української війни. Культурологічний альманах, 2024. 3 С. 28–36. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4

6. Шумило С. Звичайний фашизм, або «Русскій мір» московського патріарха Кіріла як апологія антихристиянства, ксенофобії та насильства. Сіверянський літопис. 2024. № 2. С. 148-160

7. Lomachinska I., Hryshyna Y. Internet generation in religious cyberspace: worldview challenges of the digital age. SKHID. 2024. 6 (2). P. 20 – 27 DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.623

8. Lomachinska I. Religious Organizations on social media: Opportunities, Challenges, and Future Prospects for Spiritual Communities in Ukraine. SKHID. 2025. 7 (1). C. 46-52 DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.716

9. Solmaz T. «Hybrid warfare» is one term with many meanings. Conservative News Daily, 2022. URL: https://www.conservativenewsdaily.net/breaking-news/hybrid-warfare-is-one-term-with-many-meanings/

10. Weissmann M., Nilsson N., Palmertz B., & Thunholm P. (2021). Hybrid warfare: Security and asymmetric conflict in international relations. London : I.B. Tauris, 2021. 256 p.

ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ ВЛАДИ В КОНТЕКСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Микола Стадник, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Церковно-релігійна ситуація, стан міжконфесійних відносин значною мірою залежать від позицій держави (влади) стосовно церкви та філософії державно-конфесійних відносин. У багатоконфесійній країні, якою є Україна, та за умов, коли регіональний характер поширеності основних конфесій збігається з відмінностями соціокультурної ідентичності та геополітичних орієнтацій жителів регіонів країни в різних координатах.

Протягом 1990-х років було прийнято базовий Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», Конституція України закріпила право громадян на свободу совісті й принцип відокремлення церкви від держави (задекларувавши тим самим невтручання держави у внутрішні справи церкви), була започаткована практика повернення церкві відчуженого в неї раніше майна, створені структури, що уможливили постійний діалог релігійної спільноти з державою: з боку церкви – Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій України, з боку держави – державний орган у справах релігій (Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (скорочено ВРЦіРО) - релігійно-громадське об'єднання. Незалежний

консультативно-дорадчий орган, рішення якого мають рекомендаційний характер. Утворена у грудні 1996 при Державному комітеті України у справах релігій як міжконфесійна інституція. Її метою є об'єднання зусиль конфесій у справі духовного відродження України і координації міжцерковного діалогу як в Україні, так і за її межами, а також участь у розробці проектів нормативних актів з питань державно-конфесійних відносин та здійснення комплексних заходів доброчинного характеру. Важливого значення в роботі Всеукраїнської ради церков надається проблемам ментальності українського народу, духовної діяльності церкви, морального виховання. До складу Всеукраїнської ради церков входять представники релігійних організацій, зареєстрованих в Україні. Діють постійні та тимчасові робочі групи. Рада Церков функціонує на засадах рівності та рівноправ'я, поваги до внутрішніх настанов і традицій усіх діючих в рамках Конституції України релігійних організацій та є незалежною від органів державної влади України, політичних партій, інших громадських формувань та їх керівних органів [1].

З метою узгодження та координації взаємовідносин між державою та церквою 22 квітня 2025 року в Києві Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) зустрілася з Президентом України Володимиром Зеленським. Зустріч відбулася в Митрополичому будинку Національного заповідника «Софія Київська» [2].

Згідно Положення про ВРЦіРО, члени Ради головують на засіданнях почергово, що допомагає розподілити між конфесіями відповідальність за організацію роботи Секретаріату Ради та поточну координацію спільних дій у період між засіданнями.). Усе це – насамперед, практика державно-церковного діалогу – мало позитивний вплив на процеси в багатоконфесійному церковно-релігійному просторі країни.

Про характер ставлення державної влади до церков і релігійних організацій можна судити, зокрема за наступними позиціями:

- станом і тенденціями розвитку державно-конфесійного діалогу і співробітництва; участю Церкви в офіційних державних заходах національного рівня та, з іншого боку – практикою відвідувань першими особами держави релігійних служінь (зібрань) з нагоди великих релігійних свят (або привітань від імені цих осіб глав і вірних церков і релігійних організацій);
- законодавчим забезпеченням і практикою дотримання законодавства про свободу совісті та діяльність релігійних організацій.

Практика запрошення представників усіх конфесій (зокрема, представлених у Всеукраїнській раді церков) до участі в офіційних державних заходах була започаткована наприкінці 1990-х років. Така практика в умовах України свідчила, з одного боку, про усунення напруженості в міжконфесійних відносинах, характерної для початку і середини 1990-х, а з іншого – про визнання державою багатоконфесійності

країни та вияв дійсно рівного, однакового ставлення влади до всіх конфесій, церков і релігійних організацій.

Протягом подальшої законотворчості у цій сфері законодавства сталося досить символічних подій, які в поєднанні дозволяють припускати, що влада дійсно взяла курс на формування нової моделі державно-конфесійних відносин, в якій не буде місця однаковому ставленню держави до всіх українських церков і релігійних організацій.

Сьогодення характеризується значними трансформаційними процесами як у світі, так і в Україні. Але релігійне питання залишається актуальним завжди. В Україні існує низка органів державної влади та релігійних об'єднань, які покликані регулювати участь у реалізації державної політики щодо релігії, церкви та релігійних організацій, сприяти зміцненню взаємопорозуміння між релігійними організаціями різних віросповідань, вирішенню у межах компетенції спірних питань, які виникають у відносинах між такими організаціями, узагальнювати практики застосування законодавства у сфері державно-церковних відносин, розробляти пропозиції щодо подальшого його вдосконалення, забезпечувати проведення релігієзнавчої експертизи та реєстрації статутів (положень) релігійних організацій, сприяти у вирішенні питань, пов'язаних із передачею релігійним організаціям колишніх культових будівель та іншого церковного майна, сприяти участі релігійних організацій України у міжнародних релігійних рухах і форумах та їх співпраці з Європейським Союзом у сфері релігії, здійсненню ділових контактів з міжнародними релігійними центрами та іноземними релігійними організаціями.

З метою збереження і зміцнення релігійного миру, посилення позицій Церкви в її духовному та соціальному служінні органи державної влади мають зробити наступне:

1) відмовитися від практики подання до Верховної Ради України і прийняття нею законодавчих актів, розроблених без участі і консенсусної згоди представників українських конфесій в особі Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій. Зокрема, віднести вирішення питання про надання статусу юридичної особи до часу досягнення консенсусу з цього питання в рамках Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій;

2) розглянути і прийняти Законом України розроблену на засадах консенсусу всіма чисельними християнськими конфесіями України і схвалену Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій Концепцію державно-конфесійних відносин в Україні. Подальше вдосконалення національного законодавства у сфері свободи віросповідання та діяльності релігійних організацій здійснювати на основі названої Концепції;

3) усунути із законодавчої діяльності будь-які намагання запровадження до національного законодавства актів, заснованих на конфесійних документах, надавши водночас Церкві широкі законодавчі можливості її пастирського та соціального служіння; зокрема – надати і

врегулювати на законодавчому рівні право заснування церквами та релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів усіх рівнів (як це передбачає згадана вище Концепція);

4) визнати, що проблема подолання роз'єднаності українських православних церков є винятково в їх компетенції і добрій волі; держава може і повинна лише сприяти розв'язанню цієї проблеми, зокрема надаючи, за потреби, політико-дипломатичну підтримку об'єднавчим ініціативам і процесам, допомагаючи в налагодженні діалогу. Визнати неприпустимим адміністративний та/або політичний тиск та усунути випадки його застосування до будь-якої з православних церков, їх керівництво та/або громад вірних з метою примусу чи заохочення до переходу з однієї юрисдикції до іншої. Знайти засоби протидії (в т.ч. політико-дипломатичні) зовнішньому тиску на ситуацію православних церков в Україні;

5) усунути з публічної діяльності посадових державних осіб будь-які прояви демонстрації їх особистої належності та/або прихильності до однієї з українських (або не українських) церков чи релігійних організацій – варто підкреслити, що такий крок з боку владних осіб лише сприяв би їх популярності.

Сучасна політика Української держави у галузі свободи совісті має бути спрямована на забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій; утвердження суспільної терпимості та поваги між віруючими, сприяння розвитку механізмів ефективної співпраці між державою і церквою, підтримку суспільно корисних ініціатив церков і релігійних організацій [3]. Поступ Української держави, її подальший розвиток як європейської демократичної країни в значній мірі залежить і від подальшої розбудови партнерської моделі державно-церковних відносин, і від забезпечення міжцерковної злагоди. Розв'язання цих масштабних завдань потребує спільних зусиль державних і церковних інституцій різного рівня, науковців, громадськості. А насамперед потребує переконаності у важливості цієї поставленої мети і реальних зусиль щодо її досягнення.

Висновки. Релігійні чинники мають дуже важливе значення для реалізації стратегії інтеграції України до європейського і світового співтовариства. Для будь-якої цивілізованої країни її національні, духовні, традиційні надбання мають одне з найголовніших пріоритетів. Релігійні цінності та дотримання національних традицій – це чи не найголовніші напрямки існування та процвітання наймогутніших держав. Тому, для України, якщо вона претендує на достойне європейське співіснування, є необхідним врегулювати політику в релігійній сфері. Насамперед, потрібно позбутися феномену відчудження етнічних меншин від загальнонаціонального контексту, в якому потенційно криється загроза територіальних втрат для України. Для України важливим є подолання всіляких проявів конфліктності в конфесійному чи етнонаціональному

середовищі. А задля цього повинна проводитися не регіональна, а єдина загальнодержавна політика щодо релігії та національних меншин. Серйозною загрозою для українського народу та його майбутнього є міжконфесійне протистояння Київського та Московського Патріархатів. Державна політика України в релігійній сфері повинна діяти в інтересах усіх конфесій задля миру як всередині країни, так і для достойного виходу на світову арену.

ДЖЕРЕЛА

1. ВРЦіРО / https://vrciro.org.ua/ua
2. Всеукраїнська Рада Церков //https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D1%81%D0%B5%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0_%D0%A0%D0%B0%D0%B4%D0%B0_%D0%A6%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2
3. Horban O., Martych R., (2023) Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life. Studia warmińskie (60). pp. 61-70. DOI: https://doi.org/10.31648/sw.9563

БІОЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧІ АСПЕКТИ

Руслана Мартич, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Гуманітарна безпека – це стан захищеності окремої особи, сім'ї та її етнічної групи; її цілей, ідеалів, цінностей і традицій, її способу життя та культури; стале, необхідне та достатнє заохочення розвитку прав людини та основоположних свобод для всіх осіб, незалежно від їхньої раси, статі, мови чи релігії. Значну частину гуманітарної безпеки займає саме людське життя як спосіб існування людини у проявах її фізичного, духовного та психічного станів. Виходячи з того, що біоетика в теоретичних дослідженнях і на практиці застосовує принципи загальної етики до феномену людського життя, відповідний біоетичний дискурс є базовою та невід'ємною частиною змісту гуманітарної безпеки. Безпека життя, самостійний розвиток особистості, формування безпечного природного та соціального середовища – це не лише практичні кроки захисту біологічного існування людини, але й фундаментальні основи етики життя, яку представляє біоетичний дискурс у наукових дослідженнях. Поняття гуманітарної безпеки має особливе значення в рамках концепцій «нових війн» третього тисячоліття – це війни ідей, зіткнення цивілізацій, що

зосереджені, перш за все, на руйнуванні ментальної та культурної ідентичності людей і соціальних груп.

Феномен гуманітарної безпеки тісно пов'язаний з біоетикою, міждисциплінарною галуззю, яка вивчає морально-етичні проблеми, порушені новітніми досягненнями сучасної науки та соціальної практики. Це сукупність етичних норм та принципів, пов'язаних з турботою про життя та здоров'я людини. У широкому сенсі біоетика – це прикладна етика, предметом якої є проблеми виживання людини та збереження життя [1, 101–115].

Біоетичний дискурс гуманітарної безпеки представлений у кількох дослідницьких напрямках:

1) Безпека фізичного та психічного здоров'я людини. У цій сфері біоетичний дискурс представлений безпосередньо біоетичними міркуваннями про цінність життя як унікального природного явища [2, 87–96]. Такий дискурс гуманітарної безпеки зосереджений на розумінні кроків для збереження життя та здоров'я, створення комфортних умов для існування особистості.

2) Безпека можливості вільної самоідентифікації індивідів, соціальних груп та країн. Біоетичний дискурс у цій сфері представлений сучасною етичною парадигмою поваги та цінності самостійного вибору як біологічної, так і соціальної самоідентифікації людини [3, 61–70]. Цей дискурс гуманітарної безпеки формує не лише нові моральні норми, але й впливає на відповідні соціальні, правові та релігійні норми, за якими функціонує сучасне суспільство.

3) Безпека громадян та країн з точки зору можливостей розвитку та, загалом, можливості обирати майбутнє. Біоетичний дискурс цього підходу репрезентує ідеї, пов'язані з коеволюційним розвитком біологічних та соціальних систем, в яких існує синергія суспільних інтересів на рівні громадянського суспільства та держави для збереження життя та здоров'я людини [4, 64–74]. Основні аспекти дискурсу гуманітарної безпеки в цій сфері частково збігаються з концепцією сталого розвитку, яку впроваджує ООН, а також концепцією розвитку людського потенціалу.

Слід також зазначити, що існують значні загрози гуманітарній безпеці. До основних традиційно належать:

1) Складна демографічна ситуація. Низка країн та регіонів світу страждає від перенаселення. З іншого боку, є великі регіони та об'єднання країн (такі як Європейський Союз), де рівень народжуваності знижується, і це вже обговорюється як гуманітарна загроза.

2) Міграційні процеси. Неконтрольовані потоки біженців та мігрантів становлять значну загрозу гуманітарній безпеці. Більшість програм, спрямованих на інтеграцію мігрантів у місцеві культури, виявилися неефективними. Європейська політика мультикультуралізму зараз зазнає

жорсткої критики з боку політиків та державних діячів, а також пересічних громадян.

3) Безпечна картина майбутнього. Російсько-українська війна та арабо-ізраїльський конфлікт не дозволяють нам сформувати єдину, цілісну картину безпечного майбутнього у світі. Ці локальні та регіональні конфлікти мають небезпечний потенціал поширення на найближчі сусідні країни та навіть стати глобальними. Саме тому безпечна картина майбутнього може бути створена лише шляхом подолання таких військових загроз та припинення збройного протистояння.

4) Унікальність феномену життя ґрунтується на живих процесах передачі та розвитку культурної спадщини, яка за нормальних умов передається через соціальну комунікацію нащадкам як пережиті та усвідомлені цінності, світогляд на світ та ідеї. Сьогодні ми бачимо, що традиційні комунікаційні механізми та інструменти передачі культури не здатні задовольнити тих, хто має стати їхніми наступниками. Технології нав'язують культурі власні правила параметрів комунікаційних процесів. Динаміка сучасних соціальних, економічних та глобалізаційних процесів змушує нас шукати нові способи ефективної передачі культури нашим нащадкам.

Унікальність людського життя та похідна з цього факту його абсолютна цінність є предметом дискусій двох біоетичних підходів, в основі яких лежить морально-етична проблематика, заснована на релігійному дискурсі, як отримала назву концепція «святості життя». Вона представляє унікальний погляд на цінність життя, наділяючи його божественними рисами («образ і подоба Божа», результат божественного провидіння тощо). В результаті ми отримуємо концептуальний підхід, що відрізняються як зосередженням на певних аспектах єдиного об'єкта дослідження, так і принципово відмінним підходом до цілей і сенсу людського існування (наприклад, життя як страждання є однією з домінуючих християнських релігійних догм).

Порівняння традиційного підходу до безпеки, який надає пріоритет державним структурам та їхній здатності підтримувати стабільність, з новим, людиноцентричним підходом, складовою якого є релігійний дискурс, допомагає зрозуміти сучасні трансформації у сфері гуманітарної безпеки. Ця зміна парадигми відображає ширший погляд на гуманітарну безпеку в постмодерністському світі, де безпека особистості слугує фундаментальною передумовою загальної стабільності.

Сучасні підходи до аналізу гуманітарної безпеки формують її концептуально-категоріальний апарат на основі біоетичного дискурсу. З цієї точки зору, безпека людини розглядається як повний захист людини від фізичних та психологічних загроз, наявне існування умов для її щасливого життя та самореалізації. Це визначення базується на широкому підході до

розуміння безпеки людини, який є комплексним та вимагає повного вирішення проблем безпеки у всіх сферах людського життя.

ДЖЕРЕЛА

1. Martych Ruslana / Horban O., Martych R., 2020, The Idea of Living in Religious-Philo- sophical Discourse, Studia Warmińskie, 57, pp. 101–115, https://doi.org/10.31648/ sw.6008.
2. Martych Ruslana / Horban O., Martych R., 2022, The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse, Studia Warmińskie, 59, pp. 87–96, https://doi. org/10.31648/sw.8328.
3. Martych Ruslana / Horban O., Martych R., 2023, Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life, Studia Warmińskie, 60, pp. 61–70, https://doi.org/10.31648/sw.9563
4. Horban Oleksandr, 2019, The concept of civil society in the context of modern civilisational development, Scientific Journal of the National Pedagogical Dragomanov University, Series 7, Religious Studies. Culturology. Philosophy: [collection of scientific papers], 41(54), pp. 64–74.

УНІКАЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ХРИСТИЯНСТВА В КОНТЕКСТІ МІЖПРАВОСЛАВНОГО ТА КАТОЛИЦЬКОГО ДІАЛОГУ: ВПЛИВ СВЯТОГО ПРЕСТОЛУ

Олена Алексєєнко, аспірантка спеціальності 031 Релігієзнавство кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка.

Анотація. У статті здійснюється комплексний аналіз впливу папства на релігійно-суспільне життя України, акцентуючи увагу на діяльності Іоана Павла II та Папи Франциска. Досліджується роль Церкви у процесі формування національної ідентичності українців в умовах посттоталітарного розвитку. Окрему увагу приділено значущості греко-католицької традиції у збереженні культурної самобутності та захисті національних інтересів, а також ролі гуманістичних ідей понтифіків у підтримці пригноблених народів Центрально-Східної Європи. Особливе місце займає аналіз позиції Папи Франциска щодо російсько-української війни, зокрема його публічне засудження насильства та реалізація гуманітарної підтримки українців. Звернено увагу на активну роль Глави УГКЦ Блаженнішого Святослава (Шевчука) у донесенні правдивої інформації про війну до Апостольської Столиці.

Після визволення історичної, політичної та філософської думки країн колишнього СРСР від тоталітарної ідеології, дедалі більше дослідників і

громадян України усвідомлюють глибокий і багатогранний вплив релігійних ідей на всі сфери суспільного життя — від економіки до етики, культури й політики. Особливо важливою в цьому контексті є роль Церкви як інституції, що не лише вижила в умовах жорстких репресій, але й стала духовною опорою нації у складні історичні періоди.

Українська Церква, зокрема її православна та греко-католицька традиції, відіграє ключову роль у формуванні національної ідентичності. Ще з часів Київської Русі, коли митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать» окреслив засадничі імперативи Київського християнства, українське духовенство прагнуло не бути лише периферією імперських центрів, а творити власну богословську, культурну й суспільну традицію.

У XX столітті цю боротьбу за духовну самобутність посилила діяльність Української Греко-Католицької Церкви, яка стала однією з опор українського національного відродження. Іван Павло II, Папа Римський слов'янського походження, став символом підтримки поневолених народів Центрально-Східної Європи. Його гуманістичне вчення, спрямоване на захист гідності людини, релігійної свободи та опору тоталітаризмові, знайшло глибокий відгук в Україні. Його історичний візит до Львова та Києва у 2001 році став не лише церковною подією, а й актом моральної солідарності з українським народом. [2]

У XXI столітті важливим голосом у діалозі між Сходом і Заходом став Папа Франциск. Його послідовна увага до миротворчої ролі релігії, діалогу та справедливості, зокрема в контексті російсько-української війни, ставить нові виклики перед українською церковною спільнотою. У цьому контексті постає потреба дослідження того, як поєднання православної спадщини, впливу католицького гуманізму та позиції Ватикану сприяє формуванню унікальної української церковної ідентичності.

Питання взаємозв'язку етнонаціональних і державотворчих процесів з релігійно-церковними в Україні є предметом ґрунтовного аналізу у працях Анатолія Колодного [7], Сергія Здіорука, Василя Іванишина та Василя Бодака. Їхні дослідження висвітлюють не лише історичну динаміку цих процесів, а й демонструють глибину впливу релігійного чинника на формування української ідентичності. Особливо слід відзначити науково обґрунтовані рефлексії Василя Іванишина щодо історії, сучасної соціальної та екуменічної діяльності Української Греко-Католицької Церкви, які дозволяють краще зрозуміти її роль у суспільно-релігійному житті України та взаємодію з іншими конфесіями й державними інституціями.

Як наголошує В. Іванишин, боротьба Української Греко-Католицької Церкви за національну самобутність і відродження українського народу була тісно пов'язана з її східним обрядом, що допомагав запобігати полонізації, а приналежність до католицької Вселенської Церкви захищала її від русифікації. Саме ця церковна традиція сприяла збереженню національної ідентичності мільйонів українців як на батьківщині, так і в

діаспорі. В умовах перебудови саме греко-католики стали першими, хто відкрито підтримав процеси національного відродження, а вимога легалізації УГКЦ стала однією з провідних на перших вільних мітингах. [8]

Цей досвід українських греко-католиків перегукується з місією, яку виконував Іоан Павло ІІ, один із найвпливовіших гуманістів ХХ століття. Його постать стала символом духовного пробудження Східної Європи, можливого завдяки поєднанню релігійної віри з прагненням до свободи. Як Папа з теренів Варшавського блоку, він став голосом пригноблених народів, а Церква в його розумінні — оазою людської гідності, простором, де зберігалася довіра і плекалася свобода.

Іоана Павла ІІ вважають одним із найбільших гуманістів ХХ століття і недарма пов'язують з його особою падіння Берлінського муру. Сам факт, що він був поляком, на той час з теренів Варшавського блоку, був покликаний до Риму і отримав можливість говорити на весь світ. Хто міг краще розвінчати всі ці комуністичні міфи і реалії комуністичних режимів? [4] Він розумів, що комунізм лише обіцяє рівність, братерство і щастя, але насправді краде все це. Розумів, що немає гідної держави без поваги до людини. Він тоді казав, що Церква є оазою людської гідності, тобто створює простір, де люди відчувають себе гідними. До речі, польська «Солідарність» починалася в костелах. Бо де ще можна було зійтися і поговорити про справжнє, не боячись зради? Це можна було зробити в Церкві, яка була середовищем довіри і відчуття своїх.

Традицію відкритості до діалогу, солідарності з переслідуваними й підтримки народів у кризові часи продовжив папа Франциск. У відповідь на повномасштабне вторгнення росії в Україну 24 лютого 2022 року, він неодноразово публічно засуджував насильство, називав війну «жорстокою та безглуздою», закликав до припинення кровопролиття та до поваги до міжнародного права. Папа Франциск особисто організував гуманітарну ініціативу «Папа для України», яка надавала допомогу вимушеним переселенцям, дітям, літнім людям і тим, хто залишився в зоні бойових дій. Його посланці, зокрема кардинал Конрад Краєвський, неодноразово відвідували Україну, доставляючи медикаменти, продукти, генератори, а також молитовну підтримку від Святого Престолу [6].

У дипломатичному аспекті папа Франциск намагався бути посередником у мирному діалозі, закликаючи до переговорів і пропонуючи Ватикан як нейтральну платформу для діалогу. Попри складність геополітичного контексту, його голос залишався одним із небагатьох моральних авторитетів, який наполегливо наголошував на цінності людського життя, стражданні невинних та праві національного самовизначення.

Таким чином, його позиція стала продовженням тієї моральної лінії, яку започаткував Іоан Павло ІІ. У час, коли війна знову ставить під загрозу

гідність, свободу і життя народу, Церква — у постатях обох Понтифіків — виступає не просто символом віри, а й активним захисником людяності.

Важливою є і активна позиція Глави Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Святослава (Шевчука) [3], який у постійному діалозі з Апостольською Столицею доносить правду про війну, що веде росія проти України. З початком повномасштабного вторгнення Святослав неодноразово зустрічався з Папою Франциском, інформуючи його про реальну ситуацію на місцях, зокрема про страждання мирного населення, руйнування церков і шкіл, численні жертви серед цивільного населення.

Папа Франциск, попри дипломатичну обережність Ватикану, не залишив Україну без голосу підтримки. У жовтні 2022 року під час зустрічі з делегацією УГКЦ він сказав: «Ваш біль — мій біль», чим підтвердив глибоку солідарність із українським народом. Блаженніший Святослав публічно дякував понтифіку за його увагу, підтримку гуманітарних ініціатив, особисту молитву за Україну, а також за готовність приймати біженців і поранених.

Ця співпраця на рівні Церкви є свідченням не лише дипломатичних зусиль, а й духовного єднання народів, що захищають свої права і свободи в умовах війни. Українська Греко-Католицька Церква, маючи тісний зв'язок зі Святим Престолом, використовує цей канал як засіб міжнародного свідчення про агресію та як джерело моральної підтримки, яка не знецінює правду, а ґрунтується на ній.

ДЖЕРЕЛА

1. Войналович В. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики. Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2018. Вип. 3–4. С. 141–192.
2. Візит Папи: шанс позбутися догм. День. 2001. No113. URL: https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/vizit-papi-shans-pozbutisya-dogm (дата звернення 23.04.2025)
3. «Слова папи Івана Павла II про справжню свободу і Україну були передвісниками подій Помаранчевої революції і Революції гідності», – Глава УГКЦ https://archives.ugcc.ua/articles/slova_papi_%D0%86vana_pavla_%D0%86%D0%86_pro_spravzhnyu_svobodu_%D1%96_ukrainu_buli_peredv%D1%96snikami_pod%D1%96y_pomaranchevoi_revolyuts%D1%96i_%D1%96_revolyuts%D1%96i_g%D1%96dnost%D1%96__glava_ugkts_93655.html (дата звернення 23.04.2025)
4. Олег Турій, Тарас Бублик. Голос Мовчазної Церкви: св. Іван Павло II і проблема легалізації УГКЦ // 30 lat stosukóv między Polską a niepodległą Ukrainą: doświadczenia a perspektywy. Pod red. Stanisława Stępnia. Warszawa 2021, c. 143-160

5. Вегеш М., Концур-Карабінович Н., Марчук В., Палінчак М., Голонич Я., Українська Греко-Католицька церква: минуле і сучасне, 2020. 380 с
https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/30857
6. https://www.vaticannews.va/uk/vatican-city/news/2024-12/krajewskyj-dostavyv-v-ukrajinu-chergovyj-darunok-papy.html (дата звернення 12.05.2025).
7. Колодний А. Міжцерковні протистояння в Православ'ї України: стан та
шляхи вирішення // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / Упоряд.:
О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Л.: Інститут релігієзнавства – філія
Львівського музею історії релігії; вид-во «Логос», 2012. – Книга ІІ. – С. 297–307.
8. Українська ідея : вибр. твори / В. П. Іванишин ; [за ред. П. В. Іванишина] ; ГО «Правий сектор», ВО «Тризуб» ім. С. Бандери, наук.-ідеолог. центр ім. Д. Донцова. - Дрогобич : Посвіт, 2014. - 928 с. - ISBN 978-966-2763-97-3.

РЕЛІГІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ МЕНТАЛЬНИХ КОРДОНІВ СХІДНОЇ І ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ

Євген Дейнега, аспірант спеціальності 031 Релігієзнавство кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Упродовж століть європейський континент розвивався як складне ментально-культурне утворення, в якому чітко окреслилися дві умовні цивілізаційні зони — Західна та Східна Європа. Попри географічну близькість, ці регіони суттєво відрізняються за системами цінностей, соціальними практиками, релігійною традицією та політичними культурами.

Тези необхідно розглядати як теоретичне доповнення моєї дисертації «Релігія як чинник формування етноментальності у вітчизняних освітніх практиках: історія і сучасність на основі зауважень, отриманих на кафедрі філософії та релігієзнавства (зокрема, необхідність диференціації понять «менталітет» та «ідентичність», а також уточнення характеру української релігійно-культурної традиції в її просторових межах).

Мета. Дослідження рівнів прояву цих відмінностей дозволяє глибше зрозуміти соціальну поведінку, політичні уподобання та культурні коди народів Східної і Західної Європи, а також окреслити виклики для порозуміння між ними в умовах глобалізації. Мета цих тез —

проаналізувати ключові рівні, на яких проявляється ментальний поділ Європи, з урахуванням історичних, релігійних, культурних і політичних чинників.

Виклад основного матеріалу. Католицький священник і філософ Ч.Тейлор справедливо зауважує, що «латинський і грецький обряди сформували дві різні християнські цивілізації, <...> які мають «пов'язані, але відмінні богословські погляди та <...> різні імпульси до реформ» [3]. В результаті сформувалася своєрідна «контактна зона з вельми строкатим спектром соціокультурних феноменів» [4].

Упродовж століть на берегах Дніпра візантійські впливи або органічно переплітaлися із західноєвропейськими традиціями — зокрема в іконописі та храмовій архітектурі, — або, навпаки, слугували культурною межею, як у випадку поширення кириличного письма.

На думку Л. Вульфа, саме Україна «стала географічним наріжним каменем для інтелектуального конструювання Східної Європи філософами Просвітництва» [2, с.20].

Водночас у цьому культурному середовищі кордони не стільки розмежовують, скільки породжують нові сенси. Українська культура завжди була поліфонічною, оскільки формувалася у взаємодії різних етносів, релігій і світоглядів. Саме в такому прикордонному просторі проблема ментальності набуває особливої ваги, адже тут найвиразніше проявляється вплив історичних і культурних нашарувань на спосіб мислення та поведінку.

Історик А. Киридон слушно зазначає, що будь-яка «ідентичність завжди претендує на «розміщення». Відповідно параметри ідентичності мають корелювати з просторовими, смисловими, ціннісними та часовими формами» [1, с.11].

У цьому контексті важливо розрізняти поняття ментальності та ідентичності. Ментальність — це глибинний, часто неусвідомлений спосіб сприйняття світу, сформований культурою, колективним досвідом і історичними умовами. Натомість ідентичність — це усвідомлена самоідентифікація особи або спільноти, яка базується на певних культурних, просторових і ціннісних орієнтирах. Якщо ментальність вкорінена у підсвідомому пласті колективної культури, то ідентичність є результатом свідомого вибору й рефлексії.

У прикордонних регіонах, таких як Україна, ці два феномени часто взаємодіють, але не завжди збігаються: людина може мати «західну» ідентичність, зберігаючи при цьому «східну» ментальність — або навпаки.

Екзистенційне випробування України полягає у постійному балансуванні між зовнішнім тиском і внутрішнім самовизначенням, боротьбі за право бути не просто кордоном між імперіями, а суб'єктом, що визначає власний вектор розвитку.

Характерні риси місцевого ментального середовища сформовані на перетині православної традиції та географічного розташування регіону. Православ'я, заглиблене у внутрішній духовний досвід, сприяло формуванню інтроспективного типу культури, зосередженої на збереженні глибинної ідентичності. Цей вектор внутрішньої зосередженості корелює з прикордонним характером українського геополітичного простору, який протягом століть перебував під потужним зовнішнім впливом різних імперій та культур. В умовах постійного тиску з боку сусідніх цивілізацій саме така культурна стратегія — спрямованість всередину — дозволяла зберігати тяглість традиції, внутрішню цілісність і символічну автономію.

У продовження роздумів про контактну зону, що проходить територією України, доцільно зосередитись на релігійно-світоглядних основах, які лежать в основі ментальних відмінностей між східною та західною християнською традицією. Ці відмінності не лише заклали фундамент цивілізаційних моделей регіонів у минулому, а й досі впливають на суспільні орієнтири, політичну культуру та систему цінностей у Східній і Західній Європі. Саме вони стали джерелом формування різних моделей сприйняття світу й поведінки, що проявляються в повсякденному житті.

Західноєвропейська культура розвивалася під впливом католицизму та протестантизму, які акцентують увагу на особистій відповідальності перед Богом, праві індивідуального тлумачення Святого Письма, автономії особистості та індивідуалізмі. Натомість ментальність Східної Європи формувалася в межах православної традиції, де наголошується на колективному характері віри, сакральності авторитетів — як церковних, так і державних — традиціоналізмі, символічному мисленні та містичному світовідчутті.

Теологічні акценти безпосередньо вплинули на формування специфічних моделей поведінки й світогляду. Зокрема, протестантська етика, особливо кальвіністська, робить наголос на праці, ощадності, раціональності та дисципліні, що, за М. Вебером [5], стало одним із чинників розвитку капіталістичної економіки. Натомість православна традиція акцентує на покорі, терпінні, внутрішній зосередженості, що сприяло формуванню контемплятивної, споглядальної моделі світосприйняття, менш орієнтованої на активну зміну дійсності.

Важливу роль у формуванні ментальних установок відіграє і співвідношення релігії з політичною культурою. У Західній Європі Реформація, а також відокремлення Церкви від держави стали передумовами розвитку правової держави, демократії та громадянського суспільства. У східноєвропейському просторі довший час зберігалася візантійська модель, за якої Церква і держава функціонували у «симфонії» або навіть із домінуванням світської влади над духовною. Це формувало патерналістську свідомість, у якій влада сприймалася як опікун і джерело істини.

Релігійні уявлення вплинули також на ставлення до норм, інституцій і свободи. Західна ментальність, сформована під впливом християнської доктрини про гріх, відповідальність і порядок, високо цінує формальні правила, інституції та правові норми. Натомість у східному православному контексті більше поширене персоналістське розуміння моралі: неформальні практики можуть переважати над буквою закону, мораль оцінюється залежно від обставин, а не лише з погляду об'єктивних норм.

Ще одна суттєва відмінність — це рівень секуляризації. У Західній Європі релігія дедалі більше відходить у приватну сферу, втрачаючи суспільне значення. У Східній Європі, попри довге радянське минуле, спостерігається релігійне відродження, в межах якого релігія виконує насамперед символічну й ідентифікаційну функцію, стаючи важливим елементом культурної пам'яті та посттоталітарного самоусвідомлення.

Висновки. Ментальні відмінності між Східною і Західною Європою мають глибоке релігійне коріння, яке продовжує впливати на суспільні відносини, політичну культуру та культурну ідентичність. Розуміння цих детермінантів є ключовим для глибшого діалогу між європейськими народами та подолання цивілізаційного розлому, який не завжди лежить у сфері політики чи економіки, але часто — в глибинних структурах свідомості.

У цьому контексті українська культурно-ментальна традиція постає як результат поєднання православного світогляду, орієнтованого на внутрішній духовний досвід, із специфікою геополітичного положення. Перебуваючи між двома великими цивілізаційними просторами, Україна відіграє роль вододілу і водночас контактної зони між Східною та Західною Європою. Саме прикордонний характер цього простору сформував здатність української культури до внутрішньої зосередженості, збереження ідентичності та культурної тяглості під тривалим зовнішнім тиском. Таким чином, інтроспективний вектор розвитку став відповіддю на виклики багатовікового перебування в зоні цивілізаційного перетину.

ДЖЕРЕЛА:

1. Вояковський Д. Ментальні кордони в Європі без кордонів / Даріуш Вояковський ; пер. з польськ. В.Ф. Саган. – 2-ге вид., доповн. – К. : Ніка-Центр, 2015. – 320 с.
2. Вульф Л. Винайдення Східної Європи: мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / пер. з англ. С. Білецький, Т. Цимбал. — Київ: Критика, 2009. — 591 с.
3. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панич. Київ : Дух і Літера, 2013. Кн. 1. 664 с.
4. Яковенко Н. Україна між Сходом і Заходом: проекція однієї ідеї. Ізборник : електронна бібліотека. URL: http://litopys.org.ua/yakovenko/yak13.htm (дата звернення: 27.03.2025).

5. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / translated from English by S. Kalberg ; edited by S. Kalberg. London : Taylor & Francis, 2001. 266 p.

FAITH BEYOND FEAR IN THE EUROPEAN MIDDLE AGES AND THE RENAISSANCE

Ronny Klose, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

Exemplified by the two Christian thinkers Aquinas and Cusanus who both affirm faith as a Theological virtue essential for salvation, however, they articulate its foundations and epistemological status in markedly different ways. Aquinas presents faith as a rational act of assent to revealed truths, stabilized by the gift of understanding and strengthened by charity, ultimately leading to certitude. Cusanus, by contrast, emphasizes the finitude of human reason in the face of divine infinity, advocating a «learned ignorance» (docta ignorantia) that embraces paradox and mystery as central to authentic faith. This paper explores how each thinker negotiates the relationship between faith, reason, fear, and doubt — and how their differing epistemologies shape the nature of spiritual certainty and existential assurance.

Introduction

Regarding the volume of the article the thesis «Faith beyond fear» will be exemplified with reference to only two Christian thinkers. Namely Aquinas and Cusanus. Furthermore, in the beginning, it is convenient to set a brief historical frame, in which the article operates. Thomas Aquinas (1225–1274) stands at the pinnacle of the High Middle Ages' scholastic tradition, a period marked by the synthesis of Christian theology with Aristotelian philosophy. As the quote notes, «The greatest figure of thirteenth-century Europe in the two preeminent sciences of the era, philosophy and theology,» [1] Aquinas exemplified the scholastic method's rigor, leveraging dialectical reasoning to reconcile faith and reason. His intense engagement with Aristotle, evidenced by his extensive commentaries. The Stanford Encyclopaedia states: «The tremendous energy he put into commenting on Aristotle's works is a testimony both to the importance he gives philosophy for a proper understanding of theology, and to his confidence that progress in philosophy will only benefit the Christian faith.» [1]

In contrast, Nicholas of Cusa (1401–1464) emerged during the Renaissance, a time of humanist rediscovery and intellectual transformation. While rooted in medieval thought, Cusanus «anticipated many later ideas in mathematics, cosmology, and experimental science,» [2] blending these with a Neoplatonist vision that transcended scholastic frameworks. His emphasis on the limits of human knowledge reflects the Renaissance shift toward individual inquiry and cosmic speculation. Therefore, he is a bridge towards modern times.

The Stanford Encyclopaedia describes him in the following way: «These moves already separate his ideas about human knowing from those of both his scholastic predecessors and his post-Renaissance successors.» [2] Together, Aquinas and Cusanus bookend an epochal transition: from the structured harmony of faith and reason in the High Middle Ages to the expansive, human-centered curiosity of the early modern world.

Aquinas

Aquinas sets his epistemological foundation in the second part of the second book. Questions 1 till 7 are the ones to examine. Aquinas' approach to faith is a nuanced interplay between the intellect, the will, and divine grace, as illustrated by the three quotes. Central to his view is the idea that «the act of faith is to believe, which is an act of the intellect assenting to divine truth at the command of the will moved by the grace of God» [3]. Here, faith is not a passive acceptance but an active assent of the intellect—rooted in reason—guided by the will. The will, however, does not act alone; it is «moved by the grace of God,» underscoring Aquinas' theological premise that faith originates in divine initiative. Grace enables the will to orient the intellect toward supernatural truths beyond mere empirical or philosophical deduction. This dynamic between intellect and will is further clarified in the second quote: «The believer's intellect is moved to assent by the will; hence faith is principally in the intellect as commanded by the will.» [4] Aquinas positions faith primarily within the intellectual faculty, distinguishing it from mere emotion or blind submission. Yet the intellect's assent depends on the will's deliberate choice, which itself is shaped by grace. This reflects Aquinas' synthesis of Aristotelian rationality with Christian theology: faith engages reason but transcends it by aligning human volition with divine purpose. The will acts as a bridge, directing the intellect to embrace truths that surpass natural understanding, such as the mysteries of the Trinity or the Incarnation. Aquinas asserts that «faith is more certain than all intellectual knowledge, because it rests on divine truth, which cannot deceive.» [5] While empirical or philosophical knowledge relies on fallible human reasoning, faith's certainty derives from its foundation in God's infallible revelation. For Aquinas, this does not diminish reason but elevates it, as faith provides access to truths that reason alone cannot fully grasp. The certitude of faith is thus not irrational but *supra-rational*, rooted in the trustworthiness of God rather than human capacity. In this framework, faith becomes the highest form of knowledge, harmonizing the intellect's pursuit of truth with the will's surrender to divine authority. Aquinas further analysed the anthropological dimensions of fear, situating it within the broader framework of the soul-body composite. While the intellect, and here one can clearly observe his Aristotelian way of thinking, operates independently of corporeal constraints, emotions such as fear and anger arise from the interdependent operations of the soul and body. This psychosomatic unity is essential to Aquinas's anthropology, as he contends:

«Now though the soul has a certain proper motion of its own, which it performs independently of the body, namely, the act of understanding, there are however other activities common to soul and body, namely, those of fear, anger, sensation, and the like; for these only come about by some change wrought in some definite part of the body; hence evidently they are conjoint activities of soul and body. Therefore out of soul and body there must result one being, and the two cannot be distinct in being» [6, p. 234].

Here, Aquinas not only affirms the hylomorphic unity of human nature but also establishes fear as a phenomenon that bridges the spiritual and corporeal realms. This duality underscores the distinctiveness of human emotional experience while reinforcing the contrast between human vulnerability and divine impassibility. Aquinas's theological psychology identifies love (caritas) as the principal perfection of the human heart, serving as the wellspring from which all other emotions—including fear—derive their moral and spiritual significance. He articulates this hierarchy of affections with precision: «The grace that constitutes the state of grace must principally perfect the heart. But the principal perfection of the heart is love. The proof of that is, that every motion of the heart starts from love: for no one desires, or hopes, or rejoices, except for some good that he loves; nor loathes, nor fears, nor is sad, or angry, except about something contrary to the good that he loves» [7, p. 563]. Within this framework, fear is not eradicated but rather subordinated to the higher virtue of love. The indwelling of the Holy Spirit reorients human volition away from servile fear toward filial love, enabling believers to act freely in accordance with divine grace. Aquinas explains while mentioning also Romans 8:15: «The Holy Ghost then, rendering us lovers of God, inclines us to act of our own will, freely, out of love, not as bondsmen prompted by fear. Ye have not received the spirit of bondage again in fear, but ye have received the spirit of adoption as sons» [8, p. 610].

This transformation reflects Aquinas's soteriological vision, wherein grace elevates human nature, transfiguring fear into a dynamic participation in divine love. However, Aquinas in all of his argumentation upholds his strictly logical approach which dominated his thinking.

Nicolas of Cusa

On the other hand, Cusanus who applied a different way of thinking when it comes to the correlation between fear and faith. He offers a sophisticated theological framework that interrogates the relationship between faith and fear, positing that authentic devotion to God is predicated upon docta ignorantia («learned ignorance») a state in which faith surpasses finite human comprehension. He articulates this notion with precision:

«And it always directs its worship by faith, which it attains more truly through learned ignorance. It believes that He whom it worships as one is All-in-one, and that He whom it worships as Inaccessible Light is not light as is corporeal light, to which darkness is opposed, but is infinite and most simple Light, in which darkness is Infinite Light; and [it believes] that Infinite Light always shines within

the darkness of our ignorance but [that] the darkness cannot comprehend it. And so, the theology of negation is so necessary for the theology of affirmation that without it God would not be worshiped as the Infinite God but, rather, as a creature. And such worship is idolatry; it ascribes to the image that which befits only the reality itself. Hence, it will be useful to set down a few more things about negative theology» [9, Book One, p. 45].

Here, Cusanus establishes the necessity of via negativa (negative theology) as an epistemological precondition for true worship, arguing that any attempt to conceptualize God through affirmative predicates alone risks reducing the divine to a finite, creaturely construct—a theological error tantamount to idolatry. Cusanus further elaborates on the ineffability of God in relation to creation, asserting that divine causality cannot be circumscribed by empirical or representational means. He states:

«Although God — whether in order to make His goodness known (as the religious maintain), or because of the fact that [He is] maximum, absolute Necessity, or for some other reason—created the world, which obeys Him (so that there are those who are compelled and who fear Him and whom He judges), it is evident that He neither assumes another form (since He is the Form of all forms) nor appears through positive signs (since these signs themselves, in regard to their own being, would likewise require other signs through which [to appear], and so on ad infinitum)» [9, Book Two, p. 64].

This passage underscores the radical transcendence of God, who, as the Forma formarum (Form of forms), cannot be apprehended through finite signification. The implication is that fear—understood here as a response to divine judgment—must be subsumed within a deeper faith that recognizes the futility of attempting to grasp the divine through positive affirmations alone. Crucially, Cusanus' insistence on docta ignorantia ensures that this faith remains properly apophatic—never collapsing into dogmatic presumption. The believer, while anchored in faith, simultaneously acknowledges the infinite qualitative distinction between Creator and creature. God's light, though eternally present within the «darkness of our ignorance,» remains inexhaustible, resisting final comprehension. Thus, faith for Cusanus is neither irrational nor merely provisional; it is the very means by which the intellect, guided by divine grace, approaches the mystery of God without reducing it to finite categories.

Conclusion:

In examining the theological perspectives of Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa, we observe a profound evolution in the understanding of faith and fear. Aquinas, rooted in the scholastic tradition, emphasizes the harmonious interplay between intellect, will, and divine grace. His approach underscores faith as an active intellectual assent, guided by the will and elevated by divine grace, ultimately positioning faith as the highest form of knowledge that transcends reason. Conversely, Nicholas of Cusa, emerging during the Renaissance, introduces a more mystical and apophatic approach. His concept of docta

ignorantia (learned ignorance) and via negativa (negative theology) challenges the believer to embrace the limits of human comprehension and recognize the ineffable nature of the divine. Cusanus argues that true worship and faith lie in acknowledging the infinite qualitative distinction between Creator and creature, thus preventing the reduction of the divine to finite constructs. Together, Aquinas and Cusanus represent a pivotal transition from the structured synthesis of faith and reason in the High Middle Ages to the expansive, human-centered inquiry of the early modern world. Their contributions highlight the dynamic and evolving nature of theological thought, offering valuable insights into the relationship between faith, reason, and the human experience of the divine.

References:

1. https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/
2. https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/
3. Summa Theologica II-II, q. 2, a. 9
4. Summa Theologica II-II, q. 1, a. 5
5. Summa Theologica II-II, q. 4, a. 8
6. Book II, Chapter 57 of Summa Contra Gentiles
7. Summa Contra Gentiles, Book III (Providence), Chapter 123
8. Summa Contra Gentiles, Book IV (Salvation), Chapter 22
9. Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia). Translated by Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press, 1981. ISBN 0-938060-30-9.

ІНФОРМАЦІЙНА КУЛЬТУРА РЕЛІГІЙНОГО ПРОСТОРУ ЦИФРОВОЇ ДОБИ

Богдан Ломачинський, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми дослідження. Цифрова доба, що характеризується стрімким розвитком інформаційних технологій, радикально змінює всі сфери суспільного життя — від економіки й політики до культури й релігії. У цьому контексті релігійний простір зазнає істотної трансформації: змінюються форми духовного спілкування, способи передання віровчення, характер релігійного досвіду. Цифровізація релігії проявляється у появі онлайн-богослужінь, віртуальних паломництв, інтернет-проповідей, мобільних додатків для молитви тощо. Центральною категорією для осмислення цих змін є інформаційна культура, яка у релігійному контексті набуває особливого значення, оскільки стосується не лише технічних навичок, але й духовної відповідальності за слово, символ і зміст. Тому **метою** дослідження є з’ясування особливостей прояву

феномену інформаційної культури релігійного простору сучасної цифрової доби. Мета зумовлює наступні **завдання:** з'ясування особливостей цифровізації релігійного простору; визначення особливостей прояву інформаційної культури у релігійному вимірі; дослідження найбільш поширених практик формування інформаційної культури в релігійному середовищі.

Незважаючи на історичні протистояння міжрелігійного та міжконфесійного характеру, усі релігійні організації послуговуються досягненнями культури – складається нова релігійна культура спілкування в самому інтернеті, різні сторони релігійної культури й обрядів знаходять своє вираження у Глобальній мережі. Особливо це цікаво в контексті можливостей, які надає інтернет, – належати до однієї, декількох, багатьох чи до жодної релігії, оскільки інтернет гіпотетично уможливлює відносини значно безпосередніші, ніж без нього [6, 79].

Усе розмаїття форм релігійної присутності в кіберпросторі умовно класифікується на два основні типи. Перший тип становлять конфесійні або деномінаційні цифрові ресурси. Ці платформи репрезентують традиційні релігії, що виникли поза межами віртуальної реальності, але інтегрують цифрові технології задля оптимізації власної діяльності. Такий формат релігійної комунікації, позначений терміном «релігія-онлайн», зазвичай є продуктом офіційних релігійних організацій із чіткою ієрархічною структурою. Подібні ресурси функціонують у строго контрольованому цифровому середовищі, що забезпечує централізоване управління контентом і унеможливлює інтеграцію або посилання на зовнішні, зокрема сумнівні чи несанкціоновані джерела. [4, 54]

Друга форма – це кіберрелігія, термін, що описує феномен духовного парадоксу в кіберпросторі. Існування кіберпростору змінило не лише людські погляди на духовність, релігію, ритуали, місця поклоніння, священніписання, духовних вчителів, вірування, божественність, навіть уявлення про самого бога [5, 10].

Віртуальний релігійний простір постає як специфічне цифрове середовище, призначене для реалізації релігійних практик, комунікації між віруючими, здійснення релігійної освіти та поширення конфесійних ідей. Цей простір охоплює широкий спектр цифрових платформ, включаючи веб-сайти, мобільні застосунки, соціальні мережі, форуми, а також технології віртуальної та доповненої реальності. Його функціонування забезпечується активним застосуванням сучасних інформаційно-комунікаційних технологій, які дають змогу як інституційним суб'єктам релігійної сфери, так і окремим віруючим підтримувати безперервну взаємодію, здійснювати релігійну діяльність і реалізовувати духовний розвиток незалежно від просторових обмежень.

Віртуалізована релігійність репрезентує сутнісну складову постмодерної релігійності та водночас висвітлює низку системних

викликів, характерних для традиційних релігійних інститутів. Серед них – надмірна ієрархізація, домінування вертикальної комунікативної моделі у взаємодії з вірянами, жорстка догматизація релігійного знання. У цьому контексті віртуальний простір відкриває нові можливості для індивідуального релігійного пізнання, самовизначення та конфесійного вибору, зокрема – переходу між релігійними спільнотами або повної відмови від релігійної ідентичності. Цифрове середовище сприяє демократизації релігійного досвіду, що, своєю чергою, зумовлює зростання прихильності до ідеї поєднання технічного прогресу з трансформаціями у сфері релігійної свідомості, яку багато хто сприймає як відродження релігійних ідей, почуттів та інституцій.

Унаслідок цих процесів, як зазначає У.Севастьянів, посилюється індиферентність індивіда щодо авторитету традиційних релігійних структур та верховного духовенства. Частково спостерігається відхід від канонічних норм, що поступаються місцем свободі інтерпретації, притаманній сучасним неорелігійним рухам, значна частина яких активно функціонує саме у віртуальному просторі. У зв’язку з цим традиційні релігійні інституції змушені адаптуватися до нових соціокультурних умов і відповідати на виклики цифрової доби, оперативно реагуючи на трансформації суспільної реальності [8, 190].

Релігійний кіберпростір формує нові моделі релігійної комунікації, сприяючи трансформації традиційних форм взаємодії. Зокрема, цифрове середовище забезпечує умови для виникнення онлайн-спільнот у соціальних мережах, які функціонують як майданчики для обміну релігійним досвідом, взаємної підтримки та укріплення конфесійної ідентичності. Окрім того, віртуальні релігійні практики набувають поширення у вигляді цифрових богослужінь, віртуальних паломництв, спеціалізованих додатків та мультимедійних платформ, що пропонують ресурси для медитативних, молитовних та інших форм духовної діяльності. У такий спосіб цифрова релігійність не лише репрезентує нові засоби трансляції віри, а й ініціює переосмислення форматів релігійної участі в умовах цифрової культури. [1, 17].

Віртуалізація релігії та культури, що відбувається в контексті постмодерної епохи, вирізняється розмиттям меж між емпіричною реальністю та вигаданим конструктом, між фактологічним і фіктивним, між сакральним і профанним вимірами. У такій парадигмі штучний інтелект (ШІ) постає як один із ключових технологічних інструментів віртуалізації, здатний здійснювати моделювання, аналіз, інтерпретацію та трансформацію культурних і релігійних феноменів. Його вплив охоплює широкий спектр складових релігійного та культурного простору, зокрема мовну практику, символічні системи, міфопоетику, етичні та естетичні орієнтири, питання ідентичності, ціннісні настанови, розуміння свободи та відповідальності [6, 81]. Інформаційна культура, що охоплює здатність

індивіда орієнтуватися в потоках інформації, критично її осмислювати та етично використовувати, набуває особливого значення у взаємодії з ШІ у релігійному просторі. Такі технології, як мовні моделі, алгоритми рекомендацій та віртуальні консультанти на основі ШІ, дедалі частіше використовуються в онлайн-проповідях, автоматизованому духовному консультуванні, цифровому богослов'ї. Однак у такій взаємодії постає виклик автентичності релігійного знання, меж його інтерпретації та глибини духовного досвіду, що може бути обмеженим технократичною логікою системи ШІ. Тому у релігійному просторі одного боку, ШІ виступає інструментом поширення релігійних знань, з іншого — провокує нові етичні, методологічні та антропологічні питання, відповідь на які можлива лише за умови високого рівня інформаційної культури користувачів релігійного цифрового простору.

У контексті сучасних викликів цифрової доби постає нагальна потреба у переосмисленні підходів до релігійного чинника забезпечення гуманітарної безпеки держави, де одним із дієвих інструментів постає створення електронних бібліотек релігійної та релігієзнавчої літератури. Можемо зазначити, що інформаційна культура у релігієзнавчому освітньому дискурсі реалізується в системі заходів щодо підвищення інформаційної самосвідомості, формування інформаційного світогляду на засадах толерантності, пропаганди національних інформаційних ресурсів та національної релігійно-культурної спадщини [7, С. 9]. Тому такий крок є обґрунтованим не лише з погляду збереження культурної спадщини, але й з огляду на стратегічну важливість підвищення рівня інформаційної культури користувачів релігійного сегменту Інтернет в умовах гібридних загроз цифрової доби.

Релігійна та релігієзнавча література виконує важливу функцію у формуванні світоглядних орієнтирів, моральних цінностей і суспільної згуртованості. Забезпечення широкого доступу до таких джерел через електронні бібліотеки сприяє розвитку критичного мислення, міжконфесійного діалогу та релігійної толерантності. У системі гуманітарної безпеки держава має виконувати проактивну функцію щодо підтримки ініціатив із створення відкритих електронних архівів, зокрема у партнерстві з науковими та релігійними інституціями. Така діяльність не лише відповідає світовим тенденціям цифровізації культурної спадщини, але й сприяє укріпленню національної ідентичності, збереженню духовних традицій та побудові інформаційно безпечного середовища [2], [3].

Висновки. Інформаційна культура є ключовим елементом релігійного життя цифрової доби. Вона формує нову етику духовної присутності у цифровому світі, де кожен користувач є не лише споживачем, а й творцем контенту. Збереження духовної автентичності, відповідальність за слово і вміння вести діалог у цифровому середовищі — виклики, які постають перед кожною релігійною спільнотою. Формування

інформаційної культури в релігійному просторі — це життєва необхідність, що визначає майбутнє релігійних практик цифрової доби. Завдання сучасного богослов'я, релігієзнавства та системи освіти — допомогти релігійним громадам адаптуватися до цифрової доби, не втративши своєї сутності.

ДЖЕРЕЛА

1. Lomachinska I., Hryshyna Y. Internet generation in religious cyberspace: worldview challenges of the digital age. SKHID. 2024. 6 (2). P. 20 – 27 DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.623
2. Lomachinskiy B. Ukrainian and international experience of formation of information competences by means of library practices. Society. Document. Communication. 2023. № 8(3). C. 22-33. DOI: https://doi.org/10.69587/sdc/3.2023.22.
3. Lomachinskyi B. The role of digitalization of libraries in ensuring the humanitarian security of society. SKHID. 2023. № 4(3). P. 66 – 73 DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.2023.4 (3).268297
4. Melnychuk M. Cyberreligion in the perspective of postmodern trends: religious and cultural view. Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences. 2020. 2 (88). DOI :10.35433/Philosophical Sciences.2(88).2020.50-58
5. Ridho, A., Suja, A., Taufiq, M., Thibburruhany, Mawazi, A. R. b., Rahmat, S., Sidik, M. A., Nisa, F., & Ali, M. (2023). Cyberreligion: The Spiritual Paradox of Digital Technology. Ri'ayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan, 8(2), 1–16. https://doi.org/10.32332/riayah.v8i2.7699
6. Добродум О., Мартитнюк Е., Никитченко О. Релігія, культура та штучний інтелект: постмодерністський контекст сучасності. (2024) Українське Релігієзнавство. 2024. (96). С. 75–83. DOI :10.32420/2306-3548/2024.96.10.
7. Ломачинська І.М., Ломачинський Б.Г. Інформаційна культура педагога в системі релігієзнавчої освіти. Освітологічний дискурс. 2020. Вип. 4. С.1-14
8. Севастьянів У.П. Віртуальна реальність як чинник трансформацій форм релігійності сучасної людини: дис. канд. філос. н. Житомир, 2019. 222 с.

КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЇ БАХАЇ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ В ІСТОРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ ТА В СУЧАСНИХ ІМПЛЕМЕНТАЦІЯХ

Владислав Кісєльов, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Справедливість — одна з ключових засадничих цінностей, на яких ґрунтується філософське, моральне й політичне мислення. У часи глобальних викликів, нерівності, конфліктів і суспільної фрагментації потреба в новому, всеохопному підході до справедливості стає особливо нагальною. Ця теза знаходить особливе відображення в релігії бахаї, яка поєднує духовні, етичні та соціальні виміри справедливості в унікальну цілісну концепцію.

Мета дослідження. Виявити ключові характеристики розуміння справедливості у Вірі Бахаї, порівняти їх із основними історичними філософськими концепціями (утилітаризмом, лібералізмом, лібертаріанізмом, комунітаризмом) і проаналізувати її практичну імплементацію в сучасному глобалізованому суспільстві.

Методи дослідження. Порівняльний аналіз, герменевтика (інтерпретація авторитетних текстів релігії бахаї), системний підхід до виявлення функції справедливості в соціальному устрої.

Виклад основного матеріалу

1. Історичні концепції справедливості в філософії

Філософські концепції справедливості дають різні відповіді на питання, що таке справедливість і як вона має бути реалізована:

1) **Утилітаризм** (Дж. Бентам, Дж. С. Мілль): справедливість як максимізація суспільної користі. Однак цей підхід критикується через можливу жертву індивідуальних прав задля блага більшості [6].

2) **Лібералізм** (Дж. Роулз): справедливість як чесність, що забезпечується через «завісу незнання» та два базові принципи. Проблемою є баланс між рівністю та індивідуальною свободою [4].

3) **Лібертаріанізм** (Р. Нозік): справедливість як непорушність прав особи, власності та свободи, що, однак, не дає відповіді на проблему соціальної нерівності [5].

4) **Комунітаризм** (М. Сандел, Ч. Тейлор): справедливість у контексті традицій, історії й колективних ідентичностей, але вона ризикує обмежити індивідуальну автономію [6].

2. Концепція справедливості у Вірі Бахаї

Центральна думка вчення бахаї — справедливість є внутрішня чеснота, моральний компас, універсальний і колективний принцип.

1) **Духовний вимір:** справедливість — це моральна чеснота духовної автономії і критичного мислення людини, здатність бачити «власними очима» і судити «власним розумінням», а не з позиції суспільно прийнятих традицій і стереотипів (Потаємні Слова) [2].

2) **Універсальність:** справедливість повинна застосовуватися до всіх класів суспільства без винятків. Вона близька до «золотого правила» та кантівського категоричного імперативу [3].

3) **Колективний вимір:** у міжособистісних стосунках має домінувати любов, а в суспільних — справедливість. Всеохопне прощення є шкідливим, якщо воно дозволяє продовження зла [3].

4) **Справедливість не тотожне милосердю:** людство не може існувати лише на підставі прощення. Суспільний порядок вимагає неупередженого суду, нагороди й покарання (Кітаб-і-Акдас) [1].

3. Порівняльний аналіз

Концепція справедливості у Вірі Бахаї має точки дотику з історичними філософськими школами, але також пропонує унікальні рішення:

1) Як і лібералізм, бахаї акцентують на автономії особистості, але додають до неї духовну відповідальність.

2) На відміну від утилітаризму, справедливість не є розрахунком користі, а універсальним імперативом [1; 3].

3) Комунітаризм близький до бачення колективної справедливості в ученні бахаї, однак Віра Бахаї виступає за баланс між любов'ю та справедливістю, де особиста гідність не нівелюється заради загальноприйнятих норм і суспільної більшості [3; 7].

4. Практичне втілення

Особливістю Віри Бахаї є її інституційне втілення принципу справедливості:

1) **Адміністративна система бахаї:** створення Духовних Зборів, зокрема Всесвітнього Дому Справедливості — унікального колективного органу управління, обраного демократично [1].

2) **Міжнародний вимір:** справедливість проголошується основою глобального миру, рівності статей, рас і класів, ліквідації крайнощів багатства та бідності [8].

3) **Єдність = любов + справедливість.** Ця формула, запропонована канадським філософом і математиком бахаї Вільямом Хетчером – не лише філософське гасло, а й принцип світобудови, який має застосування у правових, соціальних і духовних сферах [7].

Висновки. Концепція справедливості у Вірі Бахаї вирізняється синтезом етичного, духовного та соціального підходів. На відміну від багатьох секулярних теорій, вона є універсальною та придатною для реалізації як на особистісному, так і на глобальному рівні. Справедливість у Вірі Бахаї — це не лише моральна вимога, а умова для досягнення гармонії, миру та єдності людства.

ДЖЕРЕЛА

1. Бахаулла. Вибране з Писань. — Київ: РО Національні Духовні Збори бахаї України, 2004.

2. Бахаулла. Потаємні Слова — К.: РО Національні Духовні Збори бахаї України, 2020.

3. Абдул-Баха. Вибране з Писань Абдул-Баха. — К.: РО Національні Духовні Збори бахаї України, 2021.
4. Роулз Дж. Теорія справедливості. — К.: Основи, 2001.
5. Нозік Р. Анархія, держава та утопія. — К.: Таксон, 2019.
6. Сандел М. Справедливість: як приймати правильні рішення. — К.: Наш формат, 2018.
7. Hatcher J. The Ethics of Authentic Relationships. — Oxford: George Ronald, 2006.
8. Hatcher J.. Love, Power, and Justice: The Dynamics of Authentic Morality. — Oxford, 1998.
9. Momen M. An Introduction to Baha'i Faith. — Cambridge: CUP, 2008.

ВСЕЛЕНСЬКІ СОБОРИ ЯК АТРАКТОРИ ФОРМУВАННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Олексій Яременко, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми дослідження. Вселенські Собори відіграли в історії християнської церкви вирішальну роль у формуванні та затвердженні Символів Віри, що стали основою християнського віровчення. Процес затвердження засад віровчення не був простим і лінійним – він являв собою складне поєднання традиції, богословської дискусії та політичних реалій. Без перебільшення, Вселенські Собори посідають особливе місце в історії християнства, являючи собою вищі органи церковної влади, покликані визначати догматичні питання і стверджувати єдність віри. Відповідно, вивчення історії Вселенських Соборів в історії християнства на сьогодні сприятиме конструктивному екуменічному діалогу між різними християнськими підходами та поглядами. Спільна спадщина, представлена в Символах віри слугуватиме основою для пошуку взаєморозуміння та єдності.

На меті маємо порівняти підхід різних Вселенських соборів до утвердження Символу віри, виявивши спільні риси та відмінності в їхній методології, ідеології та результатах.

Активно, проблеми та питання традиції та практики Вселенських Соборів на філософсько-релігієзнавчій ниві не аналізувалися. Існують публікації та згадки щодо соборного канону та християнської догматики серед релігієзнавців Сагана О., Мельника Л. Харьковщенка Ю., Жилюка С. та Заборовського Я., що згадані тут, спадок яких вважаємо важливим у розкритті значення подій Соборів у християнському світі.

Перш за все, Вселенські Собори відігравали чи не ключову роль у затвердженні та канонізації варіантів Символу віри, що оновлювалися відповідно до богословських викликів. Вони не просто фіксували вже існуючі формулювання, а усвідомлено формували й затверджували текст, відсікаючи єретичні відхилення та забезпечуючи єдність віри у Вселенській Церкві. Як правило, саме Символ віри уточнювали і доповнювали протягом перших століть християнства у відповідь на єресі, що виникали, та для точнішого вираження постулатів віри, які ставали нерушимими формулами християнської догматики. Затвердження Символу віри - один із найчуттєвіших й найголовніших завдань їхньої діяльності.

Існує традиція, що стверджує легітимність і апостольське походження Символу віри. Вважається, що його основні елементи були передані апостолами та першими християнами, формуючи основу віровчення. Ця традиція підкреслює безперервність віри від апостолів до наступних поколінь. Від неї і відштовхується легітимність Соборів. Символ Віри не був написаний самими апостолами як єдиний, закінчений текст. Традиція стверджує, що його основні елементи, ключові догматичні формулювання, походять із вчення апостолів та їхніх найближчих послідовників. Формулювання Символу Віри розвивалося поступово, результатом чого стали оновлені версії з суттєвими уточненнями, наприклад Нікео-Цареградський Символ Віри.

Утвердження системного, стрункого релігійного бачення неземної природи стає однією з безлічі завдань масових з'їздів Отців Церкви. На царині релігійно-філософського утвердження християнства, глобально виясняли стосунки не скільки окремі богословські «клуби», а чимало народів і низка цивілізацій у вселенському вимірі. Постала термінова необхідність унормування бачення духовного світу, поки зібрання не встигли оголосити одне одному чергову війну за чергову істину про той світ.

В історії релігії, події ранньохристиянських соборів, їх зміст та фабула достеменно не класифіковано і не визначено, проте результати регулярних засідань назавжди заштамповані у християнському віровченні, а канонічність і авторитет безперечно визнані вселенським християнством, хоч і не у повному обсязі і не всіма. Зрозуміла й ідея єднання, щоб у єдиному дусі й істині прийняти Духа, прославити Ісуса й поклонитися Отцю. Тим не менш, щось дедалі більше й частіше ставало на заваді унормування істинності суджень християнських постулатів. Завдяки критеріальності та категоріальності символів віри хоч і досягли певної універсальності, але це не об'єднало стражденний і обтяжений християнський світ; не утворило злагоди між братами у Христі. Становлення однозначних засад віровчення мало б вирішити різночитання Священного Писання; долучитися до Тіла Христового серцем і розумом і приготуватися до виконання плану спасіння... Адже дійсно, церква тоді церква, коли вона перш за все

Христова, коли Він служить у Небесному Храмі як Первосвященник й виконує волю Того, Хто послав Його – Христа.

Традиційно, формальна клерикальна протокольність й канонічний канцеляризм властиві слугам високої державницької волі, позаяк світ чекав від соборів ясності й згоди, що проголошена на весь всесвіт. Масовість події, що погоджена на всіх рівнях дає робити висновок, що вселенські собори виникали не лише як богословські зібрання; вони поставали як політично вмотивовані й канонічно правомочні виконувати доктринальне фіксування засад віровчення. Кожен з таких соборів масштабно конституювали постулати духовного порядку, що складало загальну систему формування соборного канону [1, с. 204].

На прикладі історії соборів свідчимо очевидну напругу між єдністю і різноманітністю в християнстві, симфонію влад держави і церкви, динаміку спілкування між богословськими школами й імперського апарату, що глибоко впливало на результати соборів. Зібрання єпископів помісних християнських церков чітко артикулювали, що лиш вони володіють авторитетом у визначенні духовних доктрин, особливо тих, що стосуються природи Трійці. Саме таким чином колишні язичники Ліциній та Костянтин утримували владу скликаного ними собору, виконуючи модерацію масового заходу на користь безпеки імперії. Складно оцінити, наскільки міцно собори ґрунтуються на консенсусі між єпископами [3, с. 219].

Процес затвердження Символу віри на Соборах включав тривалі обговорення і дебати. Учасники - єпископи з різних регіонів – висловлювали фахові думки, аналізували пропоновані формулювання, чим щиро прагнули досягти консенсусу. Текст Символу віри не «спускався з небес» в якості одкровення. Він формувався й уточнювався під час запальних обговорень, з урахуванням богословських міркувань і досвіду боротьби з єресями. Важливо розуміти, що Символ Віри не був незмінним протягом усієї історії. Вселенські Собори вносили уточнення і доповнення, уточнюючи догматичні формулювання для більш точного і ясного вираження віри. Це не суперечить апостольській традиції, а, навпаки, свідчить про її живий характер, що розвивається, про прагнення Церкви до ясності й точності у вираженні віровчення. До того ж, ніхто не має повноважень до їх відміни [2, с. 12].

Нікейський Собор 325 року ухвалив Нікейський Символ Віри, що сформувався у конфлікті проти аріанства. Він став першим офіційно ухваленим Символом Віри на вселенському рівні, визначивши ключові догмати про іпостась Бога Сина, Його божественну природу і рівність Отцю. Нікейський Собор насамперед боровся з аріанством, концентруючись на утвердженні божественності Ісуса Христа. Це був важливий крок у формуванні єдиного віровчення.

Константинопольський Собор 381 року не затверджував окремого Символу, проте доповнив Нікейський Символ Віри, включивши до нього статті про Святого Духа, стверджуючи Його єдиносущність Отцю і Сину. Константинопольський Собор сфокусувався на захисті догмату про Святого Духа від різних єретичних тлумачень.

Вже подальші Вселенські Собори (Ефеський, Халкідонський та ін.) не змінювали основний текст Нікео-Константинопольського Символу Віри, але їхні рішення сприяли сутнісному розумінню й тлумаченню окремих його статей, захищаючи його від спотворень і єретичних інтерпретацій. Таким чином, вселенські зібрання побічно підтверджували й уточнювали вже ухвалений Символ Віри, що провокувало ускладнені обговорення й конфлікти.

Як висновок фіксуємо, що традиція апостольського походження Символу віри – не лише історичний факт у буквальному сенсі, а важлива богословська концепція, яка підтримує легітимність Вселенських Соборів і стверджує спадкоємність віри від апостолів до наступних поколінь. Усі Вселенські Собори, що мали відношення до формування і затвердження Символу Віри (або його частин), були скликані у відповідь на виникаючі єресі та богословські суперечки. Вони прагнули сформулювати чітке і ясне віровчення, щоб протистояти єретичним вченням і зберегти єдність Церкви. Ця концепція має значення у визначенні авторитету церковного вчення і його безперервності в часі.

ДЖЕРЕЛА

1. Жилюк С. Вселенські православні собори: середньовічна церковна політика та її відлуння у XX ст.. Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. 2016. вип. 28. С. 202–214.
2. Заборовський Я. Вселенські Собори IV–VIII століть, їх місце в історії церкви та формуванні ідеології християнської цивілізації. Обрії. 2012. Т. 2(35). С. 12–18.
3. Мельник Л., Харьковщенко Ю. Вселенські Собори в канонічному становленні християнської доктрини. Гілея. 2019. вип. 142 : Філософські науки. С. 216–220.
4. Саган О. Вселенське православ’я: суть, історія, сучасний стан / О.Н. Саган. – К.: Світ Знань, 2004. – 912 с.
5. Саган О. Православ’я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз : дис. … д-ра філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2004. 455 с.

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У НОВОЧАСНУ ДОБУ

Роман Лішнянський, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Перехід від середньовіччя до Нового часу (XVI–XVIII ст.) супроводжувався радикальними зрушеннями в релігійній, політичній та соціальній сфері. Реформація, формування централізованих національних держав, географічні відкриття і колонізація нових земель поставили під сумнів середньовічні уявлення про світовий порядок. Традиційна теологічна концепція «справедливої війни», сформульована Аврелієм Августином та систематизована Фомою Аквінським (легітимна влада, справедлива причина, правий намір), вже не повною мірою відповідала викликам епохи. Виникла потреба у секуляризованому осмисленні ідеї справедливості, яке б обґрунтувало норми війни і миру між суверенними державами. Проблема полягала в тому, як переосмислити поняття справедливості поза межами суто релігійної аргументації та закласти засади нового міжнародного права, що зароджувалося у взаєминах незалежних держав.

Мета. Метою дослідження є проаналізувати, як мислителі Нового часу інтерпретували ідею справедливості та як ці інтерпретації сприяли становленню норм сучасного міжнародного права. Для досягнення цієї мети розглядаються історичні передумови виникнення світської концепції справедливості, філософські підходи до справедливості і війни, а також правові наслідки – формування принципів права народів (jus gentium) у зазначений період.

З історичного погляду, початок Нового часу ознаменувався продовженням і трансформацією середньовічної теорії справедливості у війні. Представники пізньої схоластики, зокрема іспанські теологи XVI ст., спираючись на арістотелівсько-томістське розуміння чесноти справедливості, намагалися відповісти на нові виклики – релігійні війни в Європі та колоніальні завоювання. **Франциско де Віторія** (1483–1546), професор Саламанкського університету, у своїй знаменитій лекції «De Indis» вперше секулярно переосмислив право війни. Він стверджував, що війна може бути морально допустимою лише за наявності чіткої **справедливої причини**, незалежно від релігійних мотивів завойовників [1. Віторія різко критикував іспанські загарбницькі походи в Америці, наголошуючи, що корінні народи Америки мають природні права і є частиною божественного порядку, а отже, не можна вважати справедливими війни проти них тільки через те, що вони язичники [1] . Він зазначав, що відсутність спротиву з боку індіанців робить завоювання особливо неправочинним, адже війна не може бути справедливою, коли

мирне населення безпідставно страждає. Таким чином, Віторія заклав основу правового підходу: війна має оголошуватися лише з законних підстав і заради відновлення справедливості, а не для грабунку чи поневолення. Його учень **Бартоломе де Лас Касас** (1484–1566) пішов ще далі, доводячи, що жодна війна проти американських індіанців не може бути справедливою, оскільки вони не чинили зла іспанцям. У творі «Найстисліше повідомлення про сплюндрування Індій» Лас Касас заявив, що «індіанці не є нижчими створіннями, мають ті ж права, що й інші люди, і є господарями своєї землі та майна» [2] . Він засудив жорстокості колонізаторів та домігся прийняття Іспанією так званих **«Нових законів» 1542 року**, які забороняли поневолення індіанців і проголошували їхні права [2] . Хоча ці закони не завжди виконувалися, сам факт їх появи став важливим кроком до визнання справедливості й прав корінних народів у колоніальній політиці.

У філософсько-правовому вимірі ідея справедливості у Новий час набуває більш світського та універсального характеру. **Франциско Суарес** (1548–1617), видатний іспанський теолог-єзуїт, розвиваючи традицію Віторії, наголошував, що міжнародне право ґрунтується на природному праві, спільному для всіх народів [3] . Суарес увів поняття «справедливість після війни» (jus post bellum), підкресливши необхідність справедливого врегулювання наслідків війни. Він розглядав заморські народи (наприклад, індіанські королівства) як суверенні держави, юридично рівні європейським, що належать до загальної спільноти народів [3] . Виступаючи проти середньовічної доктрини божественного права королів, Суарес стверджував, що політична влада походить від народу за суспільною згодою, а не напряму від Бога [3] . Такий підхід підривав оправдання необмежених монархічних війн і заклав підґрунтя принципу суверенної рівності держав – одного з наріжних каменів майбутнього міжнародного права.

Особливе місце у становленні міжнародно-правових ідей належить голландському юристу **Гуго Гроцію** (1583–1645). Він увійшов в історію як «батько» сучасного міжнародного права. У трактаті «Про право війни та миру» (1625) Гроцій здійснив першу систематизацію принципів **права народів**, прагнучи вивести їх із вимог справедливості та розуму. Сам Гроцій зазначав, що написав свій трактат, аби «захистити Справедливість» в міжнародних відносинах, обґрунтувавши її начала у взаємодії держав [4] . Спираючись на природне право, яке, на його думку, діє незалежно від волі Бога і є проявом людського розуму, Гроцій заклав основи світського міжнародного правопорядку. Він сформулював правила ведення війни (jus in bello) та перелік правомірних причин війни (jus ad bellum), фактично секуляризувавши середньовічну «справедливу війну». Так, одна з його новацій – визнання можливості **опору гнобителю**: Гроцій допускав право підданих чинити спротив тиранічній владі, якщо та грубо порушує природні

права людини. Водночас він застерігав, що право на повстання не повинно підривати суспільний порядок без крайньої потреби [4] . Загалом, спадщина Гроція визначила напрям подальших розвідок: його послідовники (Самуель Пуфендорф, Християн Вольф, Емер де Ваттель та інші) розбудовували і деталізували вже закладені ним засади міжнародного права.

Наприкінці XVII ст. німецький філософ **Самуель фон Пуфендорф** (1632–1694) продовжив розвиток ідей Гроція, поєднавши поняття природного права з концепцією суверенної держави. Пуфендорф розглядав державу як продукт раціонального суспільного договору, укладеного для забезпечення миру і безпеки. Хоча міждержавні відносини він визнавав близькими до природного стану (через відсутність наддержавної влади), мислитель вважав, що навіть у цьому стані держави зв'язані вимогами природного закону та повинні дотримуватися певних моральних обов'язків одна щодо одної [5] . На його думку, міжнародне життя – це баланс між прагненням держав до власних інтересів і приписами природного права, які велять поважати укладені угоди та загальне благо людства [5] . Показовою є думка Пуфендорфа, що **мета війни – встановлення миру**. Він писав: «Ми ведемо війну, щоб жити в мирі… Ціна війни – мир» [6] . Війна, за Пуфендорфом, є крайнім засобом, допустимим лише заради відновлення порушеного порядку, а мир і справедливість – природний стан людства. При цьому справедливість він трактує як суспільну чесноту, притаманну державній владі, покликану захищати слабших від насильства сильніших [6] .

Філософи Просвітництва XVIII ст. ще більш світсько та критично підійшли до проблеми війни і справедливості. **Томас Гоббс** (1588–1679) у творі «Левіафан» запропонував радикальну точку зору: у природному стані людей панує «війна всіх проти всіх», де про справедливість не може бути й мови без над ними владарюючого суверена. «Де немає спільної влади, там немає закону; а де немає закону, там немає і справедливості», – стверджував Гоббс [7] . Мир, на його думку, встановлюється лише шляхом укладення суспільного договору і підкорення індивідів суверенній владі, яка одна здатна забезпечити справедливий порядок. Між державами, які не мають «світового Левіафана», зберігається право сили; кожен суверен в міжнародній анархії сам вирішує, коли війна необхідна для безпеки його народу. Таким чином, у гобсівській моделі міжнародне право фактично зводиться до угод між державами, а справедливість ототожнюється з дотриманням даного слова і забезпеченням державного інтересу.

Протилежної позиції дотримувався англійський мислитель **Джон Локк** (1632–1704). Він розглядав природний стан не як війну, а як стан відносного миру і рівності, де люди керуються природним моральним законом. Війна для Локка – не норма, а аномалія, що виникає коли хтось посягає на життя, свободу або власність іншої людини [8] . Локк визначив «стан війни» як стан ворожнечі, що починається тоді, коли агресор

намагається підкорити іншого, не маючи на це жодного права [8] . Якщо відсутня вища влада, до якої можна апелювати, то в такому випадку у жертви агресії виникає природне право на самозахист – аж до ведення війни проти нападника [8] . Отже, за Локком справедливою можна вважати лише війну оборонну, спрямовану на захист невід'ємних прав. Війна – це крайній засіб, виправданий винятково необхідністю відновити порушену справедливість і забезпечити охорону базових прав людини. Такий підхід зближує моральний закон природи з правом: дотримання природних прав і є критерієм справедливості як у внутрішньому житті суспільства, так і в міждержавних відносинах.

Французький мислитель **Жан-Жак Руссо** (1712–1778) ще більш категорично пов'язував війни саме з соціальними і державними інститутами, а не з природною сутністю людини. У трактаті «Про суспільну угоду» Руссо заявив, що «війна – це не стосунок людини з людиною, а стосунок держави з державою; причому люди стають ворогами випадково – не як люди, навіть не як громадяни, а як солдати» [9] . На його думку, в природному стані, до виникнення приватної власності та держав, окремі люди не мали причин ворогувати між собою [9] . Постійні ж конфлікти почалися з появою нерівності, державних кордонів і владних амбіцій. Відповідно, для відновлення справедливості людство має повернутися до основоположних принципів рівності та спільного блага. Руссо вважав, що лише підкорення інтересів правителя **загальній волі** народу може гарантувати справедливість: закони і дії держави мають виражати волю всіх громадян, спрямовану на спільне благо [9] . Такий суспільний договір, на його переконання, обмежує свавілля держав та зменшує вірогідність несправедливих війн.

Таким чином, упродовж Нового часу відбулося суттєве переосмислення ідеї справедливості у контексті війни та міжнародних відносин. **Правовий аспект** цього процесу проявився у зародженні сучасного міжнародного права. Якщо в середньовіччі право війни і миру спиралося переважно на релігійні авторитети та папські булли, то тепер формується світська система норм, яка регулює відносини між державами. Важливим історичним рубежем стало укладення Вестфальського миру 1648 року, який закріпив принцип суверенітету держав і невтручання у внутрішні справи – відтепер справедливість у міжнародній сфері пов'язується із взаємним визнанням незалежності та рівності правових суб'єктів. Філософські ідеї Віторії, Гроція, Суареса, Пуфендорфа, Локка, Руссо та інших стали інтелектуальним підґрунтям для цих принципів. Природне право, переосмислене у Новий час, проголошувало **universitas gentium** – співтовариство народів, де всі люди (а отже і всі нації) від природи рівні у своїй гідності та правах незалежно від релігії чи культури [3] . На практиці це означало визнання певних універсальних норм: недопустимості загарбницьких воєн без справедливої причини, необхідності дотримання

договорів між державами, поваги до фундаментальних прав як своїх громадян, так і чужоземців. Уже в XVII–XVIII ст. з'являються кодифіковані збірники міжнародних договорів і перші проекти «вічного миру» (наприклад, у творчості Абеляра, Сульпіція, пізніше – Іммануїла Канта), які апелюють до категорії справедливості як вищої мети. Наприкінці XVIII ст. англійський філософ Дж. Бентам увів сам термін «international law» – міжнародне право – для позначення нового правового порядку між державами, заснованого не лише на силі чи релігійних нормах, а й на розумних засадах взаємної справедливості.

Висновки. Новий час став добою становлення сучасних уявлень про справедливість у міждержавних відносинах і народження світського міжнародного права. Історично поява суверенних держав і розширення світових контактів вимагали перейти від теологічних доктрин до універсальних правових принципів, зрозумілих для різних народів. Філософи та правники Нового часу виробили нову концепцію справедливості, що спирається на природне право і розум: усі люди і нації від природи рівні, володіють невідчужуваними правами, а війна морально допустима лише для захисту цих прав або відновлення порушеного миру. Ці ідеї прямо вплинули на формування норм міжнародного права – від перших обмежень колоніального свавілля (закони 1542 року про права індіанців) до загального визнання суверенної рівності держав та обов'язковості договорів. Так, у міжнародно-правову лексику міцно увійшли поняття «справедлива війна», «законний суверен», «природні права», які є відголоском як середньовічної моральної теорії, так і новочасного раціоналістичного переосмислення справедливості. Наукове і практичне осмислення цих категорій у Новий час заклало фундамент, на якому розвиватиметься міжнародне право в Новітню добу – аж до створення Ліги Націй, ООН та сучасних міжнародних судових інституцій. Отже, інтерпретація ідеї справедливості мислителями Нового часу безпосередньо сприяла еволюції міжнародного права: від сили до права, від релігійних авторитетів до загальнолюдських принципів, від феодальної роздробленості до сім'ї рівноправних народів, об'єднаних спільним розумінням справедливості.

ДЖЕРЕЛА

1. James Brown Scott. Francisco de Vitoria and His Law of Nations. The Lawbook Exchange, Ltd., 1934. 307 p.

2. Талах В. Бартоломе де Лас-Касас і його твір. URL: https://myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/HistSources/Indias/BartolomeDeLas-Casas.html (дата звернення: 23.02.2025).

3. Suárez Francisco. Encyclopædia Britannica. URL: https://www.britannica.com/biography/Francisco-Suarez (дата звернення: 02.02.2025).

4. Grotius, Hugo. The Law of War and Peace. URL: https://lonang.com/library/reference/grotius-law-war-and-peace/ (дата звернення: 13.02.2025).
5. Iurlaro Francesca. Unpuzzling Customary International Law (CIL): The Invention of Customary Law of Nations from Francisco de Vitoria to Emer de Vattel. PhD Thesis, European University Institute, 2018. 283 p.
6. Pufendorfij Samuelis. De jure naturae et gentium libri octo. Londini Scanorum, 1672. 1270 p. URL: https://archive.org/details/samuelispufendor1672pufe/page/110/mode/2up (дата звернення: 02.04.2025).
7. Hobbes Thomas. Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill. London, 1651. 455 p. URL: https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/hobbes/Leviathan.pdf (дата звернення: 23.02.2025).
8. Лок Джон. Два трактати про врядування / пер. О. Терех, Р. Димерець. Київ: Основи, 2001. 265 с.
9. Руссо Жан-Жак. Про суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. О. Хома. Київ: Port-Royal, 2001. 349 с. URL: http://litopys.org.ua/rousseau/rous01.htm (дата звернення: 14.03.2025).

ІСЛАМСЬКИЙ ТЕРОРИЗМ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ РАДИКАЛІЗАЦІЇ: ЕТИЧНІ ПІДВАЛИНИ ТА ВИПРАВДАННЯ НАСИЛЬСТВА

Зарміна Заріфі, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Ісламський тероризм, як соціально-політичне явище, викликає численні дискусії у сфері філософії, етики, релігієзнавства та політичної теорії. Це явище є складним, багатогранним і вимагає комплексного аналізу з урахуванням історичних, культурних і релігійних чинників. Насамперед важливо зазначити, що тероризм, який ідентифікується з ісламом, не може бути однозначно пов'язаний із самою релігією. Іслам як духовна система базується на принципах миру, справедливості й милосердя, що зафіксовано в священних текстах Корану та Сунні. Іслам – це релігія миру, поняття якого підтверджуються як віровченням, так і самою назвою, адже слово «іслам» означає підкорення волі Богові та слідування божественному закону. Це шлях, який дає змогу людині прожити життя відповідно до найвищої мети творіння – життя, де гідність і свобода кожного однаково захищені. Вчення ісламу проголошує принципи людської рівності та свободи, наголошуючи на важливості взаємоповаги, взаємодопомоги та гармонійного

співіснування. Воно закликає мусульман до справедливого, мирного й доброзичливого ставлення до всіх людей, незалежно від їхньої релігії, етнічного походження чи раси.

Однак окремі радикальні групи, перекручуючи ідеї ісламу, використовують їх як інструмент легітимізації своїх насильницьких дій. У цьому контексті часто згадують термін «джигад», як «священна війна проти невірних», але така інтерпретація зазвичай є помилковою. Насправді «джигад» означає докладання зусиль для досягнення гідних цілей. Згідно з класичним ісламським розумінням, найвищим ступенем джигаду є боротьба із власними недоліками та вдосконалення себе. Середній рівень джигаду полягає у діяльності, спрямованій на усунення недоліків у суспільстві та поширення ісламських цінностей. Найнижчий ступінь джигаду передбачає збройний захист від агресії. У західній культурі існує поширена хибна думка, що джигад є виключно «священною війною», спрямованою на насадження ісламської релігії чи культури іншим народам. У Священному Корані сказано: «Боріться на шляху Аллага проти тих, хто бореться проти вас. Але не виявляйте ворожості при цьому, бо ж, воістину, Аллаг не любить тих, хто виявляє ворожість» [3, 2:190].

Разючий є той факт, що, попри надзвичайної жорстокості і суспільної загрози терористичних актів, які становлять сутність тероризму, це явище продовжує активізуватися. У світі зростає кількість прихильників терористичних методів боротьби, а головне – розширюється глобальна соціальна база тероризму та середовище, яке його підтримує. Якщо процес глобалізації й надалі маргіналізуватиме окремі країни та регіони, виштовхуючи їх за межі сучасної цивілізації, соціальна база тероризму неминуче зростатиме у геометричній прогресії.

З етичної думки, тероризм є явищем, яке порушує базові моральні принципи, такі як повага до людського життя, свободи й гідності. Варто звернути увагу на проблему засобів і цілей у діяльності терористів. Проблема виправдання насильства постає у контексті моральних дилем, які обговорювали ще класичні мислителі. Варто звернутися до важливої роботи Нікколо Макіавеллі «Державець»: «Коли доведеться все-таки пролити чиюсь кров, це треба робити, маючи для цього достатнє виправдання і явну причину…» [2, с.34]. У випадку тероризму, засоби, що включають жорстоке насильство та залякування цивільного населення, прямо суперечать універсальним етичним принципам, навіть якщо заявлені цілі пов'язані з соціальною чи релігійною справедливістю.

Філософський аналіз також акцентує на феномені ідентичності, який відіграє ключову роль у формуванні терористичних угруповань. У багатьох випадках радикалізація виникає через кризу особистої та колективної ідентичності в умовах глобалізації, соціальної несправедливості та політичних конфліктів. Ісламський тероризм, як форма екстремізму, експлуатує почуття відчуженості та несправедливості серед певних груп

населення. У цьому контексті важливим є розгляд впливу соціальних і політичних структур, які створюють умови для радикалізації.

Важливо враховувати роль медіа у формуванні дискурсу про ісламський тероризм. Терористичні групи використовують інформаційні технології для пропаганди, маніпулюючи текстами Корану. Водночас західні ЗМІ закріплюють стереотипи, пов'язуючи іслам із насильством, що посилює міжкультурну напруженість. Етичний аналіз вимагає не лише засудження тероризму, а й критичного осмислення культурних наративів, які сприяють дискримінації мусульман.

За останні тридцять років тероризм еволюціонував, став складнішим, жорстокішим і безжальнішим. Терористи почали використовувати різноманітні форми насильства, зокрема такі нові напрямки, як повітряний, біологічний, екологічний та інформаційний тероризм. Сучасний тероризм вже не обмежується цілями, як-от фінансова вигода чи звільнення ув'язнених бойовиків; його головна мета — встановлення контролю над цілими народами та країнами. Це явище стало глобальним викликом, який уряди змушені враховувати у своїй внутрішній і зовнішній політиці.

Останніми роками тероризм набув ще більшого масштабу, що зумовило необхідність міжнародної співпраці для боротьби з цією загрозою. Зростає роль науковців і практиків у розробці стратегій та заходів протидії. Нині у світі діє близько 500 незаконних терористичних організацій, а діяльність екстремістів, окремих осіб і груп стає дедалі складнішою та безжальнішою.

Дослідження наукових джерел дозволяє зробити висновок, що сучасний тероризм характеризується такими ключовими ознаками: використанням насильства як злочинного засобу досягнення цілей; подвійною природою об'єкта впливу (безпосередньою мішенню терористичних дій і стратегічною, кінцевою метою); створенням атмосфери страху та психологічного напруження; публічністю й демонстративністю терористичних актів; а також високим рівнем соціальної небезпеки, який полягає у втягуванні випадкових людей у сферу впливу терористичних дій. З огляду на об'єкти терористичних атак, можна виокремити історично сформовану дихотомію: селективний терор та «сліпий» терор [4, с.93].

У сучасній глобальній кризі збройна боротьба набуває нових форм, оскільки традиційної партизанської тактики вже недостатньо для досягнення політичних цілей. З кінця 1960-х років поширилася нелегітимна асиметрія терористичних актів, що використовуються радикальними угрупованнями. Об'єктами атак стають не лише військові та урядові структури, а й цивільне населення, інфраструктура та матеріальні об'єкти.

Визначальною ознакою тероризму є свідоме завдання шкоди невинним людям, які стають уразливими мішенями. Це не просто трагічний наслідок конфліктів, а цілеспрямований інструмент політичного тиску, що змушує владу приймати певні рішення або поступатися вимогам терористів.

Релігія та ідеологія відіграли ключову роль у становленні міжнародного тероризму. Зростання ісламського екстремізму, особливо наприкінці XX століття, стало одним із головних чинників його поширення. Іранська революція 1979 року, яку очолив аятола Хомейні, стала переломним моментом, що поєднав релігію та політику, надихнувши ісламістські рухи в мусульманському світі. Подальше радянське вторгнення до Афганістану і заснування Аль-Каїди Усамою бен Ладеном ще більше посилили зв'язок між радикальним ісламом і тероризмом. Розвиток салафійських джихадистських ідеологій, зокрема тих, що підтримували ІДІЛ, закріпив цикл насильства і сприяв подальшій радикалізації.

Саме ідеологічні та релігійні мотиви відіграють ключову роль у формуванні та підтримці терористичних організацій. Ідеології, такі як націоналізм, сепаратизм, комунізм, анархізм та релігійний екстремізм, відіграли важливу роль у формуванні мислення терористів [1, с.17].

Ісламський тероризм базується на маніпуляції релігійними текстами та спотвореному трактуванні джихаду для виправдання насильства. Радикальні групи використовують боротьбу як сакральний обов’язок, що ускладнює подолання релігійного екстремізму. Необхідний комплексний підхід, включаючи теологічну критику та соціально-політичні заходи.

ДЖЕРЕЛА

1. Криза «подвійного стримання»: американська політична думка про політику США в Перській затоці (кінець 90-х рр. XX ст.) // Дослідження світової політики: Зб. наук. праць. Київ, 2002. Вип. 20.
2. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець. Харків: Фоліо, 2007. С.34.
3. Преславний Коран : пер. смислів укр. мовою : [коментарі 114 сур Кор.]. Київ : Основи, 2015.
4. Тероризм як одна із форм злочинного посягання на громадську безпеку / Канцір В. С. // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Особливості розвитку правової держави в умовах активізації євроінтеграційних процесів», м. Київ, 18 лютого 2010 р. Київ: Університет «Україна», 2010. С.93.

ФІЛОСОФІЯ МОРАЛІ В ХРИСТИЯНСТВІ: ПОРІВНЯННЯ ЕТИКИ ТОМИ АКВІНСЬКОГО ТА СУЧАСНИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ

Ірина Шаповал, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Християнська моральна філософія Томи Аквінського сформована на засадах середньовічного томізму та

аристотелізму, тоді як сучасні мислителі працюють у контексті постсекулярного суспільства, де домінують інші виклики та цінності [1, с. 215].

Мета дослідження – визначити спільне та відмінне в етиці Томи Аквінського й сучасних християнських філософів, зокрема Ч. Тейлора, А. Макінтайра, Й. Ратцинґера, Ж. Лакруа, у контексті актуальних моральних дискурсів.

1. **Т. Аквінський,** регієнт-майстер факультету теології Паризького університету, магістр схоластичної теології, Доктор Церкви.

1) **Теологічний принцип** та **природний закон** за Томою Аквінським.

Кінцева мета – блаженство в споглядані Бога; первинний принцип, яким керується філософ, звучить наступним чином: добро чинити, а зла уникати [1, с. 215]:

- акцент на блаженстві спрямовує моральні дії до вищої мети, забезпечуючи узгодженість вчинків з есхатологічним баченням життя;
- універсальність природного закону дозволяє застосовувати його в різних культурних контекстах, зміцнюючи спільні етичні засади людства.

2) **Ієрархія законів**: lex aeterna, lex naturalis, les humana, lex divina.

Тома Аквінський формує цілісну систему морального порядку [2, с. 78], що полягає у наступному:

- чітка структура законів забезпечує послідовний перехід від божественного задуму до практичних норм поведінки;
- включення людського та божественного законів дозволяє гармонізувати позитивне право й духовні настанови, зменшуючи конфлікт між ними.

3) **Синтез розуму й благодаті:** раціональні та богословські чесноти, роль розсудливості (prudentia) у моральному виборі [2, с. 143].

Розмірковуючи над природою розсудливості і раціональних чеснот, Тома Аквінський зазначає:

- раціональні чесноти дають змогу адекватно оцінювати ситуацію, тоді як богословські наповнюють моральну дію духом віри;
- розсудливість як ключова чеснота забезпечує баланс між природними бажаннями й надприродними вимогами, сприяючи моральній цілісності.

4) **Чесноти та моральний закон:** інтелектуальні, моральні та теологічні чесноти, їх взаємодія та значення у досягненні telos [3, с. 153].

Важливе місце у філософській творчості Томи Аквінського посідає таке поняття як чесноти:

- взаємодія різних типів чеснот формує гармонійний моральний характер особистості, здатної відповідально діяти;
- ґрунтуючись на есхатологічній перспективі, теологічні чесноти спрямовують поведінку на кінцеву мету – споглядання Бога.

2. **Чарльз Тейлор,** доктор філософії (Оксфордський університет).

Моральна ідентичність і суб'єктивізм. Ч. Тейлор наголошує, що моральні цінності формуються в контексті життєвої історії та культури індивіда – кожна особистість визначає, що таке добре чи погано; таким чином, мораль уже не універсальний набір правил, а те, що ми приймаємо через власний досвід і культуру [7, с. 112]. У сучасних суспільствах різноманіття культурних наративів породжує різні уявлення про справедливість і доброчесність, що робить мораль динамічною й контекстуальною.

3. **Аласдейр Макінтайр,** доктор філософії з теорії моралі та історії філософії (Університет Манчестера).

Повернення до етики чеснот як відповідь на кризу. Повернення до етики чеснот, на думку А. Макінтайра, вимагає відновлення ролі родини, церкви та локальних громад як носіїв моральних практик. Практики спільнотного виховання доводять свою ефективність у вихованні відповідального громадянина. Освітні програми, що включають виховання чеснот через рольові моделі й практичні вправи, сприяють моральному формуванню краще, ніж виклад формальних етичних кодексів.

4. **Йозеф Ратцинґер,** доктор богослов'я, професор догматики (Університет Регенсбурга), Папа Римський (2005-2013).

Роль совісті і благодаті. Розвиток совісті вимагає не лише індивідуальних роздумів, а й богословської освіти й участі в церковній спільноті. Без благодаті навіть найкращі природні чесноти людини залишаються неповними, тож духовні практики (молитва, таїнства) є необхідними для морального зростання.

5. **Жан Лакруа,** доцент з християнської етики та соціальної доктрини Церкви.

Пріоритет любові (caritas). Любов за Ж. Лакруа діє навіть тоді, коли раціональні аргументи «проти» переважають, виявляючи трансцендентний характер християнської етики. Християнська мораль стає критерієм суспільного прогресу через втілення любові в конкретних соціальних практиках.

Порівняння філософської концепції Томи Аквінського з уявленнями сучасних мислителів представимо у вигляді таблиці:

Аспект	**Тома Аквінський**	**Сучасні мислителі**
Телеологія	Кінцева мета людського буття – блаженство в споглядані Бога [1, с. 215].	**Ч. Тейлор:** блаженство переосмислюється як самореалізація в рамках культурної ідентичності [7, с. 112].

		А. Макінтайр: кінцева мета через чесноти спільноти [6, с. 89].
Природний моральній закон	Універсальний закон, доступний природному розуму, основа всіх моральних приписів [2, с 78].	**Й. Ратцинґер:** закон зважає на внутрішню совість та потребує благодаті для виконання [5, с 88]. **Ж. Лакруа:** природний закон доповнюється принципом любові як вищого закону [4, с. 67].
Ієрархія законів	Lex aeterna – lex naturalis – lex humana – lex divina: чітка структура від божественного задуму до права [2, с. 245].	**Ч. Тейлор, Й. Ратцинґер:** моделі закону переважно не ієрархічні, але роблять акцент на динамічному діалозі між духовним і світським.
Чесноти	Інтелектуальні, моральні та теологічні чесноти, з розсудливістю (prudentia) як керівною [3, с. 143].	**А. Макінтайр:** відродження чеснот як протидія моральному релятивізму, спільнотний контекст їх розвитку [6, с. 89].
Свобода волі та відповідальність	Воля вільна при виборі конкретних благ; основа моральної відповідальності [2, с. 156].	**Ч. Тейлор:** свобода тісно пов'язана з наративною ідентичністю та культурними рамками [7, с. 112]. **Й. Ратцинґер:** свобода реалізується через внутрішню совість і благодать [5, с. 88].

Поєднання розуму й благодаті	Синтез раціонального пізнання моральних норм з необхідністю Божої благодаті для їхнього виконання [3, с. 143].	Сучасні богослови **(Й. Ратцинґер)** продовжують цей синтез, наголошуючи на діалозі з постмодерною культурою; філософи **(Ч. Тейлор)** більше тяжіють до автономного раціоналізму з урахуванням досвіду.

Висновки. Моральна система Томи Аквінського забезпечує стабільну рамку для християнської етики, а сучасні мислителі розширюють її, додаючи акценти на індивідуальній свідомості, історичному контексті та екзистенційній відповідальності.

ДЖЕРЕЛА

1. Аквінський Т. Сума теології / Львів: Свічадо, 2002.
2. Аквінський Т. Про закони / Львів: Свічадо, 2005.
3. Гобс Л. Християнська мораль у філософському контексті / Харків, 2015.
4. Лакруа Ж. Людина і Бог у сучасному світі / Париж, 1999.
5. Ратцинґер Й. Істина і мораль: Основи католицької етики / Київ: Кайрос, 2010.
6. MacIntyre A. After Virtue / Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2007.
7. Taylor C. Sources of the Self / Cambridge: Harvard Univ. Press, 1989.

КАТЕГОРІЯ ТІЛЕСНОСТІ У ВЧЕННЯХ СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ

Софія Полінкевич, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність теми. Східна патристика має велике значення у контексті формуванні філософсько-богословських категорій, що стосуються антропології людини та історично-соціальних проблем, зокрема тематика тіла. Східнопатристичний погляд на тілесність є оригінальним через охоплення антропологічного (походження тіла та душі, задум Бога для створення людини), теоцентричного (осмислення тіла, що спрямоване на співставлення з Божим задумом) та сотеріологічного (роль тіла у шляху

до спасіння) аспектів, що був сформований сукупністю певних факторів (платонізм та неоплатонізм, Святе Письмо, Соборний дискурс). Що є суттєво відмінним від сучасного уявлення про тіло та є альтернативним способом осмислення тілесності. **Метою аналізу** є з'ясувати фактори, що сформували уявлення про тіло у східній патристиці та загалом вияснити те, чим являлося поняття тіла у вченнях Отців.

У Стародавній Греції з людським тілом асоціювалися поняття краси та мистецтва. Тоді існувала ідея калокагатії, лозунг якої: «краса тіла показує красу душі». Греки вважали, що гармонія тіла та душі є сутнісною характеристикою людини. А тіло відображає природність навколишнього світу. Водночас існувало вчення Платона, в якому тіло репрезентувалося як «темниця для душі» й допоки душа не відокремиться від цього «зла», то людина не зможе здійснювати істинні бажання [2]. Ідеальною взаємодією душі та тіла є наступне: душа править, а тіло служить. Таке твердження відповідає платонічному вченню про те, що душа – це частина великої надсвітової душі Логосу та має Божественне походження, на відміну від тіла, що є земним.

З плином часом, коли античний язичницький світ поступився християнському монотеїстичному, ідеї платонізму використовувалися для переосмислення через призму нового світогляду. Через що вважається, що ідеї східної патристики мають міцний зв'язок з античним світом, що прослідковується у розумінні тіла як тимчасового, обмежуючого, земного. Тезою «безсмертна душа у смертному тілі» оперували як і філософи-платоніки, так і Отці східнопатристичної доби [1].

Важливо зазначити, що платонічні ідеї мають роль у спрямуванні патристичних інтерпретаціях тіла, проте найвідомішим та визнаним джерелом вчень визнається саме Святе Писання. В якому зазначається, що: людина створена за образом Божим; була задумана як цілісність двох природ; через первородний гріх відбулось порушення в природі людини і відтоді душа та тіло діють в протилежних напрямках; насамперед духовні бажання, що спрямованні наслідуванням Бога повинні керувати над тілесними; утримання від гріховних насолод, до яких прагне тілесне; лише очищене тіло може бути місцем, в якому перебуває Святий дух; можливе преображення тіла через воскресіння; можливість обоження та оновлення тіл тих, хто прийняв Христа [3]. Таким чином, сформувалася ідея про те, як відновити істинну природу людини, в тому числі тілесну.

Патристичний період характеризується дискусіями та конфронтацією, про що говорить кількість Вселенських Соборів, які також мають роль у формуванні концепту тілесності. Здебільшого розглядалося питання христологічного характеру – Христос як Боголюдина, де приділялася увага Божественній та людській природам, які має Ісус. На першому Соборі затверджується ідея, що тіло Христа – інструмент спасіння через яке, люди здатні відновити свою природу (О. Александрійський) та

те, що втілення Бога – це шанс на спасіння (А. Великий). На другому Соборі, Каппадокійські Отці повертаються до того, що природа людини задумана цілісною, тоді тіло може бути як засіб прояву духу; також те, що Святий Дух освячує не лише душу, а й тіло. Третій Вселенський Собор розглядав питання співіснування Божественної та людської природи Христа, що визначилася як нероздільна (К. Александрійський). На Четвертому Соборі встановлено відмінність природи Христа від людської: перша немає гріху [8]. Вселенські Собори визначні тим, що закріпили постать Ісуса Христа як приклад для всіх людей.

Зауважуємо, що Отці Східної Церкви 4-8 століть не мали окремих вчень про тілесність, проте приділяли тілу достатню увагу як складнику людини та осмислювали його через інші категорії та догмати (гріхопадіння, аскетизм, спасіння, обоження, христологія, дихотомія тіла та душі).

Григорій Ніський виділивши 4 стани буття людства, визначив якою була природа людини до та після гріху, описав повернення істинного задуму та потойбічне життя людства. Перший це первісний ідеальний стан - стан благодаті до якого маємо повернутися після воскресіння; це про порядок, коли «зерно, що вийшло з колоса (Бут. 1,11–2), а потім колос виростає навколо зерна». Другий стан визначається гріхопадінням, що порушило первісний благословенний стан - «з приходом зла, людська природа зменшилася до простого натовпу», «люди втратили стан первісного колоса та розпалися в землю». Третій стан - початок відновлення істинної людини, що почалося з Христа, де Ісус є взірцем досконалості та праведного життя для людей і саме він дає надію на повернення у первісний стан. Останній стан про людину в потойбічному житті. Настане мить, коли людство досягне свого кінця або мети і тоді існуватиме новий стан речей, що зовсім відрізняється від того, який є зараз: не буде народження і смертей. Безперечно, первісні люди мали тіло, проте саме Божий образ є первинним і та сила пронизує весь людський рід, ознакою чому є мислення. Гріхопадіння є причиною набуття нами тварної природи та її перевагою над розумовою, але через Христа маємо шанс на повернення до того Божого образу за яким створені [7].

Спільним для Отців є погляд на первородний гріх, як на дезінтеграційний процес та погляд на христове народження як на можливість спасіння, повернення у первинний стан. Виникає потреба в аскетичних практиках (довготривалі молитви, суворий піст, бродіння, мовчання, усамітнення, контроль над хтивістю), що навантажують тіло, але так зміцнюється дух людини. Ціль аскетизму: діяти, виходячи зі своєї міцної віри, а не піддаватися зовнішнім спокусам. Звільнення від тілесних бажань – найкраща опіка для душі, тоді як про тіло маємо дбати так, аби це було корисним для духовного стану. Аскеза сприймається як підпорядкування тіла, а не його знищення [4], а також є основоположним етапом для вирішення проблеми дихотомії тіла та душі [6].

Спасіння - це повернення до єдності з Богом (первинний стан людства) та відновлення образу Божого в людині. Що досягається через аскетичні практики та прийняття благодаті. Тіло може бути спасеним тоді, коли є безпристрасним. Бо Отці вірили в те, що Бог прагне врятувати не лише душу, а й тіло, підтвердженням чого є втілення Бога в людський облік. Покликання християнина: слідувати Христу шляхом смирення та тілесної самопожертви [6].

Сотеріологічний концепт східної патристики передбачає особливий стан обоження. В якому відчувається очищення як тіла, так і душі. Тоді тілесні бажання стають духовними прагненнями, бо тіло вже немає чогось недосконалого [5].

Висновки. Основними факторами, що сприяли формуванню уявлень про тілеснісність є: платонічні та неоплаточні ідеї, Святе Писання та Вселенські собори. Аскетичні практики для тіла – це турбота про душу. Безпристрасне та дисципліноване тіло у поєднанні з міцною духовною вірою сприяють спасінню всієї природи людини. Тоді власна тілесність – це те, що потрібно підкорювати, а не знищувати. У стані обоження людина може бути тоді, коли її душа та тіло звільнені та очищені від гріху. Жертва Христа є шансом на повернення да первісного стану людства.

ДЖЕРЕЛА

1. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації : монографія. Суми : УАБС НБ України, 2009. 471 с.
2. Кобзєва І. Corporality in Philosophical and Anthropological Dimensions. Problems of Humanities. Philosophy. 2018. No. 39. P. 89–100.
3. Священне Писання. Переклад Івана Хоменка. С. 973.
4. Basil the Great. Letters and Selected Works. Translated and edited by Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark, 1894. In Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 8, P. 732.
5. Gregory of Nazianzus. Oration 29.19, cited in Christopher A. Beeley, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 396.
6. Louth A. Maximus the Confessor. Taylor & Francis Group, 2005. 244 p.
7. Johannes Zachhuber. Human Nature in Gregory of Nyssa. 2014. 284 p.
8. Schaff, Philip, ed. The Seven Ecumenical Councils. P. 1500.

ШАМАНІЗМ І ПЕРВІСНІ РЕЛІГІЇ

Анна Чепур, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми: визначити аспект первісних релігій у контексті шаманізму. Мета: розкриття феномену шаманізму в контексті первісних релігій та загальної культури людства.

Репресії проти шаманів запроваджувалися в різних регіонах світу під тиском різних релігійних та політичних сил. В Якутії це були радянські репресії, на Гаваях це були християнські місіонери. Це було зумовлено страхом вільнодумства серед радянських політиків і сліпим відчуттям власної правоти серед християнських пропагандистів. У 1970-х роках гавайська культура та релігія, традиційні практики і боротьба за збереження культурної спадщини, включаючи захист священних місць від руйнування, відновлюється [1] [2]. Під тиском китайської влади у 1952 році шаманізму Орокен на Півночі Китаю було покладено край, відбувся масовий ритуал «вигнання духів», у якому шамани попросили духів покинути народ Орокен. Комуністична партія Китаю організувала «освітню поїздку» для Чуоннасуана та інших шаманів, щоб показати «прогресивне життя». Після цього шамани провели триденний ритуал, під час якого «відпустили духів» і більше не могли практикувати шаманізм[5, с. 13].

Шаманська практика включала в себе такі аспекти: 1) посередництво між світом людей і світом духів; 2) віра у подорож душі (верхній, середній та нижній світи); 3) цілительство за допомогою ритуалів, трав та магічних практик лікування хвороб, що сприймалися як результат впливу злих духів; 4) лідерство, радництво; 5) передбачення майбутнього, тлумачення снів, визначення сприятливого часу для війни чи полювання [3] [1].

Магічний світогляд первісної людини зумовив незалежне виникнення шаманізму у різних регіонах світу. Магічний світогляд складається з таких ознак:

Всі явища в світі взаємопов’язані через невидимі сили (духів, потойбічний світ, магію);

Людина може вплинути на природу та події через ритуали, заклинання та магічні дії;

Існують духи, предки, божества, які можуть сприяти чи заважати людям [4].

Книга «Secrets of Shamanism. Improve and enrich your life through powerful ancient wisdom» Джоза та Ліни Стівенсів намагається адаптувати традиційні шаманські практики до сучасного світу, роблячи їх доступними для широкої аудиторії. У книзі розглядається шаманське бачення світу як «павутини сили», де всі форми життя взаємопов’язані. Автори показують нескладні шляхи до досягнення шаманської мудрості і використання її в побутовому та особистому житті [6].

Висновки. Шаманізм є важливою релігійною течією для розуміння ходу думок первісної людини. А через репресії у багатьох регіонах світу ми можемо побачити страх перед цим вченням і визнання його потужного впливу на світогляд людей, що сповідують шаманізм. Сьогодні шаманізм у багатьох регіонах світу був переосмислений і осучаснений.

ДЖЕРЕЛА

1. Marjorie M. Balzer, Jan Bremmer & Carlo Ginzburg – Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques/ 2016, Stockholm: Stockholm University Press, 121 с.
2. Max Freedom Long – Huna code in religions, Lulu.com, 2015, 225 с.
3. Mircea Eliade – Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Librarie Payot, France, United States, 1951, 648 с.
4. Graham Harvey – Animism. Respecting the Living World, Wakefield Press, 2005, 248 с.
5. Richard Noll, Kun Shi – Chuonnasuan (Men Jin Fu) The Last Shaman of the Oroqen of Notheast China/ Published in the Journal of Korean Religions, 2004, 6:135-162, 14 с.
6. Jose Stevens, Ph.D., Lena S. Stevens – Secrets of Shamanism. Improve and enrich your life through powerful ancient wisdom, William Morrow Paperbacks, 2004, 227 с.

ІСЛАМ ЯК ЧИННИК МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В УМОВАХ СУЧАСНОЇ МІГРАЦІЇ

Єлизавета Слєпова, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У сучасному світі міграція перетворилася на глобальне явище, масштаби якого постійно зростають. Основними чинниками цього процесу є збройні конфлікти, економічні труднощі, політичні кризи, релігійні переслідування та екологічні катастрофи. Міграційні потоки мають як позитивні, так і негативні наслідки для приймаючих країн: з одного боку, вони сприяють демографічному оновленню та економічному розвитку, з іншого – створюють нові соціальні виклики, пов’язані з інтеграцією та міжкультурним напруженням. Особливої актуальності в цьому контексті набуває проблема релігійної міграції, зокрема мусульманської, яка спричиняє значні трансформації у приймаючих суспільствах [1].

Історично міграція була рушієм змін, але саме в XX–XXI століттях її масштаби сягнули безпрецедентного рівня. Мусульмани становлять помітну частку сучасних міграційних потоків, особливо у напрямку до країн Західної Європи, Північної Америки та Азійсько-Тихоокеанського регіону. Їх переміщення супроводжується не лише економічними та соціальними змінами, а й викликає глибокі культурні зрушення, що проявляються у сфері міжкультурної комунікації. У нових умовах зростає значення здатності різних культур до діалогу, порозуміння та співіснування.

Релігійна міграція вимагає від суспільства нових підходів до комунікації, оскільки на перший план виходить не лише інтеграція

новоприбулих, а й необхідність збереження їх ідентичності. Це створює напругу, яка проявляється в конфліктах ідентичностей, непорозумінні, зростанні ісламофобських настроїв, а іноді – у радикалізації окремих індивідів або груп. У цьому контексті міжкультурна комунікація виступає не просто як інструмент взаємодії, а як необхідна умова стабільності, порозуміння та мирного співжиття. Вона допомагає долати бар'єри між культурами, формувати простір взаємоповаги й толерантності.

Іслам, як друга за чисельністю світова релігія, охоплює понад 1,9 мільярда вірян у всьому світі. Він несе в собі глибокі духовні, етичні та соціальні традиції, які мають суттєвий вплив на щоденне життя мусульман. У процесі міграції саме релігія часто стає основою збереження ідентичності, джерелом моральної підтримки та орієнтиром у новому середовищі. Тому мусульманські громади не лише пристосовуються до нових умов, а й беруть участь у трансформації культурного ландшафту приймаючих країн [3].

Водночас міжкультурна комунікація повинна враховувати це культурно-релігійне розмаїття. У багатьох країнах відбувається активне впровадження програм інтеграції, що включають освітні ініціативи, міжрелігійні діалоги, створення умов для участі мусульман у суспільному житті. З одного боку, мусульмани прагнуть зберегти свою релігію, мову, традиції. З іншого – суспільства мають сформувати ефективні механізми взаєморозуміння та включення таких громад у спільний соціокультурний простір. Особливу роль тут відіграє державна політика, а також діяльність релігійних та освітніх інституцій, які можуть або сприяти гармонізації відносин, або навпаки – поглиблювати розриви [2, 31].

Надзвичайно важливо уникати спрощених уявлень про іслам. Часто в публічному дискурсі цю релігію ототожнюють із радикалізмом, що є хибним і шкідливим підходом. Більшість мусульман поділяють миролюбні цінності, дотримуються закону і прагнуть гармонійного співіснування. Радикалізація, як правило, має політичні чи соціальні причини, зокрема дискримінацію, ізоляцію, брак можливостей для повноцінного життя. Саме тому міжкультурна комунікація має бути спрямована на формування об'єктивного, збалансованого образу ісламу, подолання стереотипів та створення умов для справжнього діалогу [4].

Сучасна міграція призводить до зростання кількості мігрантів, що є прибічниками ісламу, у країнах з не мусульманською більшістю, що створює виклики для соціальної інтеграції та водночас формує нові формати міжкультурної взаємодії, такі як міжрелігійний діалог, культурний обмін і спільні соціальні ініціативи. Сучасне глобальне суспільство має прагнути того, щоб іслам виступав у якості ланки, що зв'язує, а не бар'єру в процесі міжкультурної комунікації, найважливішою умовою для цього є здатність та бажання виявляти повагу до релігійних переконань, готовність до діалогу та взаєморозуміння [5]. Важливу роль в комунікативному процесі як на глобальному, так і на внутрішньому рівнях відіграють

державна політика, суспільні інститути, які можуть вплинути на формування образу ісламу в приймаючих країнах, а також налагоджувати процес адаптації мігрантів, зберігаючи культуру та традиції обох сторін, запобігання радикалізації та прояву будь-яких войовничих дій.

ДЖЕРЕЛА

1. Аксьонова В. Міжкультурна комунікація як атрибут соціокультурної життєдіяльності суспільства. https://old-zdia.znu.edu.ua/gazeta/VISNIK_45_128.pdf
2. Актуальні проблеми сучасних міжнародних відносин. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. 17–18 листопада 2023 р., м. Дніпро. / ред. кол.: І.В. Іщенко, І.К. Головко, П.Г. Петров. Дніпро: ПрінтДім, 2023.
3. Андрєйко В. Розвиток міграційних процесів в Україні та Європі. https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/bitstream/lib/28602/1
4. Бахов І. Міжкультурна комунікація в контексті глобалізаційного діалогу культур. http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe
5. Безуглий П. Теоретичні засади дослідження міграційних процесів. https://jpl.donnu.edu.ua/article/view/5915

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ФОРМУВАННЯ СІМЕЙНИХ СТОСУНКІВ ТА ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Катерина Велика, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Питання впливу релігії на родинне життя досліджували провідні класики соціології релігії (М. Вебер, Е. Дюркгейм, П. Бергер), сучасні філософи (Ч. Тейлор, Г. Деві), а також українські науковці (Л. Филипович, В. Андрущенко, І. Бех). У працях зазначених авторів розкриваються функції релігії у соціальному порядку, її здатність формувати моральну культуру та забезпечувати інтеграцію поколінь.

Разом з тим, недостатньо вивченими залишаються нові підходи до релігійного виховання в контексті цифрової доби, гібридизації вірувань, зміни гендерних ролей у релігійних родинах, а також емпіричні порівняння релігійного виховання в різних країнах.

Аналіз релігійних цінностей як основоположного чинника формування сімейних стосунків доводить, що ці цінності є невід'ємною частиною не лише духовної, а й соціокультурної структури суспільства. Вони формують морально-етичні орієнтири поведінки, закладають основи міжособистісних відносин у родині, а також сприяють передачі культури й традицій від покоління до покоління.

Погляди класиків соціології, таких як Макс Вебер, Еміль Дюркгейм і Пітер Бергер, підкреслюють, що релігія історично формувала етичні моделі поведінки та закріплювала ролі у родині. Макс Вебер зазначав, що релігійна етика, впливала навіть на господарські відносини та культуру праці, а через це — на функціонування сім'ї. Еміль Дюркгейм бачив у релігії засіб соціальної інтеграції, що особливо яскраво виявляється у сімейному вихованні. Пітер Бергер звернув увагу на роль релігії у створенні «номосу» — загальноприйнятого порядку сенсу, який значною мірою передається саме через сім'ю.

Аналіз впливу релігійних норм на формування сімейних стосунків і виховання дітей засвідчив, що релігія відіграє суттєву роль у конструюванні моделей подружньої взаємодії, формуванні морально-етичних установок у родині та розвитку особистості дитини. Релігійна традиція — незалежно від конфесійної приналежності — надає особливого значення подружньому союзу як не лише соціальному, а й духовному явищу. У християнстві, ісламі, юдаїзмі та буддизмі спільним є наголос на любові, повазі, відповідальності та взаємному служінні як основі шлюбного партнерства.

Подружні взаємини в релігійному дискурсі трактується не як сукупність визначених ролей, а як духовний шлях зростання, де кожен із подружжя покликаний до жертовності, прощення та підтримки. У сучасному богослов'ї особливий акцент робиться на партнерстві та взаємній гідності, що відповідає еволюції суспільних уявлень про рівність та справедливість у шлюбі.

У сфері релігійного виховання дітей виокремлюються три ключові принципи, спільні для більшості традицій: послідовність батьківських дій і слів, повага до свободи совісті дитини та досвідне пізнання віри через практичну дію. Вони формують основу ефективного духовного виховання, яке не ґрунтується на примусі чи формалізмі, а на глибокому особистісному контакті, прикладі, любові та довірі. Дитина, яка бачить узгодженість між словами та поведінкою батьків, легше сприймає віру як цінність, а не як обов'язок.

Водночас соціологічні дослідження (зокрема Pew Research Center, ESS, Інституту соціології НАН України) свідчать, що релігія — за умов педагогічно грамотного підходу — може бути потужним ресурсом соціалізації, формування емпатії, альтруїзму, моральної зрілості. Порівняльний аналіз показує, що в різних країнах релігійне виховання має різні моделі: від індивідуалістичних протестантських до колективних європейсько-гуманістичних чи традиційно-обрядових у Східній Європі, зокрема в Україні.

ДЖЕРЕЛА

1. Бергер П. Священний покрив: елементи соціологічної теорії релігії. Нью-Йорк: Anchor Books, 1990. 256 с.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Львів : Українське біблійне товариство, 2011. 1376 с.
3. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Лондон: Routledge, 2005.276 с.

РОЗВИТОК АВТОНОМІЇ ЗАКЛАДІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ ТА ВИБОРИ ЇХ КЕРІВНИКІВ (КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕАЛІЗАЦІЇ ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ПРОЕКТУ ЩОДО РОЗВИТКУ АВТОНОМІЇ ДЕЯКИХ ЗАКЛАДІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ)

Радим Губань, доктор юридичних наук, доцент, заступник керівника секретаріату Комітету Верховної Ради України з питань правової політики

Команда Міністерства освіти і науки, яка розпочала свою діяльність у березні 2023 р., оголосила про намір проведення кардинальних освітніх реформ. Реалізуючи свої наміри, керівництво МОН час від часу вдається до проведення експериментів. Ось приклад одного з них: 6 вересня 2024 року Кабінет Міністрів України прийняв Постанову № 1029 «Про реалізацію експериментального проекту щодо розвитку автономії деяких закладів вищої освіти» [8]. Серед західних вчених існує консенсус, що основними вимірами університетської автономії є організаційна автономія, фінансова автономія, академічна автономія та автономне право вирішувати кадрові питання [12]. Саме на останній складовій університетської автономії ми і хотіли зупинитися більш детально. Чи не головною новацією цього документу є обрання керівника закладу вищої освіти наглядовою радою. Питання правових підстав проведення зазначеного експерименту ми вже розглядали в іншій публікації. Натомість у цій ми хотіли б розглянути питання виборів керівника закладу вищої освіти в історичній ретроспективі. Загалом потрібно відзначити, що університет зароджувався у Європі як корпорація і, відповідно, процедура обрання керівника визначалася з огляду на це. Так, в Болонському університеті був студентський ректор та студентське самоврядування [4, 23]. Західноєвропейська модель виборів керівників університетів поширилась і у Східній Європі, зокрема, на українських землях. Так, згідно з Гадяцьким трактатом 1658 р. колегія (заснована в 1632 р. – авт.) отримала статус академії. Ректор обирався із академічних професорів, переважно теології. Затвердження ректора залежало від митрополита, який узгоджував кандидатуру з гетьманом. Після отримання грамоти про права Академії ректори обиралися всією корпорацією академічних учених. Це стало традицією і було закріплено відповідними інструкціями, зокрема «Академічними правилами для викладачів і студентів» 1734 р. Кожен із членів учительської корпорації мав право висувати своїх кандидатів і при цьому обґрунтовувати свою пропозицію. Новий ректор отримував від митрополита спеціальну грамоту [7, 180]. Алексієвець Л. М теж звертає увагу, що в Києво-Могилянській академії ректора обирали з академічних професорів [2, 216].

Модель виборів керівника закладу вищої освіти була запозичена навіть російською імперією. Згідно із Статутом Київського імператорського університету св. Володимира, затвердженому 25 грудня 1833 р., Рада обирала ректора на 2 роки [7, 213]. За Статутом 1842 р. ректор Київського імператорського університету св. Володимира обирався на 4 роки з числа ординарних професорів і затверджувався імператором [10, 96].

Однак, посилення антидемократичних тенденцій в суспільстві відобразилось і на функціонуванні університетів. Після революційного руху 1848 р. раду університету позбавили права обирати ректора [7, 214]. 11 жовтня 1849 р. Сенатом видано указ, який суттєво обмежував університетську автономію. Згідно з документом ректорів і деканів призначав міністр народної освіти (останніх – незалежно від результатів виборів), до його повноважень входило й дострокове звільнення професорів[7, 235]. У 1861 р. відновили виборність ректора й деканів. Спостерігалася поступова демократизація університетського життя, що в подальшому втілилося в прийняття одного з найліберальніших статутів 1863 р. [7, 236]. Однак в середині 1880-х років ситуація кардинально змінилася і прийнятий загальний університетський статут 1884 р., на думку більшості дослідників, став найреакційнішим з-поміж усіх. Попечитель мав необмежену владу над університетом. Міністр освіти тепер призначав ректора, повноваження якого значно розширилися [7, 219].

Очевидно, що в результаті революційних подій в імперії 27 серпня 1905 р. були затверджені «Временные правила об управлении высшими учебными заведениями ведомства Министерства Народного Просвещения». Згідно з якими Рада університету отримала право обирати ректора з-поміж ординарних професорів [7, 245].

Саме через вибори вступав на посаду ректор Кам'янець-Подільського університету 6 травня 1920 Іван Огієнко, якого на 4 роки вибрали ректором за часів УНР [5, 395].

Парадокс, але навіть радянська влада на початку дозволяла вибори ректора, незважаючи на жорсткий централізм. Так, Постановою колегії Укрголовпрофосвіти від 21 лютого 1922 р. та відношенням НКО УСРР за № 967 від 23 лютого таке право було надане Кам'янець-Подільському ІНО [1, 206]. В той же час, впевнено заявляв політкомісар Кам'янець-Подільського інституту народної освіти, радянська влада надала право Кам'янець-Подільському ІНО публічно обрати нового керівника. Що це означає? «Це означає, – роз'яснював офіційну позицію Чалий, – що влада пролетаріату розуміє нормальні умови розквіту науки [1, 209]. В радянський період 10 квітня 1921 р., ректором новоствореного Полтавського інституту народної освіти обрали Володимира Олександровича Щепотьєва – відомого музикознавця, фольклориста, педагога [11, 109].

Однак, згодом ситуація змінилася. Відповідно до «Положення про інститути УСРР», затвердженого ВУЦВК і РНК УСРР 8 червня 1927 р. ректор призначався Наркомосом на один рік і був головою правління. У реорганізації управління вищими навчальними закладами суттєву роль відіграла постанова ЦК ВКП(б) від 19 жовтня 1933 р. «Про підвищення ролі і авторитету директорів втузів», у якій зверталася увага на необхідності зміцнення вузів кваліфікованим складом директорів, «на повсякденне керівництво ними і закріплення їх на даній посаді на тривалий час». Згідно цієї постанови, директори інститутів призначалися і звільнялися лише ЦК ВКП(б) за поданням відповідних наркоматів[6, 118].

Характерно, що в націонал-соціалістичній Німеччині також відмовилися від виборів ректора. В «Директивах про уніфікацію управління вищою школою» ректор мав призначатися міністром освіти і релігії та мав статус «вождя» («фюрера») університету та був безпосередньо підпорядкований імперському міністру освіти і виховання та звітував перед ним [9, 193].

Шляхом розвитку реальної автономії закладів вищої освіти рухається і сучасна Європа. У першому фундаментальному принципі Великої Хартії Європейських університетів, підписаній 18 вересня 1988 р. в Болоньї (Італія) (підписала майже тисяча університетів з майже 100 країн світу [14]) сказано, що щоб відповідати вимогам світу, який навколо, дослідження і навчання повинні бути морально і інтелектуально незалежними від політичної влади і економічного тиску [13]. Співробітниці Державної наукової установи «Інститут модернізації змісту освіти» Власюк О. та Дараган Т. пішли ще далі і у 2021 р. зазначали, що для розширення організаційної автономії у вітчизняних закладах вищої освіти необхідно внести належні зміни до нормативно-законодавчої бази, а саме: скасувати участь представників Міністерства освіти і науки України у виборах ректора [3, 71].

Таким чином, ми бачимо, що саме вибори ректора є усталеною європейською практикою. Натомість призначення ректора без участі колективу характерне для недемократичних режимів.

ДЖЕРЕЛА

1. Адамський Віктор. Вибори ректора Кам’янець-Подільського Інституту народної освіти у 1922 р. та їх наслідки. Політичні репресії на Поділлі : матеріали всеукр. наук.-практ. конф., м. Кам’янець-Подільський. 2018. – С. 205–225.

2. Алексієвець Л. М. Києво-Могилянська академія у суспільному житті України і зарубіжних слов'янських країн (XVII-XVIII ст. ст.) : к.і.н. : спец.. 07.00.01 - Історія України : дата захисту 2000-02-25; Тернопільський державний педагогічний університет ім. В. Гнатюка. – 216 с.

3. Власюк О., Дараган Т. Стан впровадження організаційної автономії у вітчизняних закладах вищої освіти». 2021. - вип. 2. – С. 60–76.

4. Жижко Т. А. Теоретичні засади розвитку університетської освіти: європейський контекст : к.філос.н. : спец.. 09.00.10 - Філософія освіти : дата захисту 2012-01-20; . Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. – 401 с.

5. Завальнюк О. М. Кам'янець-Подільський державний український університет: упровадження кадрової автономії (1918-1920 рр.) // Вісник Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, Історичні науки. 2015. Випуск 8. – С. 392-402.

6. Мазуренок М. В. Організаційно-педагогічні засади діяльності Наркомосу УСРР у галузі вищої освіти (1919 – початок 1930-х рр.). : Кандидат педагогічних наук : спец.. 13.00.01 - Загальна педагогіка та історія педагогіки : дата захисту 2017-12-15; . Хмельницька гуманітарно-педагогічна академія. – Хмельницький. – 212 с.

7. Мокляк В. М. Розвиток автономії в університетах України (XIX – початок XX століття) : Доктор педагогічних наук : спец.. 13.00.01 - Загальна педагогіка та історія педагогіки : дата захисту 2019-12-24; . Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка. – Полтава – 640 с.

8. Про реалізацію експериментального проекту щодо розвитку автономії деяких закладів вищої освіти : Постанова Каб. Міністрів України від 06.09.2024 р. № 1029 : станом на 25 груд. 2024 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/1029-2024-%D0%BF#Text

9. Черкашин С. В. Розвиток університетської освіти Німеччини (XX –початок XXI ст.) : Доктор педагогічних наук : спец.. 13.00.01 - Загальна педагогіка та історія педагогіки : дата захисту 2021-02-24; . Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди. – Харків. – 646 с.

10. Черняк С. Г. Організаційно-педагогічні засади діяльності Київського імператорського університету св. Володимира (1833-1863 рр.). : к.пед.н. : спец.. 13.00.01 - Загальна педагогіка та історія педагогіки : дата захисту 2009-01-16; . Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – 230 с.

11. Шевчук М. М. Організаційно-педагогічні засади діяльності Полтавського вчительського інституту (1914-1941 рр.) : к.пед.н. : спец.. 13.00.01 - Загальна педагогіка та історія педагогіки : дата захисту 2019-12-12; . Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка. – 264 с.

12. Esterman E. University Autonomy in Europe / E. Esterman, T. Nokkala. – Brussels: EVA, 2009. – 45 p.

13. Magna Charta Universitatum Europearum [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000085928
14. Signatory Universities [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://www.magna-charta.org/magna-charta-universitatum/signatory-universities

ОСВІТА ТА КУЛЬТУРА ЯК САМОТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ

Лариса Тарасюк, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У пропонованому дослідженні здійснено теоретичне осмислення феномена освіти як універсальної форми розвитку культури та діяльності. Освітні імплікації та культура постають перед нами як самотворення людини, що дає змогу вибудовування себе, своєї самості задля досягнення згоди з собою.

Постановка проблеми: самотворення та самоздійснення людини у світі уможливлює своєчасне виявлення больових точок у суспільному житті в цілому й являє собою важливе теоретичне підґрунтя для організації запобіжних соціокультурних практик, здатних протистояти сучасним руйнівним тенденціям. Тому досить важливим є підхід до освіти як до рухливого образу культури динамічного живого простору соціалізації особистості. Освіта та культура мають стати живим організмом, екологічним середовищем, в якому кожна індивідуальність, кожна особистість зможе пізнавати і зростати, удосконалювати свою внутрішню людину. Самотворення – це розгортання власної суб'єктності, зростання рівня її ефективності.

Метою дослідження є розкриття практики самотворення людини через освітні імплікації та аспекти культури з метою гуманітарної безпеки в сучасному суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Освіта в світі була орієнтована на традицію, трансляцію досвіду від старших до молодших. Європейська освіта зробила акцент на розвитку, створила інструмент зародження й трансляції знань, окреслила новий контур освіти. Це було ефективним у швидкому, але закономірному світі. Сьогодні модель освіти, заснована на знаннях, руйнується, тому потрібен новий контур – контур творення смислів і порожнечі для Іншого. Для цього потрібна освіта – осмислений баланс муж усіма трьома контурами: традицією, знаннями і незнанням [1, с. 204].

Нова архітектура освіти орієнтується на Людство. Тому потрібна зміна акцентів у розумінні освіти й організації освіти:

- від загальних стандартів до персонального самовизначення;

- від орієнтації на досягнення ідентичності до здатності самовизначення й допустимості іншого та неможливого;

- від наслідування чужого досвіду до власних освітніх досліджень, стратегій, проєктів і програм, рефлексії власного досвіду;

- від накопичення знань до постійного звільнення від них і створення нових, як принцип життя освітніх організованостей;

- від трансляції до породження, від розвитку до творення;

- від домінуючих моделей до безлічі виявів під різні самовизначення;

- від закладів освіти до освітніх місць і середовищ [1, с. 206].

Суспільство сьогодні – найвища форма розвитку й руху матерії. Розвиваючись саме, воно є перетворюючою силою усього, що є навкруги, і цього вже змінити не можна. Загальносвітову тенденцію розвитку культури визначає перехід від постіндустріального суспільства до інформаційного. Інформація набуває пріоритету серед усіх інших культурних цінностей та вважається їх підґрунтям. Постійне відставання освіти від потреб суспільства, відсутність освітніх форм для трансляції головного здобуття сучасного наукового знання у формуванні людини XXI ст. потребує обґрунтування методологічних засад філософії сучасної освіти, як нового рівня дослідження і розв'язання багатьох проблем людського буття. Важливо зазначити про цінність як потребу людини, яка пронизує стратегію буття. Але для цього потрібно розуміння: «Хто я?», «Дійсно, хто я?». Щоб усвідомити стратегію свого буття, свій проект, потрібно зробити внутрішню ревізію, відповісти на це запитання. Саме ця межа, де людина зустрічається з собою і дає собі відповідь на питання своєї внутрішньої екзистенції, саме тут і є прояв її зрілості.

Самотворення – це зробити себе самого в чомусь зовнішньому, тобто утвердити себе в поезії, прозі, математичних чи фізичних трактатах, у створенні всіх артефактів культури, які дають змогу відобразити частку мого Я у зовнішній реальності, в такий спосіб запустити її в простір суспільства і викликати роздуми рефлексії, допомогти зорієнтуватись в площині сенсів та цінностей. Найважчий з усіх шляхів – це шлях до Себе. Цей шлях найдовший, інколи не вистачає життя, щоб прийти до усвідомлення того, хто ти є.

Сучасний вітчизняний дослідник, науковець І. Козловський зазначає: «Людська гідність – це поле, яке ми обробляємо у своєму внутрішньому світі. Саме така практична філософія допомагає подолати найстрашніше. Гідність – це правдивість, правдивість як внутрішня, так і зовнішня… Гідність певною мірою пов'язана з совістю. Совість – це внутрішній Бог. Гідність – це процес дорослішання. Постійно звертаючи увагу на ті події, які відбуваються в нашому суспільстві, я нагадую, що на жаль, у нас велика кількість інфантильних людей. Інфантильність пов'язана з тим, що ми, по-перше, не усвідомлюємо самі себе і своє місце в суспільстві, по-друге,

інфантильність – це відсутність відповідальності. Це очікування, що за тебе хтось зробить. Цей момент не дозволяє людині повноцінно, гідно прожити своє життя» [3, с. 34]. Тому траєкторією мудрості освіти можна зазначити: окультурення людини, самоідентифікація, самовизначення та самоорієнтація, самостояння, саморух, самозречення, саморефлексія, комунікація, взаємодія. Стан усвідомленого спів-буття всіх станів і є станом гармонійної множинності спів-буття [1, с. 73]. Таким чином, людина створює себе через середовище освіти та культури.

Множинність освіти – це шлях довільного суспільства, до вільного та гідного життя в Україні. Софійна мудрість в освіті – це вчасне і влучне співвіднесення мудрості серця, розуму та життя, яке зберігає гідність, свободу, орієнтацію на благо та враховує сенс і наповненість людського життя. Необхідно формування таких форм свідомості, які дозволяють перебувати в багатьох станах співжиття: тотожних, ідентичних, самовизначених, множинних, причетних. Форми свідомості – важливий напрям освіти у сучасному світі. Освіта має створювати середовище з усіма необхідними інструментами: уявлення, думання, мислення, розуміння, рефлексії, тощо для роботи зі свідомістю людини, її навчання та розвитку. А знання, інформація, культура – це похідні від дії ментальних форм у їхній взаємодії.

Висновки. Отже, Освіта творить Людину всередині Людства, інакше вона завжди лише зліпок своєї соціальної організації, не здатний вийти за її межі для спільності з іншими та інакшими. Ми будуємо нову архітектуру освіти, виходячи із розуміння, що освіта та культура є практиками самотворення людини. Сучасні освіта та культура мають бути середовищем для самотворення та самозбереження людини. Сьогодні всі є рівні перед необхідністю створювати інше спільне життя, і, відповідно, освіту. В межах античного заповіту «Пізнай самого себе», освіта – це самотворення людини. Кожна людина має вільно й свідомо обирати та створювати освіту для себе. Це дасть змогу зробити Україну країною справді вільних і незалежних людей, місцем багатовимірного майбутнього, що робить її гідним та привабливим місцем у новому постглобальному світі.

ДЖЕРЕЛА

1. Африканич. Мудріть освіти. К.: «Колесо життя». 2024. 268 с.
2. Клепко С.Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С.Ф.Клепко. Полтава: ПОІППО, 2006. 328 с.
3. Козловський І. Гідність – це правдивість. К: Дух і Літера, 2024. 92 с.
4. Модернізація системи вищої освіти: соціальна цінність і вартість для України: К.: Педагогічна думка, 2007. 257 с.

5. Тарасюк Л.С. Філософія: цілісна освіта для життя / Trend and Prospects for the Development of Science and Education / Oxford, United Kingdom April 20, 2024. С. 154-156.

6. Тарасюк Л.С. Війна за ідентичність: завдання освіти / VI «Modern ways of solving the problems of science in the world». Польща, 13-15 лютого, 2023. Варшава, С. 308-315.

7. Філософія освіти: навчальний посібник / [за заг. редакцією В. Андрущенка]. К.: Вид-во НПУ імені Н.П. Драгоманова, 2009. 328 с.

ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ У ВИЩІЙ ОСВІТІ

Олександр Горбань, доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та релігієзнавства
Факультет суспільно-гуманітарних наук
Київський столичний університет імені Бориса Грінченка

Комплексний характер глобальної екологічної і гуманітарної криз стимулює суттєве підвищення уваги суспільства та науковців до проблем гуманітарної безпеки [1, 3–14].

Гуманітарна безпека визначається як стан гарантованої захищеності особистості, сім'ї та етнічної спільноти, а також їхніх життєвих цілей, ідеалів, цінностей, культурних традицій і способу життя. Вона передбачає стабільне, необхідне і достатнє забезпечення прав людини та основоположних свобод для всіх осіб незалежно від расової, гендерної, мовної чи релігійної належності. Центральне місце в концепції гуманітарної безпеки посідає феномен людського життя, що розглядається як форма існування особистості у її фізичному, психоемоційному та духовному вимірах.

Гуманітарна безпека з наукової точки зору — це міждисциплінарна категорія, що охоплює концептуальне й практичне забезпечення гідного, безпечного й сталого існування людини як біосоціальної істоти в умовах загроз, що не обмежуються військовими чи політичними факторами. Вона орієнтується на захист фундаментальних прав і свобод людини, збереження її фізичного, психологічного, культурного, соціального та духовного добробуту.

Основні характеристики гуманітарної безпеки в науковому дискурсі:

1) Людиноцентричність: фокус не на державі чи системах, а на безпеці кожної окремої людини, її життя, здоров'я, гідності, свободи та розвитку.

2) Мультидисциплінарність: включає знання з галузей права, етики (зокрема біоетики), соціології, політології, психології, медицини, екології тощо.

3) Широке розуміння загроз: охоплює не лише збройні конфлікти чи катастрофи, а й соціальну нерівність, бідність, дискримінацію, екологічні кризи, відсутність доступу до медицини, освіти, інформації, культурної спадщини.

4) Ціннісна орієнтація: гуманітарна безпека ґрунтується на етичних принципах поваги до людської гідності, справедливості, рівності, толерантності та солідарності.

5) Біоетичний вимір: розглядає проблеми захисту життя та здоров'я у зв'язку з технологічним, медичним і науковим прогресом, зокрема у сфері генетики, трансплантології, штучного інтелекту, епідемій тощо [2, 113–125].

Не зважаючи на соціальну актуальність поняття, його проблемним аспектом є відсутність чіткого теоретичного визначення [3, 431-454]. Саме тому важливим є науковий аналіз концепції гуманітарної безпеки у межах конкретних соціальних умов. Вища освіта, як складова соціальної реальності, представляє собою сферу, де формуються особливі умови забезпечення гуманітарної безпеки.

Становлення та розвиток гуманітарної безпеки у вищій освіті безпосередньо зумовлений стрімкою цифровою трансформацією суспільства, яка, поряд із відкриттям нових можливостей, генерує значні загрози. Серед найбільш вагомих загроз гуманітарній безпеці виділимо наступні: поширення дезінформації, алгоритмічні маніпуляції та когнітивне перевантаження, що зумовлює необхідність їхнього наукового аналізу та розробки системних контрзаходів. У цьому контексті критичне мислення набуває статусу ключового когнітивного інструменту для забезпечення резистентності як індивідуальної, так і колективної свідомості.

Сучасна освітня трансформація ґрунтується на трьох ключових принципах:

– переході від знань до компетенцій;

– інтеграції медіаграмотності;

– формуванні етичних орієнтирів.

Ця триєдина модель, на думку експертів, становить основу протидії інформаційним загрозам [4, 27–35]. На відміну від традиційних моделей, що переважно концентрувалися на трансляції знань, актуальні освітні стратегії все більше надають перевагу розвитку аналітичних здібностей. Вони акцентують увагу на здатності до саморефлексії, критичної оцінки та верифікації інформаційних потоків. Освіта постає не лише як засіб інтелектуального розвитку, але й як ключовий інструмент протидії маніпулятивним практикам, дезінформації та когнітивному перевантаженню, що є визначальними загрозами гуманітарній безпеці.

Слід, також, звернути увагу на те, що формування критичного мислення в освітньому процесі нерозривно пов’язане із вихованням морально відповідальної особистості [5, 26–29]. Етичний компонент навчальних програм набуває першорядного значення у контексті розбудови стійкого до інформаційних загроз суспільства. Сьогодні, як ніколи раніше, нагальною є потреба у культивуванні таких фундаментальних цінностей, як інтелектуальна чесність, толерантність до різноманітних точок зору та усвідомлення потенційних наслідків власних інформаційних дій. Також важливо розвивати відповідальність за поширення та інтерпретацію знань. Як наслідок, можемо стверджувати що освітні інституції повинні формувати міцну етичну платформу для взаємодії з інформаційним середовищем. Така платформа має слугувати надійним бар’єром на шляху поширення деструктивного контенту та забезпечувати основу для конструктивного і зваженого суспільного діалогу.

Вища освіта в сучасних умовах постає як стратегічний інституційний гарант гуманітарної безпеки. Вона виконує не лише освітню й наукову функції, але й світоглядну, етичну, культуротворчу та інтегративну. Формуючи здатність до критичного мислення, моральної рефлексії та відповідального соціального дійства, університети сприяють не лише збереженню індивідуальної свободи, а й утвердженню принципів гідності, справедливості та солідарності — тих основ, на яких вибудовується гуманітарно безпечне суспільство.

ДЖЕРЕЛА

1. Martin, M., & Owen, T. (2014). Routledge Handbook of Human Security. Taylor & Francis.
2. Horban, O., & Martych, R. (2024). Bioethical Discourse of Humanitarian Security. *Studia Warmińskie*, 61, 113–125. https://doi.org/10.31648/sw.10788
3. Newman, E. (2022). Covid-19: A Human Security Analysis, Global Society, 36 (4), 431-454, https://doi.org/10.1080/13600826.2021.2010034.
4. Androshchuk A., Maluga O. Use of artificial intelligence in higher education: state and trends / A. Androshchuk, O. Maluga // International Science Journal of Education & Linguistics. – 2024. – Vol. 3, No. 2. – P. 27–35. – DOI: https://doi.org/10.46299/j.isjel.20240302.04.
5. Лучанінова О. П. Institutions of Higher Education in the Conditions of the Development of the Digital University and the New Paradigm of Thinking / О. П. Лучанінова // Forum-SOIS «Розбудова єдиного відкритого інформаційного простору освіти впродовж життя» : матеріали конф., 26-29 березня 2024 р., м. Вінниця, Україна. – 2024. – С. 26–29. – URL: https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/740977.

МОТИВАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ОСВІТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Олег Крісенко, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Освіта є не лише процесом передачі знань, а й складним механізмом формування особистості, що ґрунтується на взаємодії когнітивних, емоційних і мотиваційних аспектів. Одним з основних викликів сучасного навчального процесу є підтримка мотивації студентів, яка часто буває нестійкою і залежить від зовнішніх факторів. Важливим завданням є розуміння того, як дисципліна, самоконтроль і психологічна налаштованість можуть сприяти довготривалій мотивації, формуючи не тільки навчальні навички, а й здатність до ефективного самоуправління та прийняття відповідальності за свої рішення.

Мета дослідження. Дослідити механізми мотивації особистості у контексті освітології, розглянувши, як систематичний підхід до навчання, здатність до самоконтролю та формування дисципліни впливають на якість освітнього процесу. Важливим аспектом дослідження є аналіз принципів військового лідерства, представлених у працях Вільяма Макрейвена та Джоко Віллінка, які демонструють, як самодисципліна, структурованість та відповідальність можуть слугувати фундаментом для успішного навчання та подальшої професійної реалізації.

Виклад основного матеріалу

1. Самодисципліна як основа мотивації. Вільям Макрейвен у книзі «Застеляйте ліжко» наголошує на важливості формування щоденних ритуалів як способу розвинути внутрішню мотивацію. Звичка починати день з виконання простого завдання – наприклад, застеляння ліжка – символізує здатність до самоконтролю, що стає фундаментом для успіху в навчанні та професійному житті.

2. Прийняття відповідальності за навчальний процес. Ефективне лідерство та успішне навчання ґрунтуються на прийнятті особистої відповідальності та самоконтролі. Джоко Віллінк та Лейф Бабін у «Абсолютній відповідальності» наголошують, що справжній лідер бере на себе ініціативу, ухвалює рішення та не боїться труднощів. У контексті освіти це означає відмову від пасивного споживання знань на користь активного навчання, що формує здатність долати виклики, брати на себе ризики та розвивати професійні навички.

Важливу роль у цьому процесі відіграє самоконтроль—вміння керувати власними діями та емоціями, незалежно від зовнішніх обставин. Віллінк пояснює, що здатність контролювати власні реакції на труднощі допомагає підтримувати продуктивність та ефективно розподіляти ресурси. Для студента самоконтроль означає зосередженість на навчальних цілях,

вміння справлятися зі стресом і максимальне використання можливостей для досягнення успіху.

Таким чином, прийняття відповідальності за власний розвиток та самоконтроль є ключовими факторами не лише у навчанні, а й у побудові майбутньої кар'єри.

3. Витривалість перед викликами. Мотивація не виникає випадково—її потрібно формувати свідомо, використовуючи психологічні стратегії та саморефлексію. Освіта має включати аналіз власних сильних сторін, розгляд причин втрати мотивації та розробку персональних стратегій її підтримки. Постановка короткострокових і довгострокових цілей, регулярне оцінювання досягнень та методики самоаналізу допомагають зберігати інтерес до навчання та рухатися вперед.

Важливу роль у цьому процесі відіграє ставлення до труднощів. Як зазначають автори, складнощі—невід'ємна частина життя, і їх подолання сприяє особистісному зростанню. У навчальному процесі невдачі та складні завдання слід сприймати не як перешкоди, а як можливості для розвитку. Освітні програми можуть містити елементи, що змушують студентів виходити за межі своєї зони комфорту, формуючи стійкість та мотивацію до подальшого навчання і саморозвитку.

4. Дисципліна – довготривалий фактор, що перевищує мотивацію. Мотивація нестійка, її може швидко знищити зовнішній тиск, емоційне виснаження або втрата натхнення. Джоко Віллінк підкреслює, що дисципліна є незалежною від настрою чи обставин – це внутрішня установка, яка дозволяє людині діяти навіть у складних умовах. В освітньому процесі дисципліна є тим фактором, який дозволяє студентам продовжувати навчання навіть у моменти кризи, коли мотивація тимчасово знижується.

Висновки

Дисципліна, самоконтроль та налаштованість на досягнення цілей є ключовими факторами, що визначають ефективність навчання. Вони не залежать від емоційного стану чи зовнішніх обставин, а ґрунтуються на внутрішньому усвідомленні відповідальності за власний розвиток. Використання принципів військового лідерства у навчальному процесі може суттєво вплинути на формування особистості, яка здатна самостійно визначати власні цілі, долати труднощі та нести відповідальність за власний шлях. Освіта має не просто передавати знання, а й формувати вміння підтримувати мотивацію на рівні дисципліни, що забезпечить довготривалу ефективність навчання та професійного становлення.

ДЖЕРЕЛА

1. Макрейвен В.Г. Застеляйте ліжко. 2024.
2. Віллінк Дж., Бабін Л. Абсолютна відповідальність. Уроки лідерства від морських котиків, 2020.

ПРОБЛЕМА ВЕРИФІКАЦІЇ ІСТИННОСТІ ЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ

Євгеній-Стефан Пашкевич, студент спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

У сучасній епістемології концепція знання продовжує викликати інтенсивні дискусії та глибокі філософські проблеми. Хоча класичний аналіз знання як обґрунтованого істинного переконання (JTB) довгий час слугував фундаментальною основою, події другої половини двадцятого століття — особливо введення контрприкладів у стилі Гетієра — дестабілізували уявлення про те, що ця потрійна структура може запропонувати повне і безконфліктне визначення. Внаслідок цього виник філософський ландшафт, в якому знання не лише важко піддається визначенню, але й може взагалі не піддаватися остаточній характеристиці.

За концепцією JTB для того, щоб агент S знав пропозицію p, мають бути виконані три умови: 1) p має бути істинним; 2) S має вірити, що p; 3) S повинна мати підстави для віри, що p. Ця модель спочатку здається інтуїтивно правдоподібною. Однак у статті Едмунда Гетієра 1963 року він поставив критичну проблему, представивши сценарії, в яких всі три умови виконані, але S, здається, не знає, що p. Ці так звані випадки Гетієра використовують можливість епістемічного везіння, показуючи, що навіть коли переконання є одночасно істинним і обґрунтованим, воно все одно може виникнути з ланцюга міркувань, який містить приховану неправду або випадкові збіги обставин. Такі випадки свідчать про те, що традиційні умови JTB не є достатніми для пізнання [6].

У відповідь прикладам Гетієра епістемологи запропонували широкий спектр модифікацій і доповнень до аналізу JTB. Одна стратегія передбачала додавання четвертої умови, такої як «відсутність хибних лем» (No false lemmas), в спробі гарантувати, що переконання не випливає з будь-яких хибних тверджень. Інші звернулися до екстерналістських теорій, як-от до теорії надійності (Reliabilism), яка пов'язує знання з надійністю когнітивного процесу, що породив переконання. Модальні підходи, такі як умова чутливості (Sensitivity) або принцип безпеки (Safety), також мали на меті убезпечити знання від випадковостей, вимагаючи, щоб переконання не могло легко виявитися хибним. Незважаючи на свою початкову ціль, кожна з теорій JTB+X виявилася вразливою до подальшої «гетієризації» [8, 13].

Аргумент Лінди Заґжебскі про неминучість проблем Гетієра особливо вплинув на дискредитацію проекту пошуку акуратного доповнення до визначення JTB. Її дослідження показує, що будь-яка теорія, яка визначає знання як переконання, яке є істинним, обґрунтованим і володіє деякими додатковими епістемічно сприятливими властивостями, за певних умов допускає випадки, подібні до Гетієрівських [14]. Таким чином,

проблема Гетієра — це не просто умовна перешкода, яку можна обійти за допомогою правильного формулювання; вона виявляє структурне обмеження, притаманне будь-якому аналізу знання в стилі JTB.

Ці труднощі призвели до того, що деякі філософи взагалі поставили під сумнів проект аналізу знання. Серед найвідоміших з них — Тімоті Вільямсон, який стверджує, що знання не слід розглядати як таке, що піддається аналізу в термінах більш базових компонентів, таких як віра, істина та обґрунтування. У роботі «Знання та його межі» Вільямсон пропонував підхід «знання передусім» (Knowledge first), в якому знання розглядається як фундаментальний ментальний стан, а не як щось, що зводиться до інших епістемічних понять чи будується з них [13]. Згідно з цією точкою зору, інші епістемічні поняття, в тому числі обґрунтування і докази, слід розуміти в термінах знання, а не навпаки. Така переорієнтація зміщує тягар пояснення: замість того, щоб запитувати, що таке знання, нам пропонують зрозуміти, як знання інформує і структурує наше ширше епістемічне життя. Передусім, треба зауважити, що відмова від аналітичного визначення знання не усуває інтуїтивного питання: чому саме певні випадки — як-от гетієрівські — не є знанням? Якщо знання — примітив, то залишається відкритим питання, як ми розрізняємо випадки, де воно наявне, і де його бракує.

Водночас, альтернативні стратегії, такі як контекстуалізм (Contextualism) і прагматичне втручання (Pragmatic encroachment), намагаються врахувати мінливість наших інтуїцій щодо атрибуції знань. Контекстуалізм вважає, що умови істинності тверджень про знання змінюються залежно від контексту, в якому перебуває автор; вищі епістемічні стандарти застосовуються у скептичному чи філософсько-рефлексивному контексті, тоді як нижчі стандарти є достатніми у звичайному. Прагматичний підхід, з іншого боку, припускає, що практичні інтереси впливають на те, чи знає суб'єкт щось, навіть якщо його докази залишаються незмінними. Ці підходи відображають зростаюче усвідомлення того, що знання може бути чутливим до контекстуальних або практичних вимірів, які не піддаються суто абстрактному аналізу [10].

Попри свою інноваційність, ні контекстуалізм, ні прагматизм не розв’язують повністю проблему Гетієра, і кожен із них породжує нові філософські труднощі. Контекстуалізм ризикує релятивізувати поняття знання до мовних норм, що може підважити його об’єктивність. Прагматичне втручання, у свою чергу, припускає, що знання можна «втратити» лише внаслідок зміни ставок, що багатьом видається інтуїтивно хибним.

З огляду на всі виклики, стає все більш імовірним, що класична концепція JTB зберігається не тому, що вона є повністю задовільною, а тому, що вона являє собою свого роду концептуальну необхідність — спільну точку відліку, яка полегшує філософський дискурс, навіть якщо

вона сама по собі виявляється недостатньою. Спроби змінити або розширити рамки JTB неминуче породжують нові контрприклади або компроміси, що призводить до філософського глухого кута. Аналіз Лінди Заґжебські демонструє, що це не просто питання недостатньої креативності у формулюванні умов, а глибока структурна особливість того, як взаємодіють епістемічне обґрунтування та істина.

Таким чином, сучасний статус поняття знання в епістемології відображає як інтелектуальне смирення, так і методологічну переоцінку. Знання не піддається повному аналізу в традиційних термінах і не може бути усунуте як корисне поняття. Натомість, воно займає унікальне місце в епістемології — свого роду фіксовану точку, навколо якої обертаються дебати про обґрунтування, віру та істину. Також, паралельно з філософськими інноваціями, дедалі частіше лунає питання про практичну значущість епістемологічних дискусій. Чи має сенс уточнювати поняття знання, якщо воно не відіграє суттєвої ролі в реальних практиках, таких як наука, право чи медіа? Пошук відповіді на питання «що таке знання?» зберігає філософський інтерес, але, щоб залишатися релевантним, він повинен бути пов'язаний з питаннями, що виходять за межі суто концептуального аналізу. Якщо знання справді є тим, що пов'язує людину зі світом, тоді роль епістемології — не лише у точному визначенні цього зв’язку, а й у його осмисленні в контексті наших когнітивних практик, оцінки надійності пізнавальних стратегій та побудови теорій, що мають пояснювальну силу. У цьому сенсі проблема Геттієра не є лише філософською загадкою — вона є лакмусовим папірцем для зрілості теорій знання.

ДЖЕРЕЛА

1. Бадью А. Концепт моделі : вступ до матеріалістичної епістемології математики / А. Бадью ; пер. А. Рєпа. - К. : Ніка-Центр, 2009. - 232 с.
2. Білоус Т. М. Роль ідеалізації в сучасній формальній епістемології : Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.01 / Білоус Тетяна Миколаївна ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. - К., 2005. - 18 с.
3. Білоус Т. М. Роль ідеалізації в сучасній формальній епістемології : Дис... канд. філос. наук: 09.00.01 / Білоус Тетяна Миколаївна ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. - К., 2005. - 195 арк.
4. Богданович М. Л. Трансформація постпозитивістської епістемологічної традиції: основні вектори та сучасні модифікації : Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Богданович Максим Леонідович ; Дніпропетровський національний ун-т. - Д., 2001. - 14 с.
5. Antognazza, Maria Rosa, 2024. «Knowledge as Presence and Presentation: Highlights from the History of Knowledge-First Epistemology» //

Logins, Arturs; Vollet, Jacques-Henri (eds.). Putting Knowledge to Work. Oxford University Press. pp. 71–92. URL: https://books.google.com.ua/books?id=MzATEQAAQBAJ&pg=PA86&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата звернення: 14.02.2025)

6. Gettier, E., 1963. Is Justified True Belief Knowledge? Analysis, 23, 121-123. URL: https://www.finophd.eu/wp-content/uploads/2018/01/Gettier.pdf (дата звернення: 18.01.2025)

7. Goldman, A. I., 1967. A causal theory of knowing. The Journal of Philosophy, 64(12), 357–372. URL: https://home.csulb.edu/~cwallis/382/readings/Goldmanacausal.pdf (дата звернення: 26.01.2024)

8. Goldman, A. I., 1976, Discrimination and Perceptual Knowledge, The Journal of Philosophy, 73(20): 771–791. URL: https://joelvelasco.net/teaching/4330/goldman76-discrimination.pdf (дата звернення: 26.01.2024)

9. Ichikawa & Jenkins, 2017 – Ichikawa J., Jenkins C. On Putting KnowledgeFirst // Knowledge First: Approaches in Epistemology and Mind / Ed. by J.A. Carter,E.C. Gordon & B. Jarvis. Oxford: Oxford Univ. Press, 2017. Pp. 113–131. URL: https://philpapers.org/rec/CARKF (дата звернення: 26.01.2025)

10. Ichikawa, Jenkins J., Steup M., 2024. The analysis of knowledge. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. URL: https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/ (дата звернення: 27.02.2025)

11. Nozick, R., 1981. Philosophical explanations. Harvard University Press URL: http://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/philosophical-explanations.pdf (дата звернення: 18.02.2025)

12. Sosa, Ernest, 1999, «How to Defeat Opposition to Moore», Noûs, (Supplement: Philosophical Perspectives, Epistemology), 33(s13): 141–153. URL: https://www.researchgate.net/publication/228043232_How_to_Defeat_Opposition_to_Moore (дата звернення: 27.02.2025)

13. Williamson, T., 2002. Knowledge and its limits. Oxford University Press. URL: https://academic.oup.com/book/12538 (дата звернення: 16.02.2025)

14. Zagzebski, L., 1994. The inescapability of Gettier problems. Philosophical Questions, 44, 65–73. URL: https://www.academia.edu/48709311/The_Inescapability_of_Gettier_Problems (дата звернення: 18.01.2025)

ФІЛОСОФІЯ НЕВЕРБАЛЬНОГО СПІЛКУВАННЯ

Кіра Пашина, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Філософське дослідження невербальної комунікації, зокрема жестової мови, набуває особливої актуальності в сучасному світі, де спостерігається певний парадокс — технологічний прогрес, що розширює можливості спілкування, водночас редукує глибинні аспекти людської взаємодії. Цифрові комунікативні засоби, попри свою доступність і швидкість, не здатні повноцінно відтворити багатий спектр невербальних сигналів, які століттями залишалися фундаментальною основою міжособистісних стосунків. Актуальними стають питання переосмислення статусу жестових мов як культурних феноменів і повноцінних комунікативних систем, а не лише як компенсаторних механізмів для осіб з порушеннями слуху. Сучасне суспільство стикається з необхідністю створення справді інклюзивного середовища, де комунікативні бар'єри мінімізовані, а різноманітні мовні практики взаємозбагачують одна одну.

Мета. Дана робота має на меті дослідити філософські та практичні аспекти невербальної комунікації. Особлива увага буде приділена тому, як знання жестової мови може вплинути на формування і підтримання соціальних зв'язків з різними людьми та особливі практичні потреби. Також ми торкнемося питання автентичності саме в українській невербальній мові та її історії.

Тези

1. Невербальна комунікація, особливо жестикуляція, становить фундаментальну систему передачі інформації, що існувала ще до появи мовлення і продовжує виконувати ключову роль у суспільній взаємодії, поєднуючи біологічну природу людини з культурними особливостями різних спільнот та дозволяючи передавати смислові відтінки, недоступні для вербального вираження.
2. Жестова мова є самобутньою, повноцінною візуально-просторовою комунікативною системою з власною лексикою та граматичною структурою, яка не лише слугує ефективним інструментом спілкування для понад 430 мільйонів людей з порушеннями слуху, а й кидає виклик традиційним лого-фоноцентричним уявленням про природу мови, розкриваючи можливості тіла як основного засобу створення та передачі значень.
3. Жестові мови є не лише допоміжним засобом для глухих людей, а самостійними, повноцінними лінгвістичними системами, які, за історичними та науковими даними, виникли природним шляхом задовго до появи усного мовлення та стали першою формою людської комунікації, про

що свідчать дослідження вчених від Марра до Стоукі, пройшовши складний шлях від первісної кінетичної мови через періоди розквіту, заборон і дискримінації до сучасного визнання їхньої унікальної граматичної структури і культурної цінності на міжнародному рівні, що підтверджується запровадженням Міжнародного дня жестових мов та діяльністю Всесвітньої федерації глухих.

4. Українська жестова мова є самобутньою лінгвістичною системою з майже двохсотлітньою історією, яка природно сформувалася в спільнотах глухих людей, незалежно від української звукової мови, має власну унікальну структуру з вільним порядком жестів та використовується як основний засіб комунікації для понад 40 тисяч і як рідна мова для більш ніж 200 тисяч громадян України, а попри законодавче закріплення прав жестомовних осіб у Законі України «Про забезпечення функціонування української мови як державної», вона досі не має офіційного статусу окремим законом, що підкреслює необхідність подальших зусиль для забезпечення повноцінної інклюзії та доступності жестової мови в усіх сферах суспільного життя.

5. Поширення жестової мови в суспільстві має значні соціокультурні переваги, оскільки ця надзвичайно емоційна та багатогранна комунікативна система не лише руйнує бар'єри між світом чуючих і нечуючих людей, а й збагачує культурний простір через свою експресивність, здатність передавати нюанси значень краще за усне слово, а також створює умови для інклюзивності, при цьому її вивчення, хоч і вимагає зусиль, подібних до опанування будь-якої іноземної мови, викликає зростаючий інтерес серед широкого загалу та сприяє розширенню доступності інформаційного простору для всіх категорій населення.

6. Знання жестової мови має критичне значення не лише для побудови інклюзивного суспільства, але й для практичного застосування в надзвичайних ситуаціях, професійній діяльності та повсякденному житті, оскільки ця комунікативна система забезпечує ефективне порозуміння в умовах, коли вербальне спілкування утруднене або неможливе, руйнує бар'єри для людей з порушеннями слуху, й тому має впроваджуватися на державному рівні через освітні програми та інформаційні ресурси, починаючи зі шкільного віку.

Висновок

Дослідження філософських аспектів невербальної комунікації розкриває важливий вимір людського спілкування, часто недооцінений традиційною філософією. Жестова мова постає як самобутня знакова система, що не дублює вербальне спілкування, а створює окремий канал передачі смислів, підтверджуючи феноменологічну тезу про єдність тіла і свідомості.

Типологічний аналіз невербальних засобів виявив їхню контекстуальну природу, де жести, міміка та проксеміка формують складну семіотичну систему, що функціонує на межі свідомого й несвідомого. Через призму філософії Вітгенштейна жестова мова демонструє, що значення формується в соціальній взаємодії, підкреслюючи інтерсуб'єктивність смислотворення.

Вивчення української жестової мови спростовує міф про універсальність жестового спілкування, виявляючи її унікальну лексику та граматику, що відображає історичний досвід української спільноти глухих. Інтеграція жестової мови у практики людей без порушень слуху має багатовимірний ефект: від практичних переваг до глибокого впливу на когнітивні процеси. Освоєння жестової мови розширює мисленнєвий потенціал особистості, формуючи просторове мислення та невербальну чутливість.

Дослідження відкриває перспективи для подальшого вивчення онтологічного статусу невербальних знаків та трансформації невербальної комунікації в цифровому просторі, що сприятиме створенню інклюзивної філософії мови поза межами логоцентризму західної традиції.

ДЖЕРЕЛА

1. Твардовська М. Мова рук і серця, або чому жестова мова є необхідністю, 2024.14.07 Galinfo : веб-сайт. URL: https://galinfo.com.ua/articles/mova_ruk_i_sertsya_abo_chomu_zhestova_mova_ie_neobhidnistyu_421016.html
2. Н. Левчук-Керечук, О. О. Потебня і філософія мови / Н. Левчук-Керечук. – Великобританія, Лондон // Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія». – Липень 1991 року. URL: https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/c43e469a-58d9-4c21-95b8-8341a33736be/content
3. Бардаченко В., Жестикуляція / Бардаченко В. // Psyhology.space [Простір психологів] – 03.03.2023. URL: https://psyhology.space/psypedia-post/zhesty/
4. УНН. (2023, 23 вересня). 23 вересня – Міжнародний день жестових мов, День боротьби з незавершенням дітьми середньої школи. URL: https://unn.ua/news/23-veresnya-mizhnarodniy-den-zhestovikh-mov-den-borotbi-z-nezavershennyam-ditmi-serednoyi-shkoli
5. Кульбіда С. В. Жест як елемент жестикуляції. Локалізація – компонент жесту / С. Кульбіда. // IV. Лінгвістичні дослідження жестової мови - С.159-175
URL: https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/1980/1/KulbidaSL2010.5.pdf
6. Кульбіда, С. Конфігурація як компонент жесту / С. Кульбіда // Особлива дитина: навчання і виховання : науковий, навчальний,

інформаційний журнал. - 2018. - № 4. - С. 15-31. URL: https://ojs.csnukr.in.ua/index.php/Exceptional_child/article/view/6/2

ПРОСВІТНИЦЬКИЙ СИМВОЛІЗМ ТАРО: МІФИ І РЕАЛЬНІСТЬ

Софія Рижак, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Карти Таро являють собою колоду із 78 карт, кожна з яких має унікальне символічне значення. 22 карти Старших арканів містять зображення важливих життєвих уроків та архетипів. Вони часто пов'язані з глибокими філософськими концепціями. 56 карт Молодших арканів, які діляться на чотири масті (чаші, мечі, пентаклі та жезли), відображають повсякденні ситуації та емоції. Вони використовуються для передбачення майбутнього, аналізу різних аспектів життя та самопізнання. Завдяки багатогранній інтерпретації символіки, Таро слугують потужним інструментом для творчого мислення, духовного розвитку та саморефлексії. На сьогоднішній день люди сприймають карти як певний шлях до особистісного зростання через розуміння життя та нас самих.

Походження Таро оповите міфами. Існує багато теорій, щодо їхнього походження, серед яких найпоширенішими є єгипетська, кабалістична та циганська. Хоча жодна з них не має історичного підтвердження, вони підкреслюють символічну глибину Таро як системи. [1,18].

Перші задокументовані згадки про Таро сягають XV століття, коли в Італії з’явилися колоди, які мають назву «Вісконті-Сфорца», що створювались як витвори мистецтва для місцевої аристократії. Асоціація з ворожінням відбулась у XVIII столітті, завдяки діяльності Жана-Батіста Альєтта (Етейли), а в XIX столітті різні окультні ордени, зокрема Золота Зоря, систематизували його як інструмент для містичного пізнання [1,21].

Ключовим етапом у розвитку Таро стало створення колоди «Райдера-Уейта» оккультистом Артуром Уейтом та художницею Памелою Колман-Сміт у 1909 році. Ця колода стала справжньою революцією системи, ввівши ілюстративні зображення Молодших арканів та змінивши порядок Старших арканів для відповідності з зодіакальним колом. [2,28] Завдяки доступності та багатій символіці колода «Райдера-Уейта» стала «класикою» для сучасних колод.

Таро є не лише ворожильною практикою, а й складною символічною системою, що відображає філософські концепції. Старші аркани, які складаються з 22 карт, репрезентують архетипи та етапи індивідуального розвитку, співвідносяться з юнгіанською концепцією колективного несвідомого. [3,12] Наприклад, перший аркан, яких має назву «Дурень»

символізує початок шляху та потенціал, тоді як двадцять перший аркан «Світу» уособлює завершення трансформації.

Символіку Таро можна інтерпретувати і через діалектичний принцип Гегеля, де значення карт формується через взаємодію протилежностей (наприклад, «Маг» як активне творення проти «Дурня» як хаосу). Платонівська концепція ідей також знаходить відображення в Таро: тут образи карт можна розглядати як проекції універсальних архетипів, що існують у сфері абсолютного буття. З точки зору феноменології, Таро є процесом смислоутворення, де суб'єкт проектує особистий досвід на символи, створюючи індивідуальний сенс. Крім того, Таро виступає інструментом філософської антропології, дозволяючи досліджувати онтологічні (буття, становлення) та екзистенційні (вибір, свобода) виміри людського досвіду .

У XXI столітті Таро трансформувалося з езотеричної практики в універсальний культурний феномен. Воно інтегрувалося в мистецтво, кінематограф, моду та цифровий простір. У кінематографі Таро з'являється як символ долі та містики, наприклад, у фільмах «Алея кошмарів»[4], «Священна гора» Ходоровського [5] та «Таро» [6]. У моді бренди, такі як Gucci, використовують тарологічні образи для створення концептуальних колекцій, підкреслюючи їхню естетичну та символічну цінність [7].

У цифровому просторі Таро набуло популярності завдяки соціальним мережам, де блогери публікують щоденні розклади чи розклади на місяць. Це сприяє комерціалізації Таро та його адаптації до сучасних потреб аудиторії. А в Україні, після початку повномасштабного вторгнення у 2022 році, Таро стало психологічним інструментом для подолання стресу та рефлексії, допомагаючи людям справлятись із тривогою і структурувати емоції в умовах невизначеності.

Символіка Таро, що поєднує архетипи, метафізичні уявлення та культурні коди, є унікальним об'єктом для філософського дослідження. У сучасному світі Таро виходить за межі окультної практики, стаючи інструментом саморефлексії, символічної інтерпретації реальності та дослідження людської свідомості. Його багатошарова структура охоплює ключові філософські категорії – онтологію, гносеологію, екзистенціалізм, що дозволяє розглядати Таро як філософсько-культурний феномен. Дослідження символіки Таро актуальне через її зростаючу популярність у культурі, інтеграцію в психологію, мистецтво та медіа, а також здатність відображати універсальні структури людського досвіду.

Отже, Таро є унікальним філософсько-культурним феноменом, що поєднує історичні, символічні та психологічні виміри. Його еволюція від середньовічної гри до сучасного інструменту самопізнання підкреслює універсальність і адаптивність системи. Філософський аналіз Таро через призму діалектики, платонізму, феноменології та юнгіанської психології розкриває його як метафоричну мову для осмислення людського буття. У

сучасній культурі Таро інтегрується в мистецтво, моду та цифровий простір, зберігаючи актуальність як інструмент саморефлексії та духовного пошуку.

ДЖЕРЕЛА

1. Шубська А. Таро від першої особи. 78 добрих передвісників. Харків: Віват, 2024. 240 с.
2. Поллак Р. Сімдесят вісім ступенів мудрості. книга про таро / пер. з англ. Д. Лученкова, А. Токарик. Київ: Букшеф, 2024. 464 с.
3. Архетипи і колективне несвідоме / К. Г. Юнг. Львів: Астролябія, 2018. 608 с.
4. Алея кошмарів / Nightmare Alley. Реж. Е. Ґулдінґ. США, 1947.
5. The Holy Mountain / Реж. А. Ходоровський. Мексика, 1973.
6. Tarot. Реж. Ш. Ґрейс, Н. Хадсон. США, 2024.
7. Gucci Resort Tarot-Inspired Collection. Vogue. URL: https://www.vogue.com/fashion-shows/resort-2018/gucci (дата звернення: 14.04.2025).

ІГРОВА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК ЗАСІБ РОЗВИТКУ МОВЛЕННЯ ДІТЕЙ МОЛОДШОГО ДОШКІЛЬНОГО ВІКУ

Сніжана Гриценко, студентка Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, м. Київ, Україна

Змінюється час, оновлюється темп життя... і все це потребує від педагогів та дітей відповідати запитам сучасного соціуму. Принципово важливими для вирішення проблеми є потенційні можливості дослідження дефініції «ігрова діяльність» як засобу розвитку мовлення дітей молодшого дошкільного віку

Психологічний словник визначає ігрову діяльність, як «форму діяльності в умовних ситуаціях, спрямовану на відтворення і засвоєння суспільного досвіду, фіксованого у спеціально закріплених способах здійснення предметних дій, у предметах науки і культури» [2, с. 640].

Дослідження ігрової діяльності (теорій гри) зумовило їх розподіл наступним чином: зокрема, культурологічна теорія гри (Е. Фінком, Р. Кайна); комунікативна теорія гри (Ю. Габермаса); психоаналітична теорія гри (З. Фройд, К. Хорні); педагогічна теорія гри (Л. Артемова, А. Богуш, Г. Григоренко, Н. Кудикіна, Н. Короткова, Н. Луцан, К. Щербакова та ін.) [3, с. 245].

Важливим кроком у розвитку мовлення дітей молодшого дошкільного віку стало дослідження А. Богуш, Н. Луцан, в якому розкрито теоретичні основи мовленнєво-ігрової діяльності дітей, де включено класифікацію різних видів ігор: дидактичні, які сприяють розвитку

лексичної сторони мовлення, збагачуючи словниковий запас дітей та покращуючи їх здатність до опису, пояснення та аргументації; мовленнєві, фокусуються на розвитку навичок спілкування, допомагають дітям вивчати соціальні ролі, розвивати уяву та творчі здібності, а також покращувати здатність до виразного мовлення тощо [4, с. 304].

У процесі розвитку мовлення дітей молодшого дошкільного віку особливе значення також мають сюжетно-рольові ігри, які допомагають засвоювати мовленнєві моделі, розширювати словниковий запас і встановлювати соціальні контакти. Під час таких ігор дитина вчиться вести діалог, дотримуватися певних мовленнєвих норм та правил спілкування. Це створює спільне ігрове середовище, де мовлення стає засобом взаємодії та співпраці.

Враховуючи, вище зазначене можна виділити переваги використання ігрової діяльності, саме: мотивація та зацікавленість (гра є природним способом діяльності для дітей молодшого дошкільного віку, що підвищує їхню мотивацію до розвитку мовлення); розвиток соціальних навичок (у процесі гри діти вчаться взаємодіяти з однолітками, що сприяє розвитку комунікативних навичок та емоційного інтелекту); індивідуалізація (ігри дозволяють адаптувати освітній процес в умовах закладу дошкільної освіти до індивідуальних потреб та інтересів кожної дитини, що підвищує ефективність засвоєння мовних навичок).

Таким чином, творчі ігри за правилами, сприяють дітям взаємодіяти через мову, розвивають їхню комунікативну компетентність і вміння співпрацювати в команді. Важливим елементом є також створення ситуацій, які вимагають від дітей використання мови для вирішення конкретних завдань, наприклад, під час сюжетно-рольових ігор або виконання практичних вправ.

Особливу увагу слід приділяти індивідуальному підходу до кожної дитини, враховуючи її вікові особливості, рівень мовленнєвого розвитку та особистісні характеристики. Гнучкість у підході дозволяє максимально ефективно підтримувати кожну дитину в її мовленнєвому розвитку.

Таким чином, ігрова діяльність виступає потужним засобом розвитку мовлення у дітей молодшого дошкільного віку, впливаючи на їхні психологічні особливості та сприяє їхньому всебічному розвитку, зокрема мовленнєвому.

ДЖЕРЕЛА

1. Базовий компонент дошкільної освіти. Нова редакція (2021). Міністерство освіти і науки України. URL: https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/rizne/2021/12.01/Pro_novu_redaktsiyu%20Bazovoho%20komponenta%20doshkilnoyi%20osvity.pdf

2. Шапар В. Б. Сучасний тлумачний психологічний словник. Харків: Прапор. 2007. 640 с.

3. Довбня С. О. Гра як історико-педагогічний феномен. Педагогічна освіта: теорія і практика. Вип. 9. 2011. С. 245.

4. Богуш А. М., Луцан Н. І. Мовленнєво-ігрова діяльність дошкільників: навчально-методичний посібник. Київ: Видавничий дім «Слово». 2012. 304 с.

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ: МЕЖІ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Софія Єфремова, студентка навчально-наукового інституту комп'ютерних наук та управління проектами Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. У статті досліджується філософське розуміння свободи як однієї з ключових цінностей людства. Розглядаються поняття «свобода від» і «свобода для», а також її взаємозв'язок з відповідальністю.

Постановка проблеми. Свобода – одна з найважливіших цінностей людства, але її природа викликає безліч питань. Що означає бути по-справжньому вільним? Чи існують обмеження, які роблять свободу відповідальною? Як незалежність індивіда співвідноситься із суспільними нормами? Сучасний світ із його глобалізацією, технічним прогресом і різноманіттям культур ставить ці питання з особливою гостротою, адже баланс часто порушується.

Мета статті. Ця стаття має на меті дослідити сутність свободи як філософської категорії, визначити її межі та підкреслити роль відповідальності у сучасному суспільстві.

Актуальність роботи. У сучасному світі свобода нерідко стає полем конфлікту. Люди прагнуть вільного самовираження, але стикаються з викликами суспільних норм, прав інших людей і необхідністю збереження спільного блага. Це робить філософське осмислення даної теми не просто актуальним, а й життєво важливим для гармонійного розвитку суспільства.

Виклад результатів дослідження. Свобода традиційно розглядається у двох вимірах: «свобода від» і «свобода для». Перше стосується позбавлення від зовнішніх обмежень, друге – спрямованості на досягнення внутрішніх і зовнішніх цілей.

Філософи, такі як Жан-Поль Сартр і Еммануїл Кант, наголошували, що свобода нерозривно пов'язана з відповідальністю. Сартр підкреслював, що – це не просто право вибору, а й обов'язок діяти етично, усвідомлюючи наслідки своїх рішень. Кант, у свою чергу, вважав, що істинна свобода можлива лише в рамках морального закону.

Сучасні виклики підкреслюють важливість цієї ідеї. Наприклад, **свобода слова** в інтернеті часто стикається з проблемами ненависті, агресивності по відношенню до інших користувачів та дезінформації. У таких випадках відповідальність стає необхідною умовою існування нашої незалежності. Подібні приклади можна знайти у сфері екології, де **свобода споживання** вступає у конфлікт із необхідністю збереження планети для майбутніх поколінь.

Ще один аспект, який заслуговує на увагу – це **політична свобода**. Вона дозволяє громадянам брати участь у формуванні державної політики, однак також вимагає глибокого розуміння соціальних процесів і відповідального ставлення до вибору. Без належної освіти та критичного мислення це може призводити до маніпуляцій і прийняття рішень, які шкодять суспільному благу.

Не менш важливим є питання **внутрішньої свободи людини**, яка пов’язана із здатністю до саморефлексії, самоконтролю й подолання внутрішніх обмежень, таких як страх, невпевненість або соціальні стереотипи. Саме цей аспект відкриває шлях до справжньої автономії, коли особистість може свідомо обирати свій життєвий шлях, не підкоряючись зовнішньому тиску або власним слабкостям. Внутрішня гармонія стає основою для взаємодії з іншими та суспільством загалом.

Таким чином, свобода без відповідальності перетворюється на хаос. Обмеження, накладені на свободу, не обов'язково є її запереченням; вони можуть бути засобом забезпечення гармонії між особистим і загальним.

Висновки. Свобода – це основа людського існування, але її неможливо уявити без відповідальності. Це не лише право, але й обов'язок. У сучасному світі, де індивідуалізм стикається із загрозами глобального масштабу, баланс між цими двома елементами стає ключем до сталого розвитку суспільства. Глибоке філософське осмислення теми може допомогти не лише краще зрозуміти сучасні проблеми, а й запропонувати шляхи їх вирішення.

ДЖЕРЕЛА

1. Петрушенко В. Філософський словник : терміни, персоналії, сентенції. – Львів : Магнолія 2006, 2011. – 352 с.
2. Гаєк Ф. А. Конституція свободи / Пер. з англ. Мирослави Олійник та Андрія Королишина. / Ф. А. Гаєк . – Львів : Літопис, 2002 .– 556 с.
3. Цалін С. Д. (1998). Принцип свободи волі в історії соціальної філософії та філософії права. Харків: Основа. 329 с.

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ПЕРСПЕКТИВИ ТА НЕБЕЗПЕКИ

Олег Ряжських, студент Факультету економіки та екології моря Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

У статті досліджуються аспекти віртуальної реальності (VR) як соціотехнічного явища. Увага приділена перспективам та ризикам пов’язаним із впровадженням VR. Аналізуються різні сфери використання VR, потенційні загрози та шляхи їх мінімізації. Визначено рекомендації щодо забезпечення безпечного впровадження VR у повсякденне життя.

Постановка проблеми. Віртуальна реальність (VR) набуває широкого визнання в сучасному світі, пропонуючи нові можливості в різних сферах, таких як освіта, медицина, промисловість та розваги. Однак стрімкий прогрес у цій технології також породжує численні виклики і ризики, пов'язані з психічним і фізичним здоров'ям, етикою та соціальною нерівністю.

Мета статті. Метою статті є комплексне дослідження впливу віртуальної реальності на суспільство, а також формування рекомендацій щодо безпечного та ефективного використання VR в різних сферах.

Актуальність роботи. Події XXI століття, такі, як пандемія і воєнні дії підвищили значення віддалених технологій, таких як VR, ще більше, демонструючи їхні переваги й ризики.

Результати дослідження. У статті систематизовано основні сфери застосування VR, зокрема:

Освіта та професійна підготовка: VR відкриває нові можливості для інтерактивного навчання, створюючи безпечне середовище для відпрацювання навичок.

Медицина та реабілітація: VR використовують для симуляцій медичних процедур, що дозволяє лікарям практикувати в безпечному просторі.

Маркетинг та реклама: Запровадження VR у ці сфери відкриває нові горизонти для взаємодії зі споживачами через емоційний сторителлінг та імерсивні досвіди.

Соціальні взаємодії: Платформи VR спрощують спілкування і збереження соціальних зв'язків у віддаленому форматі.

Промисловий дизайн та архітектура: VR надає можливість створення точних 3D моделей, прискорюючи процеси проєктування.

Проте, у статті також детально розглянуто ризики, зокрема:

Технічні ризики: загрози безпеки даних, втрати приватності, кібератаки.

Медичні аспекти: негативний вплив на психічне та фізичне здоров'я, включаючи кіберхворобу та залежність.

Соціально-етичні питання: цифрова нерівність, маніпуляції свідомістю і проблеми правової регуляції.

Висновки. Розвиток VR вимагає створення відповідних нормативно-правових актів та етичних стандартів, які забезпечать безпечне використання технології. Необхідна просвітницька діяльність для користувачів і розробників, щоб формувати здорове віртуальне середовище. За умови збалансованого підходу, VR може стати важливим інструментом у суспільстві, відкриваючи нові горизонти та покращуючи якість життя, не втрачаючи при цьому людяності.

ДЖЕРЕЛА

1. Бєлік, А. В. Технології віртуальної реальності та їх вплив на психіку людини. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2021.
2. Савчук І. О. AR/VR у промисловості: кейси України. Харків: Фоліо, 2022.
3. Скрипник, О. В. Віртуальна реальність: від технологій до соціальних наслідків. Київ: Освіта України, 2022.
4. Цифрова етика: VR та штучний інтелект / Авторський колектив під ред. І. Мельника. Київ: Центр учбової літератури, 2021.
5. Шевченко В., Ковальов Ю. Віртуальна реальність: технології, застосування, етика. Київ: Наукова думка, 2021.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ КВАНТОВОЇ МЕХАНІКИ

Ю. Баришник, студент навчально-наукового інституту автоматики і електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Патлайчук О. В. кандидат філософських наук, доцент кафедри психології, філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова Миколаїв, Україна

Анотація. В цій роботі порушені філософські питання, що виникають у результаті вивчення теорії квантової механіки – питання парадоксів та об’єктивності пізнання, невизначеності і ймовірності в побудові моделі об’єктивної реальності і, головне, вплив суб’єкта-спостерігача на результати вимірювань.

На початку XX сторіччя уявлення людства про природу матерії та енергії були докорінно змінені науковцями, що відкрили принципи квантової механіки. Вивчення мікросвіту виявило закони, що суперечать не

лише традиційним постулатам фізики Ньютона і Галілея, а й є парадоксальними та алогічними для пересічної людини, вихованої в рамках класичної фізики.

Всі теорії, а тим паче підтверджені експериментально, визначені у квантовій механіці викликали і викликають досі численні дискусії не лише у колі вчених фізиків, а й знайшли відображення у філософії, соціально-культурному житті людства, психології і мистецтві. Ідеї визначеності, абсолюту та детермінізму поступилися принципам ймовірності, квантової сплутаності, суперпозиції і, головне, впливу спостерігача на результат експерименту та вимірювання.

Дуже відомий філософський мисленнєвий експеримент Джорджа Берклі щодо участі спостерігача, що звучить «Якщо в лісі падає дерево, але навкруги немає нікого, хто мав би змогу почути, чи долинається якийсь звук?». То чи існує подія за відсутності спостерігача? В традиційний фізиці ролі у суб'єкта немає, натомість у квантовій механіці роль суб'єкта спостереження визначальна. Це один з найбільш парадоксальних випадків, що викликають філософські дискусії – участь спостерігача у вимірюванні та суперпозиція квантових станів до і після цього вимірювання. Об'єктивна реальність визначається лише після її усвідомлення.

Ще одним прикладом є знаменитий «кіт Шредінгера», що заперечує об'єктивну реальність стану частинки до і визначає результат лише від того, чи здійснюється спостереження. Але якщо піти далі і визначити спостерігача номер 2, який не знає про результат спостереження номера 1 – то чи набуває останній стану суперпозиції по відношенню до другого? Парадокс «Друга Вігнера» стверджує, що однозначно так. Феномен колапсу хвильової функцій, тобто переходу з стану суперпозиції до визначеного стану після спостереження, актуальна тема філософських дискусій майже протягом 100 років, бо підіймає питання про роль спостерігача у формуванні об'єктивної реальності.

Іншим філософським питання, що порушує квантова механіка є квантова свідомість. Гіпотеза Пенроуза-Гемероффа та теорія квантового розуму Степпа вважають квантові обчислення в мікротрубках нейронів з їх станом суперпозиції і ймовірністю результату, а не результату як такого, ключовими у формуванні феномену свідомості індивідуума.

Теоретики квантової механіки пропонують концепцію «багатьох світів», вважаючи, що колапсування хвильової функції не відбувається. Натомість кожен можливий стан суперпозиції реально існує і після вимірювання реалізується в окремій реальності. Гіпотези багатьох світів ставлять серйозне філософське питання: за припущенням існування нескінченної кількісті паралельних світів – чи можна визначати справжній реальний і чи є сенс взагалі говорити про «реальність», коли існує нескінченна кількість варіантів? Інтерпретація множинної реальності

перевертає класичні уявлення світобудови, але має один недолік – неможливість верифікації на даному етапі розвитку науки.

Класична фізика також спирається на детермінізм, як теоретичний підхід до причинно-наслідкових зв'язків з чітким визначенням вихідного результату за наданими достатніми вхідними даними. Квантова механіка ж побудувала на іншому фундаменті – принципі невизначеності Гайзенберга. Він стверджує про неможливість вимірювання імпульсу і координати частинки одночасно, бо чим більш точніше виміряно імпульс, тим менш точно визначено положення частинки. Введення квантовою механікою обмеження на точність та заміна «результату» на «ймовірність» ставить під сумнів класичні постулати причинності. З філософської точки зору такі невизначеності і парадокси мають етичні і онтологічні наслідки, бо суперечать класичній концепції точного пізнання реальності та ролі індивідуума у фізичних процесах світобудови.

Висновок. Квантова механіка перетворила концепцію об'єктивної реальності на нестабільну субстанцію і підняла велику кількість філософських питань, що актуальні і через майже 100 років. Її постулати мали на меті пояснити і описати мікросвіт, але виявили філософські проблеми усвідомлення реальності і її стабільності, точності і ймовірності визначення кінцевих станів. Окремим важливим аспектом є участь спостерігача у вимірюванні, що визначає існування лише через усвідомлення і спостереження. Але можна констатувати, що квантова механіка доводить визначення існування через мислення і ніяк не навпаки.

ДЖЕРЕЛА

1. Бродин О.М. Теоретична фізика. Квантова механіка. Київ: НТУ Київський політехнічний інститут ім. І. Сікорського, 2022. 233с.
2. Fred Alan Wolf. Taking the quantum leap. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1981. 262 p.
3. Jim Al-Khalili. Paradox: The Nine Greatest Enigmas in Physics. New York: Broadway Books, 2012. 256 p.

Наукове видання

КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ-2025

Матеріали VIII Всеукраїнської наукової конференції
(м. Київ, 16 травня 2025 р.)

Цифрове видання

Рекомендовано до оприлюднення 22.05.25