

ISSN 2310–2896

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

**ПЕРСПЕКТИВИ.
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ**

ВИПУСК № 1, 2026



Видавничий дім
«Гельветика»
2026

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

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 1, 2026

ISSN 2310–2896

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

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

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

Рекомендовано
до друку вченою радою
Університету Ушинського,
протокол № 11 від 26.03.2026.

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

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

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

Головний редактор:

Красножон Андрій Васильович – доктор історичних наук, професор, професор кафедри історії України, Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Україна

Члени редакційної колегії:

Борінштейн Євген Русланович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик, Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Україна

Бруяко Ігор Вікторович – доктор історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики її навчання, Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Україна

Петінова Оксана Борисівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик, Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Україна

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

Стовпець Олександр Васильович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціальних та гуманітарних дисциплін, Одеський національний морський університет, Україна

Возний Ігор Петрович – доктор історичних наук, професор, професор кафедри філософії та культурології, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Україна

Аксьонова Віра Ігорівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри міжнародних економічних відносин та іноземних мов, Центральноукраїнський національний технічний університет, Україна

Бец Михайло – доктор філософії габілітований, доцент, викладач кафедри румунської історії та археології факультету історії та філософії, Державний університет Молдови, Молдова

Богату Євгенія – доктор філософії габілітований, доцент, викладач кафедри філософії та антропології факультету історії та філософії, Державний університет Молдови, Молдова

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

ПОРЯДОК ПОДАВАННЯ МАТЕРІАЛІВ

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

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

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

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

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

ТЕМАТИЧНІ РОЗДІЛИ ЖУРНАЛУ

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

ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

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

Обсяг статті – від 10 до 20 сторінок.

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

СТРУКТУРА СТАТТІ

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

Вступ.

Мета та завдання.

Методи дослідження.

Результати.

Висновки. Висновки не повинні містити дані, яких немає в основному тексті статті.

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

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

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

6. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, у якій працює(ють) автор(и)) англійською мовою.

7. Назва статті англійською мовою.

8. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова англійською мовою (5–10 слів).

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

ІСТОРИЯ ТА ТЕОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.2: 33+008

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.1>**Стовпець Василь Григорович**

кандидат філологічних наук, професор,
професор кафедри національного та міжнародного права,
директор Центру освітніх послуг
Одеського національного морського університету
вул. Мечникова, 34, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-2354-2852

Стовпець Олександр Васильович

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін
Одеського національного морського університету
вул. Мечникова, 34, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-8001-4223

Сіньковська Тетяна Вікторівна

старша викладачка кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін,
директорка Центру позанавчальної діяльності
Одеського національного морського університету
вул. Мечникова, 34, Одеса, Україна
orcid.org/0009-0007-0167-5682

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ПРОГРЕСУ В СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ СИСТЕМАХ

У даній статті з історико-філософських позицій аналізується феномен прогресу та його вплив на соціально-економічний розвиток. Автори розглядають прогрес у науці, технологіях і соціальній організації як нелінійний процес, звертаючись до низки історичних прикладів, з урахуванням внутрішніх (соціальних, політичних, інституціональних) і зовнішніх (військово-політичне суперництво, епідемії, кліматичні зміни) чинників.

Актуальність дослідження зумовлена трансформацією соціально-економічних систем у XXI столітті. Глобалізація, цифровізація економіки, поширення штучного інтелекту та нових форм виробництва змінюють структуру економічних відносин і соціальної організації. Це потребує філософського аналізу критеріїв прогресу.

Мета статті полягає у проведенні історико-філософського дослідження феномену прогресу та виявленні ключових факторів, які забезпечували досягнення прогресу в різних соціально-економічних системах, і призводили до їхнього лідерства на певних етапах історії.

Методологічно дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, що поєднує історико-філософський, порівняльно-історичний і структурно-економічний аналіз. Суперечності в концепції прогресу, а також деякі важливі закономірності технологічного розвитку в різних соціально-економічних системах досліджуються за допомогою діалектичного методу, доповненого аксіологічним підходом.



У результатах дослідження показано, що наукові досягнення самі по собі не гарантують технологічного розвитку, а їхнє впровадження залежить від економічного середовища, різних стимулів, рівня конкуренції та інституційної підтримки. Особлива увага приділяється взаємозв'язку між інститутами захисту приватної власності, залученням інвестицій та комерціалізацією наукових розробок. Автори вивчають приклади раніше успішних моделей інноваційного розвитку в Нідерландах, Великій Британії та США, де інституційне середовище та зовнішні стимули сприяли технологічним стрибкам. Водночас підкреслюється, що коли успішні країни робили ставку на експлуатацію колоній, фінансові спекуляції або перерозподіл капіталу без підтримки реального сектору, вони втрачали свої лідерські позиції.

У заключній частині статті розглядається сучасна динаміка глобального технологічного лідерства. Порівнюються соціально-економічні моделі двох основних конкурентів – США та Китаю. Незважаючи на поступове послаблення економічної та геополітичної гегемонії США, і амбіції КНР перерозподілити лідерські позиції у світовій торгівлі та науково-технічному прогресі на свою користь, Китай поки що стикається із внутрішніми проблемами (інституціональними бар'єрами, непрозорістю економічної та судової системи, відтоком капіталу), що обмежують його здатність до глобального домінування.

В умовах можливого «вакууму лідерства» і подальшої деглобалізації світ може зіткнутися з періодами нестабільності, стагнації, криз і великих військових конфліктів. Історико-економічний аналіз дає змогу припустити, що не лише концентрація фінансового капіталу, а й високий рівень довіри, низькі транзакційні витрати та здатність суспільства до інтеграції зовнішніх інтелектуальних ресурсів є критично важливими елементами сталого технологічного прогресу.

***Ключові слова:** прогрес, інновації, соціально-економічна система, наука, технології, лідерство, інституційне середовище, конкуренція, глобальна економіка.*

Постановка проблеми. Науково-технічний прогрес являє собою фундаментальну силу, що визначає розвиток цивілізації. Упродовж усієї історії технологічні досягнення впливали на економічні та соціальні структури, трансформуючи уявлення про багатство, владу та розвиток. Однак прогрес у різних суспільствах відбувався нерівномірно і нелінійно: періоди прискороного інноваційного зростання змінювалися фазами стагнації і технологічного застою, що в більшості випадків призводило до втрати лідерства.

Одним із найважливіших питань сучасної філософії науки та філософії економіки є проблема співвідношення науково-технічного прогресу, інновацій та соціально-економічного розвитку. Технології не просто визначають способи виробництва, а й формують економічні моделі, впливають на розподіл капіталу і визначають характер глобального лідерства. Історія показує, що успіхи в науці в деяких суспільствах приводили до економічного процвітання, тоді як в інших – практично ніяк не позначалися на рівні соціально-економічного розвитку. А технологічний застій практично завжди призводив до ослаблення держав і занепаду їхнього впливу. Однак роль технологій в економіці та суспільстві не можна звести до простого причинно-наслідкового зв'язку. Впровадження інновацій часто стикається з інституційними бар'єрами, зайвим протекціонізмом, відсутністю зацікавленості в еліт або непідготовленістю суспільства до змін. Тому історико-філософське дослідження того, як ці та інші чинники впливали на інноваційні процеси, на здобуття і втрату лідерства – не втрачає своєї актуальності.

Мета статті – провести історико-філософське дослідження феномену прогресу та виявити ключові фактори, які забезпечували досягнення прогресу в різних соціально-економічних системах, і призводили до їхнього лідерства на певних етапах історії.

Методологічний базис. Дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, що поєднує історико-філософський, порівняльно-історичний і структурно-економічний аналіз. Застосування діалектичного методу дає змогу виявити суперечності в концепції прогресу, а також простежити деякі важливі закономірності технологічного розвитку в різних соціально-економічних системах. Аксиологічний підхід допомагає в аналізі ціннісних орієнтирів, що сприяють створенню стимулів до інноваційного розвитку. Системний підхід спрямований на вивчення взаємозалежності інституціональної економіки, науки та геополітики, які здійснюють комплексний вплив на соціальну систему, тією чи іншою мірою сприйнятливою до ідей прогресу.

Результати дослідження. Вплив науки і техніки на суспільний та економічний розвиток являє собою складний і нелінійний процес. Історичні приклади демонструють, що періоди технологічного прогресу можуть змінюватися фазами стагнації, коли досягнення минулих епох виявляються втраченими або тимчасово забутими. Так, античні технології, розроблені в Стародавній Греції та Римі, після падіння Римської імперії були практично загублені. Однак значна частина цих знань збереглася в рукописах, які переписували європейські ченці [1]. Будучи хранителями стародавніх знань, монастирі виконували роль своєрідних інтелектуальних сховищ, де антична спадщина зберігалася, але не поширювалася через її язичницьке походження і специфіку культурних норм середньовічного суспільства.

Ключовим біологічним фактором, що сприяв середньовічному відновленню науково-технічного розвитку, як не дивно, стала епідемія чуми, яка мала значний вплив на економіку Європи [2]. Унаслідок різкого скорочення чисельності населення виник дефіцит робочої сили, що призвело до необхідності пошуку нових способів організації виробництва. Достеменно невідомо, чи через радикальне обезлюднення, чи під тиском ідей Реформації та Ренесансу, але у якийсь період Ватикан проявив лояльність щодо античних рукописів, які зберігалися в багатьох монастирях і містили відомості про технічні та інженерні досягнення античності. Воскресіння цих знань, як вважається, могло піти на користь поодиноким сплескам технологічного прогресу в середньовічній період, сприяючи поступовому зростанню продуктивності праці та частковому пом'якшенню наслідків демографічної кризи.

Попри цей прогресивний імпульс, темпи технологічного розвитку в наступні століття залишалися відносно низькими. Аж до початку XIX ст. рівень подушного валового внутрішнього продукту залишався практично незмінним. Наприклад, методи землеробства, використовувані в середньовічній Європі, залишалися майже ідентичними повсюдно.

Початок XIX ст. ознаменував собою переломний момент в історії науково-технічного прогресу. З цього часу спостерігається якісна зміна темпів і характеру технологічного розвитку, що призвело до значного економічного зростання. Період з 1850 по 1950 роки можна охарактеризувати як фазу інтенсивного технічного розгону, що супроводжувався масштабними перетвореннями в промисловості, науці та соціально-економічній системі. У цей столітній період відбувся справжній технологічний прорив, що виразився у безпрецедентному зростанні продуктивності праці та добробуту. Він змінив долю країн, але не всіх, не одночасно, і не однаковою мірою.

Ключовим фактором цього процесу стало активне впровадження науково-технічних досягнень. Розвиток фундаментальних і прикладних досліджень, поява нових винаходів і розгортання індустріального виробництва створили основу для подальшого економічного зростання. Саме в цей період науково-технічний прогрес набув сучасних рис: прискорений розвиток технологій, систематична комерціалізація винаходів шляхом патентування, та широкомасштабне застосування інновацій в різних секторах економіки.

Однак поширення технологічного прогресу відбувалося нерівномірно. Початковими лідерами стали Сполучені Штати і країни Західної Європи, де вже склалися сприятливі економічні та інституціональні умови для інноваційної діяльності. Пізніше до числа технологічно розвинених держав приєдналася Японія, певною мірою – Радянський Союз, а потім – Південна Корея, Тайвань, Сінгапур і деякі країни Східної Європи, і ще пізніше – Китай. Водночас низка країн так і не змогли інтегруватися в глобальний процес індустріалізації, і залишилися серед тих, хто відстає, не досягнувши високого рівня економічного розвитку. Саме в цей період стало очевидно, що здатність країн генерувати технічний прогрес і впроваджувати його результати – мабуть, найважливіші чинники багатства в сучасному світі.

У XX столітті остаточно сформувалася концепція науково-технічного прогресу як ключового чинника економічного зростання і глобального лідерства. Технологічна перевага стала не тільки джерелом економічної могутності, а й важливим інструментом стратегічного розвитку держав, визначаючи їхні позиції у світовій системі поділу праці. Якщо раніше основними показниками багатства країни були площа її орних земель, кількість селян і поголів'я сільськогосподарських тварин, то в період індустріальної революції стало зрозуміло, що науковий підхід і технологічні

інновації не тільки забезпечують зростання продуктивності праці, а й формують довгострокові конкурентні переваги у глобальній економіці.

Найбільш розвинені країни, включаючи США та провідні європейські держави, почали активно поширювати свої технологічні досягнення за межі західного світу. В результаті Латинська Америка та Східна Азія отримали доступ до сучасних наукових та інженерних розробок, що дозволило їм прискорити темпи власного економічного розвитку. Найбільш яскравим прикладом таких трансформацій став Китай [3].

Нині рівень економічного розвитку країни визначається не стільки наявністю природних ресурсів, скільки передусім рівнем її організації, освіченістю її населення, ефективністю науково-технічної діяльності та здатністю до впровадження інновацій. Тим не менш, це уявлення досі не є загальноприйнятим у ряді країн пострадянського простору, де традиційно джерелом багатства вважають природні ресурси та розмір території. Це уявлення глибоко вкоренилося у масовій свідомості, і змінити його дуже складно. Ймовірно, дасться взнаки радянська спадщина, коли в умовах планової економіки керівництво промислових підприємств ставилося вельми насторожено до технологічних змін, оскільки вони могли утруднити досягнення затверджених планових показників. В результаті, хоча в радянській науці було чимало видатних вчених, але рівень практичного впровадження інновацій залишався вкрай низьким. Ця тенденція значною мірою збереглася і в наступні періоди в країнах пострадянського простору, даючи пояснення, чому, маючи талановитих вчених, більшість цих країн так і не стали світовими лідерами в галузі інновацій.

Звичайно, технічний прогрес важливий, але важливим є і те, хто його просуває. В економічній науці існує концепція «економічного лідера світу», однак цей термін не має чіткого та однозначного визначення. У широкому розумінні він позначає державу або регіон, який має найбільшу концентрацію капіталу і домінує у сфері глобальних економічних та фінансових процесів. Концентрація капіталу, у свою чергу, є найважливішим фактором, що уможливорює ефективне інвестування ресурсів та стимулює подальший розвиток інноваційних технологій. Втім, філософсько-історичний аналіз показує, що лідерство у світовій економіці визначається не тільки накопиченням фінансових ресурсів, а й здатністю створювати умови для їх раціонального розподілу та продуктивного використання. У різні епохи світові центри економічної активності зміщувалися під впливом нових технологічних досягнень, зміни торгових шляхів та політичної кон'юнктури.

Одним із ключових питань, що впливають на розуміння механізмів економічного лідерства, є проблема практичного впровадження інновацій. Відомо, що в античності було зроблено чимало наукових та технічних відкриттів [4], проте значна частина їх просто не знайшла застосування в той історичний період. Ця ситуація істотно відрізняється від технологічного відродження пізнього Середньовіччя, викликаного необхідністю адаптації до нових економічних реалій після демографічної кризи, спричиненої чумними епідеміями. Великі географічні відкриття, ренесансні ідеї та реформаторські рухи в Європі також зробили свій внесок в усвідомлення корисності науки та інноваційної діяльності.

Схожі процеси можна спостерігати й у інших цивілізаціях. Так, у Китаї було винайдено порох, принцип реактивного руху і навіть парову машину, але їхнє використання виявилось обмеженим та зовсім не таким, про яке ми би могли подумати сьогодні: порох використовувався в основному для феєрверків, але не знайшов застосування у військовій чи промисловій сфері; інші відкриття серед названих залишалися тоді взагалі незатребуваними [5]. Аналогічні приклади можна виявити у розвитку доколумбових цивілізацій: індіанці Мезоамерики свого часу винайшли колесо, але застосовували його тільки в дитячих іграшках, не адаптуючи даний винахід до транспортних та господарських потреб.

Ці приклади демонструють, що наявність технологічних знань сама по собі не є достатньою умовою їхнього масового впровадження. Економічні, соціальні та інституційні чинники відіграють ключову роль у процесі перетворення наукових відкриттів на економічно значущі інновації. Отже, економічне лідерство визначається не тільки рівнем накопиченого капіталу, а й здатністю

держави чи регіону забезпечувати передумови для ефективної інтеграції технологічних досягнень у систему виробництва та управління ресурсами.

Інновація – це будь-яка цілеспрямована зміна, що сприяє розвитку або підвищенню рівня організації [6; 7, с. 10]. Це визначення відображає сутність інновації як цілеспрямованої позитивної зміни, що охоплює як матеріальні, так і нематеріальні аспекти організації. Тому що інновація не обмежується лише впровадженням нових технологій або продуктів, а включає й удосконалення управлінських процесів, корпоративної культури, організаційної структури та інших складових, що сприяють загальному розвитку та підвищенню ефективності в діяльності певного суб'єкта (особи, організації, підприємства, корпорації, тощо).

Одним із ключових питань, що виникають при вивченні науково-технічного прогресу, є співвідношення винахідництва та впровадження інновацій. Як ми відзначали вище, зв'язок між цими процесами не є лінійним: наявність технологічних відкриттів сама по собі ще не гарантує їх негайного поширення та практичного застосування. Історичні приклади демонструють, що інновації часто розвиваються хвилеподібно, а технологічні рішення, створені в одній епосі, можуть залишатися незатребуваними протягом тривалого часу. Так, у Стародавній Греції та Римі були винайдені водяні та вітряні млини, проте їх широкомасштабне використання почалося лише декілька століть потому. Тож постають питання: чи можливий прогрес без активного впровадження інновацій? чому інноваційні розробки можуть залишатися без масового застосування, і які фактори визначають їхню затребуваність з філософсько-економічної точки зору?

Для відповіді на це питання необхідно розмежувати поняття наукового прогресу та інновацій. Наука постає як складний творчий процес, пов'язаний із пізнанням навколишнього світу і виробленням нових теоретичних концепцій. Її розвиток може відбуватися виходячи з її внутрішньої логіки, іноді навіть незалежно від економічних умов та виробничих потреб [8]. Інновації ж, скоріш, передбачають безпосереднє запровадження наукових відкриттів і технологічних новел у господарську діяльність із очевидною метою отримання економічної вигоди.

Найважливішим фактором, що визначає можливість практичного застосування інновацій, є середовище, в якому вони виникають. У Стародавньому Римі та Греції існували розвинені інженерні знання, які знайшли відображення у будівництві водопроводів та складних архітектурних конструкцій. Однак багато технічних винаходів античності так і не були впроваджені в широку економічну практику. Однією з причин цього, як можна припустити, була відсутність необхідності у механізованому способі праці. Рабство забезпечувало дешеву та доступну робочу силу, що знижувало економічну мотивацію до пошуку альтернативних способів виробництва. Мабуть, античному суспільству просто не потрібна була заміна ручної праці машинами.

Ситуація змінилася у Європі в епоху становлення капіталістичної економіки. Формування класу вільних ремісників та підприємців призвело до зростання конкуренції та необхідності пошуку способів підвищення ефективності виробництва. Саме в цей період прикладні наукові розробки стали активно затребувані, оскільки впровадження технологічних нововведень забезпечувало конкурентні переваги на ринку. Інакше кажучи, інноваційний процес визначається не тільки рівнем наукового знання, а й тими соціально-економічними умовами, у яких здійснюватиметься його впровадження.

Втім, у багатьох країнах за межами Європи наукова діяльність не була пов'язана із підприємницькою сферою. Більше того, комерціалізація наукових досягнень сприймалася як щось неналежне для вченого, що формувало стійкий ментальний і культурний бар'єр на шляху розвитку інноваційної економіки. В результаті в таких країнах накопичувався значний інтелектуальний потенціал, але його реалізація у сфері масового виробництва та впровадження нових технологічних рішень виявились неможливими. Тоді як у розвинених країнах Європи наука та бізнес, навпаки, перебували у тісній взаємодії. Фінансові ресурси прямували на підтримку перспективних наукових досліджень, а підприємці активно інвестували у розробку нових технологій, прагнучи отримати конкурентні переваги. Цей процес сприяв виникненню сталого механізму трансформації теоретичних знань – на економічно значущі інновації, що прискорило темпи у суспільному розвитку.

Цікаво відзначити, що в той період, коли Європа лише починала переходити до економічної моделі, яка базується на впровадженні наукових досягнень, мусульманський Схід переживав розквіт наукової думки [9]. Вчені ісламського світу досягли значних успіхів у математиці, астрономії, медицині, географії та інженерних науках. Однак, незважаючи на високий рівень теоретичних знань, технологічного стрибка на Сході так і не відбулося. Основною причиною цього могла бути жорстко централізована економічна система, в якій була відсутня повноцінна конкуренція та підприємницький клас, кровно зацікавлений у підвищенні продуктивності.

Відсутність механізмів ринкового регулювання та гнучких економічних інститутів призвела до того, що великі знання, накопичувані в мусульманському світі, не трансформувалися у масові інновації. Там була наука і там був капітал, але не було конкуренції. Певною мірою аналогічна ситуація спостерігалася і в ресурсних економіках, таких як Китай, Індія, Російська імперія, де величезна кількість природних багатств традиційно знижувала потребу в технологічних модернізаціях. Такий стан речей навіть отримав специфічну характеристику, відому як «ресурсне прокляття» [10; 11].

Отже, інноваційний прогрес визначається не лише рівнем наукових знань чи фінансових можливостей, а й ефективністю економічної структури, здатної підтримувати конкуренцію та інвестувати у технологічний розвиток. Лідерство – це все-таки не лише капітал. Розгляд глобального економічного лідерства потребує врахування різних факторів, оскільки домінуючі позиції на світовому ринку формуються не лише завдяки накопиченню ресурсів, але й через здатність адаптувати наукові досягнення до практичного застосування, щоб отримати додаткові конкурентні переваги. Капітал та підприємницька діяльність є взаємопов'язаними елементами економічної системи, оскільки саме бізнес забезпечує концентрацію фінансових ресурсів та їх перерозподіл на користь науково-технічного розвитку. Спостерігаючи за історією світу, ми бачимо, що його долю формують лідери – ті центри, які акумулюють ресурси і постійно створюють щось нове.

Одним із перших таких центрів був Близький Схід, який у певний історичний період (VIII–XIII століття) був потужною фінансово-економічною зоною. Тут виникли ранні банківські структури, активно розвивалася торговельна діяльність, формувалися основи ринкової економіки. Однак, незважаючи на значне накопичення капіталу і наукових досягнень, подальший розвиток технологічного прогресу тут зупинився. Серед можливих факторів, що зумовили стагнацію, можна виділити економічну та інституційну консервацію, а також культурні та релігійні аспекти, що перешкоджали широкому впровадженню інновацій.

На відміну від Близького Сходу, Європа в пізньому Середньовіччі розвивалася іншим шляхом. Політична роздробленість, наявність безлічі міст-держав та постійна конкуренція між ними стимулювали пошуки нових рішень для підтримки економічної та військової переваги. Саме це поєднання – капітал плюс інновації, за умов суворої конкуренції – породило майбутніх світових лідерів. Спочатку таке лідерство належало містам Північної Італії, де у XII–XIV століттях міні-держави Генуя, Флоренція, Венеція стали концентраторами європейської торгівлі та фінансів. Італійські банкіри зробили значний внесок у розвиток банківської справи, закладаючи основи сучасних фінансових інституцій. Кінець XV – середина XVI століття – період, коли Іспанія та Португалія стають домінуючими державами завдяки Великим географічним відкриттям. Зокрема, відкриття Америки (1492) та морського шляху до Індії (1498) призвели до перенесення головних торгових маршрутів із Середземного моря до Атлантичного океану. З цього моменту Генуя та Венеція почали втрачати своє логістичне значення. Пізніше економічне лідерство було перехоплене Нідерландами: у XVI–XVII століттях Антверпен та Амстердам стали світовими центрами торгівлі та банківської справи. Саме в Голландії було створено сучасну систему банківського регулювання (включаючи прообраз федеральної резервної системи), яка згодом була запозичена Великобританією, США та іншими країнами.

Голландці домінують у морській торгівлі, створюють першу фондову біржу та розширюють колоніальні володіння. Але вже в середині XVII ст. Велика Британія зміцнює свій статус у світовій економіці, поступово витісняючи Нідерланди з провідних позицій. Британська

та Французька колоніальні імперії забезпечують їхнє економічне зростання. Наукова та промислова революції закріплюють лідерство Англії, і приблизно з XVIII – майже до кінця XIX – початку XX ст. Pax Britannica міцно утвердилася як економічний лідер світу, пробувши їм до Першої світової війни. Втім, її позиції почали слабшати вже у другій половині XIX століття, що неминуче викликало питання про нового світового лідера. Після об'єднання Німеччини у 1871 році виклик британської гегемонії у світі кинула Германська імперія, що дозволяє окремим історикам говорити про намічуваний перехід до конфігурації Pax Germanica [12].

За історичною логікою, Німеччина мала стати світовим лідером у той період: велика наука, потужна індустріальна цивілізація, багата культура, зручне географічне положення, розвинені банківські традиції – усе це в неї тоді було. «Другий рейх» володів усіма необхідними передумовами для технологічного та економічного домінування. На початку XX століття Німеччина дійсно займала провідні позиції в царині науки: величезна частина наукових публікацій того часу виходила саме німецькою мовою. Проте Німеччина не зуміла закріпити своє лідерство. Руйнівна ідеологія націонал-соціалізму та Друга світова війна призвели до втрати германського наукового та промислового потенціалу. Цей сумний приклад демонструє, що для сталого науково-технічного і соціального прогресу необхідна наявність не тільки капіталу та розвиненої наукової бази, а й стабільного геополітичного середовища, що сприяє довгостроковому розвитку інноваційної діяльності.

Отже, ставка на пангерманізм не зіграла. Але й британська гегемонія, як відомо, пішла у минуле із початком світових воєн. Відбувся закономірний перехід статусу провідної світової промислової, торгової та військової держави від Великобританії – до США, оскільки їхня індустрія не тільки не знищувалася війною, але й із кожним роком Другої світової війни тільки зростала. Сполучені Штати стали головним кредитором та інвестором післявоєнної Європи, і до того ж накопичили колосальні золотовалютні резерви. І довершенням цього становлення американського лідерства стало заснування глобальних фінансових інститутів, де «контрольний пакет» опинився в руках США. Ми і сьогодні продовжуємо жити в системі Pax Americana, хоч і з усе більшими застереженнями. Злам цієї системи буде болічним для всього світу, але будь-яке домінування не може тривати вічно.

Окрім економічного впливу, великого капіталу, розвиненої науки та конкурентного середовища, важливим фактором, що визначає динаміку науково-технічного прогресу, є наявність потужного стимулу. Прогрес повинен спиратися на якийсь напрям, який настільки очевидний і плідний, що в ньому починають рухатися ресурси та продуктивні сили. Для Нідерландів таким стимулом стала потреба в ефективному використанні водного простору. Географічні особливості країни сприяли розвитку морської логістики, що зробило Голландію одним із найбільших торгових та фінансових центрів Європи. Голландські підприємці активно інвестували у суднобудування, морські перевезення та освоєння нових територій, що забезпечило їм стійке економічне, соціальне і культурне зростання.

Великобританія отримала стимул до індустріалізації завдяки своєму географічному розташуванню і тісним економічним зв'язкам з Іспанією. Адже Іспанія, яка розбагатіла за рахунок колоніальної експансії, стала одним з найбільших покупців промислових товарів, що вироблялися в Британії. Зацікавлена у збагаченні на задоволенні іспанського попиту, Англія була вимушена підтримувати інтенсивний рівень виробництва для забезпечення стійкого експорту, й активно впроваджувала інновації та вдосконалювала свої виробничі потужності. Додатковим фактором, який сприяв прискореній британській індустріалізації, стала конкуренція з Нідерландами у сфері торгової та колоніальної політики.

На відміну від Британії, Німеччина була у менш сприятливих географічних умовах. Вона не мала такого значного морського простору (ані виходу у Середземномор'я, ані прямого виходу в Атлантику), і можливості її територіальної експансії також були обмежені. Крім того, Німеччина ще не зайняла стійкого місця у системі європейського поділу праці, що перешкоджало формуванню довгострокового економічного стимулу для індустріального розвитку. Незважаючи на згадані вище визначні досягнення в галузі фундаментальної науки, широкомасштабний

технологічний прорив у Німеччині не відбувся. Германський науковий потенціал не призвів до масового запровадження економічних інновацій. Лише під час і після Другої світової війни її соціально-економічні потреби (спочатку наступ, потім оборона, а згодом – післявоєнне відновлення) стали серйозним стимулом для розвитку технологій, але на той момент Німеччина вже втратила можливість претендувати на глобальне лідерство, зі зрозумілих причин.

На початку ХХ століття Сполучені Штати, маючи всі необхідні ресурси для того, щоб взяти на себе лідерську роль, не виявляли інтересу до глобального домінування. На той момент у США як раз переважала ізоляціоністська зовнішньополітична стратегія, заснована на доктрині Монро. Згідно із цією концепцією, американські інтереси обмежувалися виключно західною півкулею, і основним завданням американської геополітики в той період було запобігання втручання європейських держав у справи Американських континентів, а зовсім не активна участь у глобальних процесах. Таким чином, Великобританія ослабла, Німеччина не змогла узяти на себе її лідерську роль, а США просто не хотіли. У результаті склалося таке тимчасове становище, як «вакуум світового лідерства». Небажання тодішніх США приймати на себе глобальну відповідальність призвело до ситуації невизначеності, яка багато в чому визначила подальшу еволюцію світової геополітичної та економічної системи.

Не виключено, що саме це стало однією з причин Першої світової війни та Великої депресії, тому що світ раптом опинився без лідера, який би задавав напрямки потокам капіталу, активно б скеровував ринки, визначав би стимули і темпи науково-технічного прогресу. Виникла ситуація світу без технологічного лідера, без центру капіталізації, і це розхитало всю систему. Звичайно, цей період був тимчасовим, і після Другої світової війни, коли США об'єктивно стали найбагатшою і найуспішнішою країною у світі – хоча б тому, що всі інші були зруйновані війною, – вони взяли на себе роль світового лідера. США активно використовували своє політичне, фінансове та промислове домінування для формування нової глобальної економічної архітектури, що виразилося у створенні таких міжнародних інститутів, як Міжнародний валютний фонд та Світовий банк. З цього моменту почався їхній тривалий підйом, але наступні питання – скільки ж він може тривати, і що буде, коли він скінчиться?

Наскільки довго може зберігатися американське економічне лідерство залишається відкритим питанням [13]. У сучасній науковій дискусії широко обговорюються гіпотези про можливе послаблення позицій США у світовій економіці. Зокрема, ідея про неминучий занепад американського впливу стала популярною в політологічній та економічній літературі. Історичні паралелі свідчать, що жодна держава не може зберігати статус світового лідера нескінченно, оскільки процеси економічної та технологічної конкуренції постійно призводять до зміни центрів глобального впливу.

Французький історик Фернан Бродель запропонував концепцію «західного зсуву» глобального лідерства [14]. Згідно із цією гіпотезою, економічне і технологічне домінування у різні історичні періоди переходило з одного регіону в інший, переміщаючись зі сходу на захід: Північна Італія в епоху Відродження поступилася лідерством Нідерландам, потім центром економічної могутності стала Великобританія, а у ХХ столітті цю роль перебрали на себе Сполучені Штати. Якщо продовжувати цей логічний ланцюжок, то наступним претендентом на світове лідерство має стати Китай, як найбільша економіка Азії.

Однак, цей сценарій залишається предметом дискусій. Незважаючи на раніше високі темпи економічного зростання, Китай стикається із низкою структурних проблем, включаючи демографічні виклики, обмеженість внутрішнього ринку інновацій, надмірний економічний протекціонізм та жорсткий патерналізм, включаючи державне регулювання економіки. Інші країни регіону, такі як Індія, В'єтнам, Індонезія, Малайзія, Пакистан також розглядаються як потенційні центри економічного зростання, проте їхні перспективи як глобальних лідерів залишаються ще більш сумнівними.

Китай часто сприймається як найімовірніший претендент на роль наступного світового економічного лідера. Його стратегічні успіхи та технологічні обмеження стали предметом наших попередніх досліджень [15; 16; 17]. Однак, зазначений сценарій викликає певні питання.

По-перше, зараз не цілком очевидно, чи зацікавлений сам Китай у прийнятті цієї ролі. Його економічна стратегія багато в чому орієнтована на внутрішній соціальний розвиток та регіональне домінування, але, мабуть, не на формування глобальної системи, подібної до тієї, яку вибудовували Великобританія та США. По-друге, залишається незрозумілим, чи володіє Китай необхідними інституційними та інноваційними можливостями для сталого технологічного лідерства.

Для кращого розуміння механізму зміни економічного домінування доцільно розглянути випадок Великобританії, яка втратила статус глобального центру комерціалізації інновацій наприкінці XIX – на початку XX століття. Примітно, що цей процес відбувався здебільшого не внаслідок зовнішнього тиску конкурентів, а внаслідок внутрішніх негативних економічних трансформацій. Ми вже відзначали, що головний європейський суперник Британії, Німеччина, хоч і демонструвала значний промисловий та науковий потенціал, і мала явне бажання до перехоплення лідерства, проте не змогла врешті зайняти місце Великої Британії у глобальній економічній системі. А тодішні США в принципі були на це спроможні, однак не бажали. Тоді що ж призвело всередині самої Британії до того, що її глобальне лідерство похитнулося?

Одним із можливих пояснень послаблення британського лідерства є структурний зсув в її економіці. У другій половині XIX століття найбільш прибутковою сферою британського бізнесу стало використання ресурсів колоній, а це – аж ніяк не інноваційний бізнес. Колоніальна система забезпечувала Великій Британії значні економічні вигоди, але при цьому не стимулювала розвиток інновацій всередині метрополії. Екстрактивна економіка, заснована на експлуатації природних та людських ресурсів колоній, вимагала постійних вкладень в інфраструктуру управління та логістики, проте аж ніяк не сприяла технологічному розвитку самої Британії. У результаті фінансові та інтелектуальні ресурси країни значною мірою були спрямовані на розширення та підтримання колоніальної системи, а не на стимулювання наукових та промислових інновацій (це ж саме декількома століттями раніше фактично відбувалося з Іспанією та Португалією). У короткостроковій перспективі ця стратегія виявилася вигідною і створила нові соціальні класи, які раптово збагатилися, але у довгостроковому плані це призвело до втрати метрополіями їхніх темпів технологічного зростання.

Коли ж стало очевидно, що утримування колоній перестає приносити колишню економічну вигоду (а до 1920-х років остаточно сформувалася ідея про доцільність їхньої політичної автономії зі збереженням тісної економічної взаємодії), то Велика Британія вже втратила колишню динаміку інноваційного розвитку. Інституціональна система, що склалася на той момент, виявилася недостатньо гнучкою для оперативної перебудови та адаптації до нових умов глобальної конкуренції. Критичну роль зіграли дві світові війни. Усі ці фактори вказують на те, що економічне лідерство вимагає не тільки накопичення капіталу та домінування в міжнародній торгівлі, але й постійної адаптації до умов, що швидко змінюються, а також здатності підтримувати стійкі стимули для технологічного розвитку.

Серед очевидних чинників, котрі призводять до втрати економічного лідерства, є зміна структури доходів держави, за якої концентрація капіталу та отримання прибутку від інвестицій починають переважати над розвитком реального сектору економіки (тобто, коли бажання жити в основному за рахунок спекулятивних інструментів бере верх над реальним виробництвом). Історичні приклади показують, що за таких умов інноваційна активність може знижуватися, оскільки безпосередні економічні стимули для технологічного розвитку слабшають. Коли країна починає жити на відсотки, на доходи від інвестування надлишків капіталу, тоді розвиток власної економіки йде на другий план. Ми це бачили в Нідерландах, коли вони в XVII столітті стали центром концентрації капіталу, гроші з усього світу стікалися туди, і вони легко заробляли на інвестиціях, поступово втрачаючи інтерес до власних інновацій. Потім те саме сталося у Великій Британії: нація втратила інтерес до власного розвитку, тому що надто добре заробляла на фінансових операціях, і оскільки основним джерелом доходу раптом стало управління інвестиціями та фінансовими потоками. І в міру того, як британська колоніальна економіка ставала все більш залежною від спекулятивного капіталу, її здатність до технологічного оновлення знижувалася.

Аналогічні тенденції можна віднайти в економічній історії Римської імперії. У перші століття нашої ери Рим досяг найвищого ступеня економічної та військової могутності, проте згодом система все більше спиралася на податкові надходження з провінцій та експлуатацію завойованих територій: навіщо підвищувати продуктивність власного італійського аграрного сектору, навіщо впроваджувати якісь нові сільськогосподарські технології, якщо можна просто взяти цю продукцію у підконтрольному Єгипті чи в інших північно-африканських володіннях Риму? Це спричинило зниження стимулів для внутрішнього розвитку, що зрештою незворотно послабило економічний фундамент імперії.

Цікаво відзначити, що в Сполучених Штатах цей процес, принаймні до цього часу, не призвів до настільки фатальних наслідків. Одним із можливих пояснень цього є високий рівень відкритості американського суспільства до залучення інтелектуального капіталу ззовні. США, часто позиціонуючи себе як «плавильний котел», традиційно відігравали роль центру, що приваблює талановитих іммігрантів з усього світу, і це сприяє постійному оновленню науково-технічного та підприємницького людського ресурсу для країни. На відміну від Великобританії XIX століття, яка характеризувалася високим ступенем консерватизму та вкрай настороженим ставленням до іноземних інтелектуалів, Сполучені Штати створювали сприятливі умови для інтеграції зарубіжних фахівців у свою наукову та соціально-економічну систему.

Візуальною ілюстрацією описаної тенденції може бути доля видатного індійського математика Шрініваси Рамануджана (1887-1920), чия історія показує, з якими труднощами стикалися іноземні вчені в англійському академічному середовищі початку XX століття. Незважаючи на його феноменальні здібності, він зіткнувся з упередженим ставленням та расовою дискримінацією, що відображає загальні культурні настанови того часу. У США подібних бар'єрів для іноземних фахівців було значно менше, що дозволяло країні залучати найкращих вчених та інженерів з усього світу, забезпечуючи стабільний розвиток своєї інноваційної системи.

Сучасні економічні процеси ставлять також під сумнів і можливість Китаю посісти місце глобального економічного лідера. Хоча Китай демонстрував (до пандемії) високі темпи промислового розвитку та значний вплив на світові ринки, однак КНР не стає таким вже очевидним центром концентрації капіталу. Навпаки, спостерігається відтік іноземних інвестицій та намагання китайського великого бізнесу виводити гроші до офшорів, що свідчить про існування серйозних системних ризиків всередині КНР, і становить виклики для вільного руху капіталу в національній китайській економіці [18].

Одна з ключових проблем китайської економічної моделі полягає у її інституціональній незрілості з погляду вільних ринкових механізмів. Незважаючи на економічну міць, Китай стикається з низкою чинників, що обмежують його здатність стати фінансовим центром світового масштабу. Серед них – високий рівень державного контролю та протекціонізму, непрозорість правової системи, недостатній захист прав власності та слабкі механізми юридичної відповідальності. Ці структурні особливості роблять економічне середовище Китаю менш передбачуваним та підвищують ризики для іноземних інвесторів.

Економічне лідерство вимагає не лише концентрації капіталу, але й ефективних інституційних механізмів його захисту та перерозподілу. Так, серед факторів, що свого часу забезпечили становлення Нідерландів як одного з перших світових фінансових центрів, стало запровадження принципу товариства з обмеженою відповідальністю, який захищав підприємців від надмірних фінансових ризиків. Згодом Велика Британія та США ще більш розвинули ці правові механізми, створивши прозорі системи судового регулювання та контрактного права.

На відміну від західних правових систем, китайська модель залишається недостатньо передбачуваною. Відсутність незалежного суду, непрозорість правил ведення бізнесу та високий рівень державного втручання знижують довіру іноземних інвесторів. У результаті навіть китайські економічні еліти воліють виводити капітал за межі країни, що свідчить про недовіру до національної регуляторної системи. Крім того, сучасна глобальна фінансова система продовжує залишатися під контролем США, що дає їм значну стратегічну перевагу. Хоча інноваційний розвиток в Америці сповільнився порівняно з попередніми періодами, він, як і раніше, є *вищим*

ніж будь-де у світі, і США зберігають монопольні позиції в управлінні світовою фінансовою інфраструктурою. Це поки що дає змогу компенсувати зниження темпів технологічного зростання й утримувати домінуюче становище у світовій економіці. Але американське лідерство тепер не є незаперечним.

Можливо, це звучить тривожно, але – незважаючи на всі гасла президента Д. Трампа (на кшталт «America is Back!», «Make America great again!») і подібні до них – США як безперечний лідер світу потихеньку відходять, в тому числі й у технологічному секторі. Достатньо подивитися на ситуацію з корпорацією «Boeing», становище якої відображає проблеми нинішнього американського великого бізнесу та економічної культури (коли компанії-гіганти, що втратили надійність і ефективність, рятуються урядом за гроші американських платників податків за принципом «it's too Big to fall»). По мірі того, як США отримали свій «ресурс» у вигляді світової фінансової системи, якою вони керують і яку експлуатують вже близько 80 років, інноваційний ресурс у США став менш вигідним, менш популярним, і працює дедалі гірше, тоді як державний борг США і витрати на його обслуговування дедалі збільшуються. Але повсюдне використання долара в якості резервної валюти поки що дозволяє американській економіці частково перекладати свою інфляцію на все людство.

З іншого боку, є прямий зв'язок між економічним потенціалом країни та рівнем її впливу на глобальну безпеку. Чому США успішно справлялися з роллю «світового жандарма» в останні десятиліття? Причини тут насамперед економічні: частка американського ВВП у світовому виробництві становила на піку близько 60%, але поступово знижувалася в міру зростання решти світу, спочатку до 50%, потім до 40%, а на сьогодні вона становить близько 25% глобального ВВП. Маючи фактичне зменшення розмірів американської частки в структурі світової економіки, надалі продовжувати на 100% виконувати функцію підтримки світової безпеки для США стає економічно недоцільно. Іншими словами, деградація системи світової безпеки під егідою Сполучених Штатів та послаблення авторитету міжнародного права можуть бути прямим наслідком зменшення американської економіки.

Проблема в тому, що людство поступово приходить до ситуації, коли світ знову залишається без очевидного геополітичного лідера. А коли у нас немає такого центру, відбувається деглобалізація, яка може призвести до серйозних військових конфліктів. Причому ті конфлікти, які послідовно влаштовує країна-агресор РФ починаючи з 2008 року – це порівняно дрібні регіональні війни відсталих гравців. Хоча пряме військове вторгнення в Україну 2022 року вже може свідчити про деякі системні зрушення в глобальній системі безпеки, зокрема й про відсутність незаперечного лідера, який рухав би цивілізацію вперед через інновації, технології, м'яку силу і збереження військово-політичної та економічної гегемонії. Питання про можливу зміну гегемона, або настання т.зв. «багатополярності» створить принципово інше становище для всіх. Наприклад, з моменту приходу Китаю на місце США (якщо це коли-небудь відбудеться), глобалізація перестане бути справою іудейсько-християнської цивілізації. Досі правила глобальної гри у торгівлі, науково-технічному прогресі, світовій фінансовій системі задавав іудейсько-християнський світ, а всі інші в цю рамку вбудовувалися. На яких принципах будуватиметься нова глобалізація під егідою незахідної цивілізації – питання для серйозних роздумів.

Висновки. Технологічний, науковий і соціально-економічний прогрес не є безперервним і лінійним процесом. Він розвивається хвилеподібно, чергуючи періоди інтенсивного зростання із фазами стагнації або навіть регресу. Важливу роль у цьому відіграють як внутрішні (соціальні, політичні, інституційні) чинники, так і зовнішні (війни, епідемії, кліматичні зміни). Багато наукових досягнень давнини за відсутності ринкових стимулів і конкуренції не набули широкого поширення в момент їхньої появи. Таким чином, науково-технічний прогрес не є самодостатнім процесом. Його розвиток залежить від сукупності чинників, включно із рівнем соціальної організації, економічними стимулами, інституційною підтримкою, політичними умовами та історичним контекстом.

Хоча ми й з'ясували, що прогрес сам по собі не є процесом самодостатнім, водночас науково-технічний прогрес є ключовим драйвером економічного зростання. Однак його впровадження

залежить від економічного середовища, наявності конкуренції та належних інституційних умов. У суспільствах, де дешева робоча сила забезпечувала основні виробничі процеси, технологічні нововведення не мали особливої потреби. Найважливішим чинником в історії прогресу є гостра конкуренція: у політично роздроблених регіонах постійна боротьба між державами стимулювала розвиток технологій, на відміну від централізованих імперій, де еліти могли придушувати інновації. Зрештою, там, де було створено сприятливе інституціональне середовище для захисту приватної власності та заохочувалося винахідництво, концентрація капіталу та технологічний прогрес відбувалися швидше. Найяскравішими серед проаналізованих прикладів є Нідерланди, Велика Британія та США, які свого часу створили механізми, що стимулюють комерціалізацію інновацій.

Законодавство, регуляторна політика та система захисту прав власності відіграють ключову роль у забезпеченні довіри інвесторів і підприємців. Розвинені правові та фінансові інститути сприяють припливу інвестицій в інноваційні проєкти, забезпечують захист інтелектуальної власності та створюють умови для комерціалізації наукових досліджень. Якщо інституційне середовище нестабільне або несприятливе (зокрема, серйозна корупція, недостатній захист інвестицій, високі трансакційні витрати), то навіть найперспективніші технології можуть залишитися незатребуваними. Крім того, фактор відкритості для зовнішніх ідей і фахівців може відігравати важливу роль у збереженні економічного лідерства. Якщо країна замикається на внутрішніх ресурсах і обмежує приплив нових знань, вона ризикує втратити динаміку інноваційного розвитку. У цьому сенсі історико-економічний аналіз дає змогу припустити, що не тільки наявність капіталу, а й здатність суспільства до інтеграції зовнішніх інтелектуальних ресурсів є критично важливим елементом сталого технологічного прогресу.

Держави, які досягли технологічної переваги, на певний час ставали економічними лідерами світу. Однак утримати лідерство цим країнам вдавалося лише доти, доки вони підтримували інновації в реальному секторі та адаптувалися до змін. Щойно вони робили ставку на експлуатацію колоній, або на доходи від фінансових операцій чи на інвестування, робили акцент на перерозподіл, при цьому відмовляючись від реального виробництва, їхні лідерські ролі закономірно зменшувалися. Філософсько-історичний аналіз засвідчує, що одним із ключових чинників інноваційного розвитку є не лише концентрація фінансового та людського капіталу, а й наявність конкурентного середовища, яке стимулює економічних агентів до пошуку нових рішень та їх впровадження в життя.

США поки що продовжують утримувати економічне і технологічне лідерство, але їхні позиції слабшають. Китай претендує на нову роль, але його інституціональні та ринкові особливості можуть перешкодити реалізації його амбіцій на повноцінне домінування. Євросоюз має величезний економічний вплив, але обмежену військово-політичну міць, щоб претендувати на роль світового лідера. Решту регіонів на сьогодні навіть недоцільно розглядати як претендентів на глобальне лідерство. На цьому тлі світ стоїть перед можливою деглобалізацією та ослабленням єдиного центру впливу, що може призвести до зростання конфліктів і системних змін у глобальній економіці та безпеці. Історико-філософський аналіз свідчить про те, що в періоди зміни економічних лідерів виникають фази невизначеності, які супроводжуються глобальною нестабільністю. У разі якщо Сполучені Штати втратять свої лідерські позиції, і ніхто у той момент не зможе їх замінити, світова економіка ставатиме дедалі більш турбулентною, і людство може вступити в новий період криз, конфліктів і дестабілізації. Однак визначення того, чи є поточний стан справ ослабленням або посиленням окремих держав, вимагає часової дистанції, та більш довгострокового спостереження за економічними циклами і тенденціями науково-технічного прогресу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Hezser C., Edelman D.V. *The use and dissemination of religious knowledge in antiquity*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd., 2021. 288 pages.
2. Aberth J. *Contesting the Middle Ages: Debates that are changing our narrative of Medieval history*. Florence: Routledge, 2018. 363 pages.

3. Hung H.-f. *Clash of empires: from “Chimerica” to the “New Cold War”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. URL: <https://doi.org/10.1017/9781108895897>
4. Flohr M., Mols S., Tieleman T. *Anchoring science and technology in Greco-Roman antiquity*. Leiden: Brill, 2025. 334 pages.
5. Levy J. *The discoveries of ancient China*. New York: Gareth Stevens Publishing, 2022. 32 pages.
6. Barnett H.G. *Innovation: the basis of cultural change*. New York: McGraw-Hill, 1973. 462 pages.
7. Стовпець О.В. Проблема інновації в контексті дослідження інтелектуальної власності: від економіко-правової парадигми до соціокультурної. *Грані: Науково-теоретичний альманах*. 2016. Том 19 № 7. С. 6–12. URL: <https://doi.org/10.15421/171625>
8. Bird A. *Knowing science*. Oxford: Oxford University Press, 2022. 282 pages.
9. Al-Khalili J. *Pathfinders: the golden age of Arabic science*. London: Penguin, 2012. 302 pages.
10. Ross M.L. What Have We Learned about the Resource Curse? *Annual Review of Political Science*. 2015. Vol. 18(1). P. 239–259. URL: <https://doi.org/10.1146%2Fannurev-polisci-052213-040359>
11. Smith B., Waldner D. *Rethinking the Resource Curse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 87 pages.
12. Le Breton N. *Pax Germanica*. Lyon: Moutons électriques, 2016. 333 pages.
13. Ferguson N. *Colossus: the rise and fall of the American empire*. London: Penguin, 2012. 416 pages.
14. Braudel F. *La dynamique du capitalisme*. Paris: Arthaud, 1985. 120 pages.
15. Stovpets O.V. Chinese legal-philosophic syncretism and its influence to value orientations of the Chinese society. *Skhid*. 2019. No. 1(159) January-February 2019. P. 55–60. URL: [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2019.1\(159\).157856](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2019.1(159).157856)
16. Стовпець О.В. Назад до мегаімперії: філософсько-економічні й культурно-політичні страгати сучасного Китаю. *Філософські обрії*. 2020. Вип. 43. С. 71–84. URL: <http://philosobr.pnpu.edu.ua/article/view/212697> ; DOI: <https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.43.212697>
17. Svyrydenko D., Stovpets O. Chinese Perspectives in the “Space Race” through the Prism of Global Scientific and Technological Leadership. *Philosophy and Cosmology*. 2020. Vol. 25. P. 57–68. URL: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/25/5>
18. Huang T., Li Z. Foreign Capital Exodus from China Accelerates. *Australian Institute of International Affairs*, 30 September 2024. URL: <https://www.internationalaffairs.org.au/australianoutlook/foreign-capital-exodus-from-china-accelerates/>

REFERENCES

1. Hezser, C., & Edelman, D.V. (2021). *The use and dissemination of religious knowledge in antiquity*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd.
2. Aberth, J. (2018). *Contesting the Middle Ages: Debates that are changing our narrative of Medieval history*. Florence: Routledge.
3. Hung, H.-f. (2022). *Clash of empires : from “Chimerica” to the “New Cold War”*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108895897>
4. Flohr, M., Mols, S., & Tieleman, T. (2025). *Anchoring science and technology in Greco-Roman antiquity*. Leiden: Brill.
5. Levy, J. (2022). *The discoveries of ancient China*. New York: Gareth Stevens Publishing.
6. Barnett, H.G. (1973). *Innovation: the basis of cultural change*. New York: McGraw-Hill.
7. Stovpets, O.V. (2016). Problema innovatsiyi v konteksti doslidzhennya intelektual'noyi vlasnosti: vid ekonomiko-pravovoyi paradyhmy do sotsiokul'turnoyi [The problem of innovation in the context of intellectual property research: from the economic-juridical into the sociocultural paradigm]. *Grani*, 19(7), 6–12. <https://doi.org/10.15421/171625> [in Ukrainian].
8. Bird, A. (2022). *Knowing science*. Oxford: Oxford University Press.
9. Al-Khalili, J. (2012). *Pathfinders : the golden age of Arabic science*. London: Penguin.
10. Ross, M.L. (2015). What Have We Learned about the Resource Curse? *Annual Review of Political Science*, 18(1), 239–259. <https://doi.org/10.1146%2Fannurev-polisci-052213-040359>
11. Smith, B., & Waldner, D. (2021). *Rethinking the Resource Curse*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Le Breton, N. (2016). *Pax Germanica*. Lyon: Moutons électriques. [in French].

13. Ferguson, N. (2012). *Colossus : the rise and fall of the American empire*. London: Penguin.
14. Braudel, F. (1985). *La dynamique du capitalisme* [The dynamics of Capitalism]. Paris: Arthaud. [in French].
15. Stovpets, O. (2019). Chinese legal-philosophic syncretism and its influence to value orientations of the Chinese society. *Skhid*, 1(159), 55–60. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2019.1\(159\).157856](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2019.1(159).157856)
16. Stovpets, O.V. (2020). Nazad do megaimperiyi: filosofs'ko-ekonomichni y kul'turno-politychni stratagemy suchasnoho Kytayu [Back to mega-empire: philosophic-economic and cultural-political stratagems of modern China]. *Philosophical Horizons*, (43), 71–84. <https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.43.212697> [in Ukrainian].
17. Svyrydenko, D., & Stovpets, O. (2020). Chinese Perspectives in the “Space Race” through the Prism of Global Scientific and Technological Leadership. *Philosophy and Cosmology*, (25), 57–68. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/25/5>
18. Huang, T., & Li, Z. (2024). Foreign Capital Exodus from China Accelerates. *Australian Institute of International Affairs*, 30 September 2024. <https://www.internationalaffairs.org.au/australianoutlook/foreign-capital-exodus-from-china-accelerates/>

Stovpets Vasyl Grygorovych

Candidate of Philological Sciences, Professor,
Professor at the Department of National and International Law
Odessa National Maritime University
34 Mechikov str., Odesa, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0002-2354-2852>

Stovpets Oleksandr Vasylovych

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Social Sciences and Humanities
Odessa National Maritime University
34 Mechikov str., Odesa, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0001-8001-4223>

Sinkovska Tetiana Viktorivna

Senior Lecturer at the Department of Social and Humanities,
Director of the Center for extracurricular activities
Odessa National Maritime University
34 Mechikov str., Odesa, Ukraine

**HISTORICAL-PHILOSOPHIC UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON
OF PROGRESS IN SOCIO-ECONOMIC SYSTEMS**

This article analyzes the phenomenon of progress and its impact on socio-economic development from a historical and philosophical perspective. The authors consider progress in science, technology and social organization as a non-linear process, referring to a number of historical examples, taking into account internal (social, political, institutional) and external (military-geopolitical rivalry, epidemics, climate change) factors.

*The **relevance** of the study is determined by the transformation of socio-economic systems in the 21st century. Globalization, digitalization of the economy, the spread of artificial intelligence, and new forms of production are changing the structure of economic relations and social organization. This requires a philosophical analysis of the criteria for progress.*

*The **purpose** of this article is to conduct a historic-philosophical study of the phenomenon of progress and to identify the key factors that ensured progress in various socio-economic systems and led to their leadership at certain stages of history.*

***Methodologically**, the study is based on an interdisciplinary approach that combines historical-philosophical, comparative-historical, and structural-economic analysis. Contradictions in the concept of progress, as well as some important patterns of technological development in different socio-economic systems, are studied using a dialectical method supplemented by an axiological approach.*

*The **research findings** shows that scientific advances alone do not guarantee technological development, and their adoption depends on the economic environment, different incentives, the level of competition and institutional support. Particular attention is paid to the relationship between the institutions of private property protection, investment attraction and commercialization of scientific developments. The authors examine examples of previously successful models of innovative development in the Netherlands, the UK and the US, where the institutional environment and external incentives favored technological leaps. At the same time, it is emphasized that when successful countries relied on exploitation of colonies, financial speculation or capital redistribution without support for the real sector, they were losing their leadership positions.*

The final part of the article examines the current dynamics of global technological leadership. The socio-economic models of the two main competitors – the United States and China – are compared. Despite the gradual weakening of the US economic and geopolitical hegemony, and China’s ambitions to redistribute the leading positions in global trade and scientific-technological progress in its own favor, China is still facing internal problems (institutional barriers, non-transparency of the economic and judicial system, capital drain) that limit its ability to global dominance.

With a possible “leadership vacuum” and further de-globalization, the world may face periods of instability, stagnation, crises and major military conflicts. Historical and economic analysis suggests that not only the concentration of financial capital, but also a high level of trust, low transaction costs, and the ability of society to integrate external intellectual resources are critical elements of sustainable technological progress.

Key words: *progress, innovation, socio-economic system, science, technology, leadership, institutional environment, competition, global economy.*

Дата першого надходження статті до видання: 10.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 04.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ

УДК 1:316.77:004.738.5

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.2>

Рак Ольга Юріївна

кандидат наук із соціальних комунікацій, доцент,

доцент кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

вул. С. Бандери, 12, Львів, Україна

orcid.org/0009-0002-1272-1262ФІЛОСОФІЯ НЕВЕРБАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У ВІРТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ:
КОМУНІКАТИВНА СПРАВЖНІСТЬ

Вступ. Сучасна соціокультурна ситуація характеризується безпрецедентним масштабом перенесення людської життєдіяльності у віртуальну площину. Цифрова трансформація охопила не лише прагматичні аспекти обміну інформацією, а й глибинні рівні міжособистісного буття. Віртуальний простір пропонує принципово іншу онтологію присутності – «десоматизовану» комунікацію, де кожен жест (від емодзі до швидкості відповіді) є результатом вибору, а отже, потенційним елементом перформансу або маніпуляції.

Актуальністю дослідження є проблема невербальної комунікації в умовах віртуальної (цифрової) реальності, аналізується трансформація невербальності в умовах цифрової реальності, а також концептуалізується філософський дискурс невербальної взаємодії в умовах цифрової трансформації сучасного соціокультурного простору. Основна увага зосереджена на проблемі «комунікативної справжності» – категорії, що визначає межу між автентичним самовиявленням особистості та технологічно опосередкованою симуляцією емоцій.

Метою статті є питання комунікативної справжності невербального спілкування в умовах тотальної медіатизації та домінування віртуального простору. **Об'єктом дослідження** є віртуальна комунікація як специфічна форма буття сучасної людини, що характеризується десоматизацією (винесенням фізичного тіла за межі контакту) та опосередкованістю цифровими інтерфейсами. **Предметом дослідження** є філософський зміст невербальних кодів (цифрових жестів, емодзі, темпоральних пауз, аватарів) та їхня здатність транслювати онтологічну глибину й екзистенційну щирість особистості у віртуальному діалозі.

Результати дослідження. Доведено, що у віртуальному середовищі категорія справжності трансформується з онтологічної (притаманної природі тіла) в етичну (таку, що є результатом свідомого вибору). Якщо в реальному світі щирість гарантується мимовільними тілесними реакціями, то у віртуальності вона стає «актом доброї волі» суб'єкта, який свідомо відмовляється від маніпулятивних можливостей інтерфейсу. Комунікативна справжність у віртуальному просторі не є втраченою, але вона змінила свій модус. Вона більше не є автоматичним наслідком нашої тілесної присутності, а вимагає від суб'єктів нових компетенцій – цифрової емпатії та інтелектуальної чесності. Справжність тепер полягає не у відсутності посередника (техніки), а в здатності зберегти людський вимір через свідому відмову від тотальної симуляції.

Ключові слова: невербальна комунікація, філософія комунікації, віртуальний простір, комунікативна справжність, цифрова тілесність, семіотика емодзі, мережева ідентичність.

Вступ. У сучасному світі, де віртуальна реальність та онлайн-спілкування залишаються невід'ємною частиною буденного життя, питання комунікативної справжності набуває



особливої наукової актуальності. Невербальна комунікація, яка традиційно виконує ключову роль у міжособистісній взаємодії та у віртуальному просторі підлягає значним трансформаціям, суспільство сьогодні переживає етап тотальної медіатизації. Віртуальний простір викликає філософське напруження щодо цієї «справжності», коли ми не бачимо і не чуємо співрозмовника, тобто його фізичної присутності. Епоха «цифрового повороту» – це комунікація, яка перестала бути лише обміном інформацією і перетворилася на складний процес конструювання віртуальної присутності. Проблема полягає в тому, що класична філософія розглядає невербаліку (жести, міміку, погляд, дотик) як безпосередній вияв тілесності та «щирості» суб'єкта. Проте у віртуальному просторі тіло виноситься «за дужки» або замінюється симулякрами (аватарами, емодзі, стікерами).

Це створює фундаментальний розрив між реальним «Я» та його цифровою репрезентацією, що ставить під сумнів саму можливість комунікативної справжності.

Звернемо увагу на дослідження феномену комунікативної корисності невербальної комунікації. Комунікація – це гуманітарний напрям, який чітко торкається філософії у передачі інформації як фізично та мовленнєво, адже справжня комунікація відбувається в кількох вимірах. Сучасна культура дедалі більше занурюється у простір віртуальної комунікації, де межі між тілесним і цифровим стираються. Людина постає не лише як комунікативна істота, але і як цифровий симулякр, чії жести, міміка й емоції передаються через певні коди, емодзі або аватари.

У цьому контексті постає необхідність переосмислення філософії невербального спілкування, яка традиційно базувалася на тілесній присутності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На сьогодні комунікація отримала новий вигляд, а відповідно комунікативну справжність у віртуальному просторі. Комунікативним проблемам особливу увагу приділяли такі філософи-вчені, як: Ю. Габермас, К.-О. Апель, М. Мерло-Понті, М. Рідель та ще відомі вчені. Питанням психології комунікації у віртуальному просторі (С. П. Архипова, Ю. Д. Бабаєва, О. Є. Войскунський, Ю. А. Данько, О.В. Камінська тощо).

Фундамент для розуміння того, як тіло функціонує в просторі, закладений у класичних працях М. Мерло-Понті, зокрема у його «Феноменології сприйняття» [8]. Його концепція «тіла-суб'єкта» сьогодні переосмислюється дослідниками цифрового середовища, такими як Г. Дрейфус. У своїй праці «On the Internet» Дрейфус критично аналізує відсутність фізичного втілення (embodiment) у мережі, стверджуючи, що без ризику та фізичної присутності комунікація втрачає свою екзистенційну глибину та «справжність» [11].

Постмодерністський погляд на проблему репрезентується крізь призму теорії симулякрів Ж. Бодріяра [1]. У цифрову епоху невербальні знаки (емодзі, аватари) часто стають «симулякрами третього порядку», які не мають реального референта в емоційному стані людини. Сучасна дослідниця Ш. Теркл у книзі «Alone Together» розвиває цю думку, вказуючи на парадокс: ми маємо більше засобів зв'язку, але менше справжнього співпереживання, оскільки цифрова невербаліка дозволяє «редагувати» власну щирість [15].

Проблема комунікативної справжності як зустрічі «Я» та «Іншого» коріниться у діалогічній філософії М. Бубера [2]. У контексті віртуальності ці ідеї продовжує Л. Флоріді (теорія інфосфери), який впроваджує поняття «onlife» – нерозривності цифрового та реального буття, де етика невербального жесту стає питанням інформаційної онтології [14].

У фізичному світі невербальні реакції часто є підсвідомими та важкоконтрольованими (почервоніння обличчя, тремтіння голосу). У цифровому середовищі невербаліка стає об'єктом маніпуляції. Ми обираємо, який смайл поставити або яку реакцію надіслати, перетворюючи спонтанність на «режисуру вражень». Чи можна вважати таку комунікацію «справжньою»?

Проблема полягає у визначенні того, чи є віртуальна невербаліка новим етапом еволюції людського спілкування, який розширює наші можливості, чи вона є формою деградації комунікації, де «справжність» приноситься в жертву зручності та технічній досконалості. Філософське питання справжності тут стоїть особливо гостро. У живому спілкуванні міміка – це часто мимовільна реакція (мікроруки м'язів обличчя, які ми не контролюємо). Це і є гарантом справжності. Наприклад, у месенджерах ми замінюємо живий мікрорух статичним символом

(емодзі, стікером), відповідно – відбувається семантичне спрощення. Справжність замінюється так би мовити «зручною ілюзією» зрозумілості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Комунікативна справжність у цифровій взаємодії ми можемо зустріти у працях М. Гайдегера, який бачив автентичність як спосіб буття «у-світі», в якому суб'єкт визнає власну кінцівку і свободу [13]. Однак у цифровій культурі справжність набуває медіального характеру. Як стверджує науковець Тюркл [15], користувачі соціальних медіа вибудовують ідентичність через візуальні й текстові коди. Ця «цифрова тілесність» не є фальшивою, але вона – інша форма автентичності, у якій правдивість вимірюється не безпосередністю, а здатністю викликати емпатію і взаєморозуміння.

Віртуальний простір утверджує нову парадигму комунікації, де тілесність не зникає, а перетворюється у знакову структуру. Тут «жести» й «погляд» трансформуються у реакції («лайки», «репости», реакції емодзі), а пауза в розмові – у затримку повідомлення. Саме ця семіотична тілесність стає платформою для нових способів автентичності у цифрових спільнотах.

Протест, віртуальний простір з його анонімністю, обмеженістю каналів передачі інформації та відсутністю фізичної присутності, створює унікальні виклики для справності невербальної комунікації. У таких умовах розпізнавання патернів немовної поведінки людини стає складним, хоча є предметом дослідження в когнітивній науці [2]. Віртуальна діяльність особистості та психологічні особливості використання Інтернет-технологій є предметом монографічних досліджень [3; 4].

Комунікативна справжність у віртуальному просторі полягає насамперед у розуміння поняття «комунікативність» в контексті віртуального спілкування що означає, наскільки точно та адекватно невербальні сигнали передають емоції та наміри комунікантів, і наскільки вони сприймаються реципієнтом як правдиві та щирі. Дослідження показують, що в порівнянні з особистою взаємодією, віртуальне спілкування (наприклад, через відео, телефон або електронну пошту) може впливати на сприйняття емоцій [5; 6].

Традиційна філософія комунікації розглядає невербальні сигнали (міміка, жести, інтонація) як фундаментальну умову для досягнення справності та інтерсуб'єктивного взаєморозуміння. Фундаментом невербальної комунікації у традиційному розумінні є тілесність. Згідно з феноменологічною концепцією М. Мерло-Понті, тіло не є інструментом свідомості, а є самим способом нашого «буття-у-світі». Автор стверджує, що «свідомість є буттям стосовно речей через посередництво тіла» [8, с. 145]. У віртуальному просторі відбувається процес декорпорації – суб'єкт віддаляється від свого біологічного тіла, замінюючи його цифровою репрезентацією. Ключовим викликом для комунікативної справності у віртуальному просторі є те, що Мерло-Понті називав «первинністю сприйняття». Згідно з філософом, будь-яке знання про світ і будь-яка комунікація базуються на дорефлексивному досвіді нашого тіла. Він стверджує: «Тіло – це наш загальний засіб мати світ» [8, с. 192], а це означає, що невербальні сигнали (погляд, жест, нахил голови) – це не додатки до мови, а сам спосіб, у який ми «проживаємо» присутність іншої людини.

У контексті віртуальної комунікації виникають три фундаментальні проблеми, що впливають із вчення Мерло-Понті і ми це покажемо у вигляді схеми (рис. 1).

Аналізуючи дану схему, ми розуміємо, що у понятті втрата «Проприоцептивної єдності» Мерло-Понті вказує на те, що сприйняття іншого завжди є синестетичним: адже ми бачимо гнів не лише в очах, а й у напруженні плечей, ритмі дихання, тембрі голосу. Це створює відчуття втоми та когнітивного дисонансу, оскільки мозок намагається «добудувати» відсутню тілесність Іншого. Щодо проблеми «Власного тіла» (*Le Corps Propre*) vs «Тіла-об'єкта» авторка розрізняє тіло як суб'єкт (власне тіло) і тіло як об'єкт.

Комунікативна справжність народжується у взаємодії двох «власних тіл». Проте віртуальне середовище перетворює нас на об'єкти спостереження. Це «самоспостереження» змушує нас свідомо контролювати невербаліку, що суперечить природі *Le Corps Propre*, яке має діяти спонтанно. «Застосування феноменологічного підходу М. Мерло-Понті дозволяє побачити, що криза справності у віртуальному просторі – це не лише технічна проблема поганої якості зв'язку,

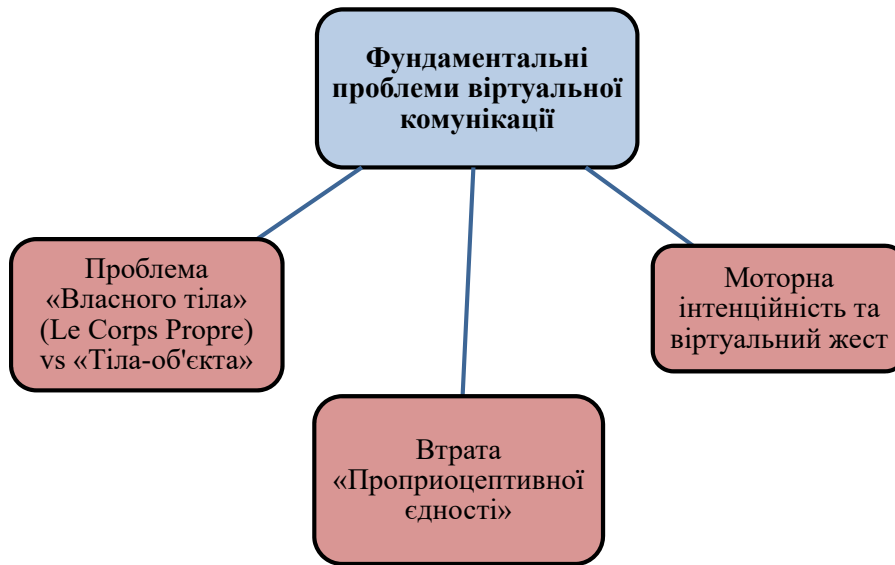


Рис. 1. Фундаментальні проблеми віртуальної комунікації (за вченням Мерло-Понті)

а фундаментальна онтологічна травма. Оскільки людина є «тілом-суб'єктом», винесення тіла за межі комунікативного акту перетворює діалог на обмін денотованими знаками, позбавляючи його екзистенційної глибини».

Таким чином, віртуальність провокує театралізацію поведінки, де замість справжнього вираження емоцій відбувається їхня «демонстрація».

Проблема «комунікативної справжності» тут постає як розрив між *Leib* (живим, відчуваючим тілом) та *Körper* (тілом як об'єктом/оболонкою). Віртуальний аватар або профіль у соцмережі стає «тілом-об'єктом», яке позбавлене мимовільних реакцій (тремтіння рук, розширення зіниць), що в реальному світі виступають гарантими щирості. У класичній теорії комунікації невербальні сигнали вважаються більш «правдивими», ніж вербальні, оскільки вони менше піддаються свідомому контролю. Науковець Ж. Бодріяр характеризує такий стан як панування симулякрів: цифровий жест не відсилає до реальної емоції, а лише імітує її [1, с. 22]. Таким чином, «справжність» замінюється «ефективністю самопрезентації».

У віртуальному просторі «обличчя» часто замінюється інтерфейсом. Це призводить до ерозії емпатії (пояснення цьому є технічне опосередкування послаблює афективний зв'язок між комунікантами та дегуманізації (це означає, коли інший сприймається не як цілісна особистість, а як набір знаків (текст + зображення). Комунікативна справжність у цьому контексті вимагає зусилля для «прориву» крізь екран до реального суб'єкта, що стоїть за пікселями.

Сучасний дослідник Б. Чул Хан зауважує, що цифрова комунікація позбавлена «спротиву» реальності. У книзі «Врятувати прекрасне» він пише, що цифрова епоха витісняє «іншість» на користь «однаковості» [10, с. 34]. Справжність у віртуальності перестає бути властивістю тіла і стає актом волі.

Отже, філософська переоцінка невербаліки призводить до висновку: справжність у мережі можлива не через «точність копіювання» реальних жестів, а через прозорість намірів та збереження етичної дистанції, яка не дозволяє перетворити Іншого на інструмент.

У реальному світі невербаліка (міміка, жести) є спонтанною. У віртуальному просторі відбувається «елімінація тіла». З філософської точки зору: Тіло у віртуальності стає «перформативним». Ми не маємо тіло в мережі, ми його будуємо (презентуємо).

Справжність (автентичність) зазвичай пов'язують із неконтрольованістю. Невербаліка офлайн важко піддається фальсифікації (зіниці, пітливість, мікроміміка). У віртуальному просторі все, що ми надсилаємо, проходить через фільтр свідомого вибору. Адже, парадокс фільтра: Чи може бути справжньою емоція, яку ми обирали за 30 секунд певну міміку? Звичайно, не

зовсім так. Якщо говорити про кризу довіри, то віртуальність породжує «інфляцію знаку». Коли ми ставимо «♥», це може означати як глибоку любов, так і формальну ввічливість (рис. 2).

Невербальна комунікація у віртуальності переходить від біологічного до суто символічного рівня. Справжність у цифрову епоху – це не відсутність фільтрів, а етична інтенція бути почутим і зрозумілим. Звідси випливає пояснення вищеподаного, що технології не вбивають щирість, а навпаки – вимагають від людини нових когнітивних навичок для «зчитування» іншого.



Рис. 2. Проблема комунікативної справжності

Незважаючи на значні виклики, технологічний прогрес відкриває нові можливості для забезпечення більшої справжності невербальної комунікації:

Центральною проблемою статті є верифікація справжності. В офлайн-середовищі невербаліка вважається «детектором брехні», оскільки вона є мимовільною (зіниці, мікроміміка). Віртуальний простір повністю контрольований. Це породжує парадокс цифрової широти: ми можемо бути гранично відвертими в словах, але наші невербальні знаки (аватари, емодзі) завжди є сконструйованими.

Спираючись на концепцію «онлайн» Л. Флоріді, можна стверджувати, що справжність у мережі – це не відсутність масок, а відповідність між цифровим перформансом та екзистенційною інтенцією. Справжність стає не даністю, а результатом *зусилля* суб'єкта бути зрозумілим [14].

Згідно з М. Бубером, справжній діалог («Я – Ти») вимагає визнання безумовної цінності іншого. У віртуальності інший часто сприймається як «Воно» – набір даних на екрані. Невербальні засоби (відеозв'язок, аудіоповідомлення) мають на меті подолати цю «об'єктивацію» [2].

Дослідження показує, що користувачі опрацьовують нові механізми перевірки справжності, які ми називаємо «цифровою емпатією»: синхронність, стилістична цілісність, самопрезентація через вразливість (рис. 3).

Якщо розглядати вищеподану схему, то можна пояснити таким чином: синхронність – це здатність відчувати ритм співрозмовника через швидкість набору тексту; стилістична цілісність – це коли невербальні знаки (вибір стікерів) збігаються з вербальним змістом повідомлення; самопрезентація через вразливість – це коли користувачі, які свідомо відмовляються від ідеальних фільтрів або аватарок на користь «сирих» фото, маркують свою комунікацію як «справжню».

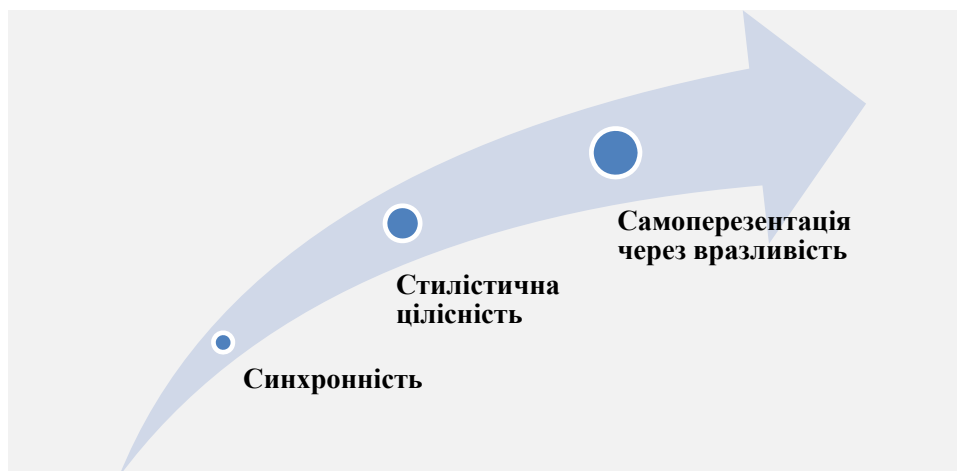


Рис. 3. Нові механізми перевірки справжності

Висновки. Комунікативна справжність невербальної комунікації у віртуальному просторі, яка набуває нових форм візуально-знакової репрезентації та є динамічним та швидкозмінним феноменом. Дослідження у цій сфері мають вирішальне значення для розробки більш ефективних, емоційно насичених та справжніх інструментів віртуальної комунікації, які дозволять людям будувати глибші зв'язки, незважаючи на фізичну відстань.

В процесі дослідження було встановлено, що філософія невербальної комунікації у віртуальному просторі – це філософія розумово-свідомого вибору. Невербаліка перестала бути природною реакцією тіла і стала культурним кодом, який потребує постійної інтерпретації. Якщо ж говорити про комунікативну справжність, то у цифрову епоху не є тотожною спонтанності; це етична категорія, що базується на відповідальності суб'єкта за власні цифрові знаки. Незважаючи на десоматизацію, людина прагне відновити «цілісність присутності» через нові семіотичні інструменти.

Перспективи подальших досліджень полягають у вивченні впливу штучного інтелекту на імітацію невербальної щирості, що ставить під загрозу саму сутність людського діалогу.

Філософське осмислення віртуальної невербальності відкриває перспективи для дослідження цифрової етики, естетики присутності та автентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Бех І. Д. Особистісно орієнтоване виховання: теоретико-технологічні засади. К.: Либідь, 2012.
2. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
3. Бубер М. Я і Ти / пер. з нім. К.: Дух і Літера, 2012. 272 с.
4. Гуцуляк В. Комунікативна філософія: теорія й практика діалогу. Львів: Видавництво ЛНУ, 2020.
5. Кивлюк О.П. Інформаційно-комунікаційні технології в освітньому процесі. *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 17. Теорія та практика навчання та виховання*. Вип. 14: збірник наукових праць. К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. С. 146–151.
6. Кисельова О. М. Невербальна комунікація в сучасному соціокультурному просторі. Одеса: Астропринт, 2019.
7. Лісовий В. А. Філософія інформаційного середовища: трансформація суб'єкт-об'єктних відносин. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*. 2018. Вип. 2 (2). С. 19–23.
8. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / пер. з фр. К.: Юніверс, 2001. 552 с.
9. Турченко Т. О. Емодзі як засіб невербальної комунікації в епоху цифрової культури. *Гілея: науковий вісник*. 2021. Вип. 161 (10). С. 126–130.

10. Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. 2nd ed. Oxford : Wiley-Blackwell, 2010. Vol. 1–3.
11. Dreyfus H. L. On the Internet. 2nd ed. London ; New York : Routledge, 2008. 180 p.
12. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society / transl. by T. McCarthy. Boston : Beacon Press, 1984. 465 p.
13. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1927. 438 S.
14. Floridi L. The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford : Oxford University Press, 2014. 272 p.
15. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York : Basic Books, 2011. 384 p.

REFERENCES

1. Bekh, I. D. (2012). Osobystisno orientovane vykhovannia: teoretyko-tekhnologichni zasady [Person-oriented education: theoretical and technological foundations]. Lybid. [in Ukrainian].
2. Baudrillard, J. (2004). Symuliakry i symuliatsiia [Simulacra and simulation] (Trans. from French). Osnovy. (Original work published 1981). [in Ukrainian].
3. Buber, M. (2012). *Ya i Ty* [I and Thou] (Trans. from German). Dukh i Litera. (Original work published 1923). [in Ukrainian].
4. Hutsuliak, V. (2020). Komunikatyvna filosofii: teoriia i praktyka dialohu [Communicative philosophy: theory and practice of dialogue]. Lviv University Press. [in Ukrainian].
5. Kyvliuk, O. P. (2010). Informatsiino-komunikatsiini tekhnologii v osvithnomu protsesi [Information and communication technologies in the educational process]. *Naukovyi chasopys NPU imeni M.P. Drahomanova. Serii 17. Teoriia ta praktyka navchannia ta vykhovannia*, (14), P. 146–151. [in Ukrainian].
6. Kyselova, O. M. (2019). *Neverbalna komunikatsiia v suchasnomu sotsiokulturnomu prostori* [Non-verbal communication in the modern socio-cultural space]. Astroprint. [in Ukrainian].
7. Lisovyi, V. A. (2018). Filosofii informatsiinoho seredovyscha: transformatsiia subiekt-obiektnykh vidnosyn [Philosophy of information environment: transformation of subject-object relations]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofii*, (2), P. 19-23. [in Ukrainian].
8. Merleau-Ponty, M. (2001). Fenomenolohiia spryiniattia [Phenomenology of perception] (Trans. from French). Universe. (Original work published 1945). [in Ukrainian].
9. Turchenko, T. O. (2021). Emodzi yak zasib neverbalnoi komunikatsii v epokhu tsyfrovoi kultury [Emoji as a means of non-verbal communication in the era of digital culture]. *Hileya: naukovyi visnyk* [Hileya: Scientific Bulletin], (161 (10)), P. 126-130. [in Ukrainian].
10. Castells, M. (2010). The Information Age: Economy, Society and Culture (2nd ed., Vols. 1–3). Wiley-Blackwell.
11. Dreyfus, H. L. (2008). On the Internet (2nd ed.). Routledge.
12. Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action: Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society (Trans. from German). Beacon Press.
13. Heidegger, M. (1927). Sein und Zeit [Being and Time]. Max Niemeyer Verlag.
14. Floridi, L. (2014). The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford University Press.
15. Turkle, S. (2011). Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. Basic Books.

Rak Olha Yuriyvna

Candidate of Social Communications, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
12, S. Bandery Str., Lviv, Ukraine
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-1272-1262>

PHILOSOPHY OF NONVERBAL COMMUNICATION IN VIRTUAL SPACE: COMMUNICATIVE REALITY

Introduction. *The modern socio-cultural situation is characterized by an unprecedented scale of transferring human life activities to the virtual plane. Digital transformation has encompassed not only pragmatic aspects of information exchange, but also deep levels of interpersonal existence. Virtual space offers a fundamentally different ontology of presence – “de-somatized” communication, where every gesture (from emoji to response speed) is the result of choice, and therefore, a potential element of performance or manipulation.*

The relevance of the research is the problem of nonverbal communication in the conditions of virtual (digital) reality, the transformation of nonverbality in the conditions of digital reality is analyzed, and the philosophical discourse of nonverbal interaction in the conditions of digital transformation of the modern socio-cultural space is conceptualized. The main attention is focused on the problem of «communicative authenticity» – a category that defines the boundary between authentic self-expression of the personality and technologically mediated simulation of emotions.

The purpose of the article is the issue of communicative authenticity of non-verbal communication in the conditions of total mediatization and dominance of virtual space. **The object of research** is virtual communication as a specific form of being of a modern person, characterized by desomatization (removing the physical body beyond the limits of contact) and mediation by digital interfaces. **The subject of research** is the philosophical content of non-verbal codes (digital gestures, emojis, temporal pauses, avatars) and their ability to transmit the ontological depth and existential sincerity of the individual in a virtual dialogue.

Research results. *It is proven that in the virtual environment the category of authenticity is transformed from ontological (inherent in the nature of the body) to ethical (the one that is the result of conscious choice). If in the real world sincerity is guaranteed by involuntary bodily reactions, then in virtuality it becomes an “act of good will” of the subject, who consciously refuses the manipulative capabilities of the interface. Communicative authenticity in the virtual space is not lost, but it has changed its mode. Communicative authenticity in virtual space is not lost, but it has changed its mode. It is no longer an automatic consequence of our bodily presence, but requires new competencies from subjects – digital empathy and intellectual honesty. Authenticity now lies not in the absence of an intermediary (technology), but in the ability to preserve the human dimension through a conscious rejection of total simulation.*

Key words: *nonverbal communication, philosophy of communication, virtual space, communicative authenticity, digital corporeality, emoji semiotics, network identity.*

Дата першого надходження статті до видання: 16.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 12.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ГНОСЕОЛОГІЯ

УДК 165.023:140.8

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.3>**Рошкулець Роман Георгійович**

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
вул. М. Коцюбинського, 2, Чернівці, Україна
orcid.org/0009-0007-1283-0940

СВІТОГЛЯДНІ ПЕРЕДУМОВИ ТЛУМАЧЕННЯ ПОСТПРАВДИ ЗАСОБАМИ НЕКЛАСИЧНОЇ ЛОГІКИ

Вступ. *Феномен постправди став не лише характерною ознакою нашого часу. Він докорінно змінює цей час, впливаючи на звичні форми, прийоми, методи пізнання і комунікації, в чомусь видозмінюючи їх, деє трансформуючи, деє же деконструюючи. Загалом постправда є наслідком постмодерної доби, і через те сучасним феноменом. Та незалежно від того, чи вважаємо ми її давньою, чи сучасною, в нинішніх умовах її поява ніби детермінується самими обставинами соціокультурного буття і мовби напрошується до появи і побутування в культурному просторі.*

Мета дослідження. *Тож потребує вивчення, з-поміж іншого, логіко-епістемологічна природа постправди, її своєрідні логічні схеми і підходи до мислення, особливо у зіставленні з класичними підходами і канонами раціональності. Важливий і соціально-психологічний фон постправди, особливо ж філософське обґрунтування його побутування в сучасній культурі, на чому ми й зосередимось у статті.*

Завдання статті полягають у:

- аналізі наявних концептуальних підходів до дослідження постправди;
- виокремлення логіко-епістемологічних моментів, що теж справляють великий, навіть визначальний вплив на формування змісту постправди, попри її загалом суб'єктивно-емоційний характер;
- виявлення кореляцій між логічним та епістемологічними елементами постправди та її соціокультурними і світоглядно-аксіологічними координатами.

Методи дослідження. *Методологічними основами нашого дослідження є діалектичний підхід до вивчення внутрішньо суперечливих проявів феномену постправди як при її формуванні, так і безпосередньо у функціонуванні в суспільстві й культурі. Також звертаємось до методологічних прийомів тих дослідників, які працювали і нині вивчають сферу критичного мислення, яке є чи не основним інструментом протидії негативним когнітивним, а отже й світоглядним і психологічним наслідкам постправди. До таких віднесемо, зокрема, Д. Канемана, Т. Чатфілда, І. Хоменко, Л. Макінтайра, С. Фуллера та ін.*

Результати дослідження. *Плюралістичність, відкритість і поліфонічність інформаційної доби далеко не завжди йдуть на користь істині як меті пізнання. Сама постправда як своєрідна візитна картка доби етимологічно краще відтворюється як “пост-істина”, тобто ситуація після істини. Пробуючи відповісти попередньо на питання про те, яку саме істину прагне замінити собою постправда, можна напевно стверджувати, що жодну. Епістемну наукову істину речей вона нездатна замінити в силу автономності наукового дискурсу, яка зберігається навіть в умовах постнекласичної раціональності, софійну ж істину-алетею вона не замінить через самодостатність останньої і нередукованість її до реальності симулякрів і постправд.*

Концептуально можна з'ясувати становище істини чи, краще сказати, ставлення до істини, в умовах світу постправди, порівнявши моделі багатозначних логік – Я. Лукасевича,



Д. Бочвара, Е. Поста. В першій третє істиннісне значення, яке додається до двох основних – істини і хиби – отримує фактично значення альтернативи між істиною і хибою, в другій це третє значення навпаки означає «і істинно, і хибно водночас», поєднуючи непоєднуване і зводячи істиннісний результат до абсурду. В третій істина і хиба як крайні полюси включаються в більш загальну картину.

Пропонуючи проміжні значення істинності між істиною і хибою, неklasичні логіки можуть стати інструментом концептуального зображення світу постправди. З одного боку, неklasичні логіки усувають пізнавальний ригоризм і класичну епістемологічну однозначність класичної логіки, звільняючи простір для світоглядно-сміслових варіацій, для поліфонії думок тощо. З іншого, нерідко саме строга двозначність класичної логіки мимоволі зумовлює появу когнітивних викривлень, таких як, наприклад, хибна альтернатива. І тоді вже неklasична логіка допомагає уникати таких явищ, які досліджуються зараз в сфері саме сучасної логіки та критичного мислення.

Важливе значення мають і зразки суто філософського аналізу проблем очевидності, істинності, доказовості пізнання, як у вченні про ідоли Ф. Бекона або концепції універсального сумніву Р. Декарта. Ці та інші вчення в ті чи інші епохи передували і фактично випереджали саме явище постправди, передбачаючи його появу.

Ключові слова: постправда, метафізика, неklasична логіка, критичне мислення, істина і хиба, світогляд, комунікація, цінності.

Вступ. Феномен постправди став не лише характерною ознакою нашого часу. Він докорінно змінює цей час, впливаючи на звичні форми, прийоми, методи пізнання і комунікації, в чомусь видозмінюючи їх, дець трансформуючи, дець же деконструюючи. Загалом постправда є наслідком постмодерної доби, і через те сучасним феноменом. Та незалежно від того, чи вважаємо ми її давньою, чи сучасною, в нинішніх умовах її поява ніби детермінується самими обставинами соціокультурного буття і мовби напрошується до появи і побутування в культурному просторі.

Мета дослідження. Тож потребує вивчення логіко-епістемологічна природа постправди, її своєрідні логічні схеми і підходи до мислення, особливо у зіставленні з класичними підходами і канонами раціональності. Важливий і соціально-психологічний фон постправди, особливо ж філософське обґрунтування його побутування в сучасній культурі, на чому ми й зосередимось у статті.

Завдання статті полягають у:

- аналізу наявних концептуальних підходів до дослідження постправди;
- виокремлення логіко-епістемологічних моментів, що теж справляють великий, навіть визначальний вплив на формування змісту постправди, попри її загалом суб'єктивно-емоційний характер;
- виявлення кореляцій між логічними та епістемологічними елементами постправди та її соціокультурними і світоглядно-аксіологічними координатами.

Методи дослідження. Методологічними основами нашого дослідження є діалектичний підхід до вивчення внутрішньо суперечливих проявів феномену постправди як при її формуванні, так і безпосередньо функціонуванні в суспільстві й культурі. Також звертаємось до методологічних прийомів тих дослідників, які працювали і нині вивчають сферу критичного мислення, яке є чи не основним інструментом протидії негативним когнітивним, а отже й світоглядним і психологічним наслідкам постправди. До таких віднесемо, зокрема, Д. Канемана, Т. Чатфілда, І. Хоменко, Л. Макінтайра, С. Фуллера та ін.

Результати дослідження. Дослідження явища постправди зараз в центрі уваги багатьох дослідників. Сама постправда стала своєрідним інтелектуальним трендом в інформаційну добу. Втім переважно аналізуються суспільно-політичні, соціально-психологічні або ж медіа-комунікативні грані цього явища. Якщо ж говорити про логіко-епістемологічні чинники формування і функціонування постправди як домінуючі у дослідженнях (що не віднімає уваги і до інших, згаданих щойно проявів проблеми), то звернемо зокрема до висновків таких авторів, як Л. Сумарокова, Є. Бистрицький, В. Висоцький, І. Хоменко, А. Єрмоленко та ін.

Пригадаємо зокрема зразок логіко-філософського аналізу сучасної ситуації істинності з комунікативних позицій. Саме такий аналіз здійснює Л. Сумарокова, згадуючи зокрема такі засоби ефективності сучасної комунікації як «образ власного Я», адаптація до аудиторії чи наратив. Вони, як і інші регулятори комунікації і, як наслідок, засоби формування комунікативної істинності в нинішніх умовах, маючи очевидно позалогічну природу, потребують логічного аналізу в теорії дискурсу, теорії комунікації тощо. Серед іншого, автор вказує на розходження в способах доведення істини між логікою і риторикою, які здавна конкурували в питаннях обґрунтування думок, спираючись, відповідно, на філософські аргументи і на переконливість для публіки [7, с. 242].

Говорячи про дискурс, згадаємо дослідження А. Єрмоленка, який з позицій комунікативної філософії і трансцендентальної прагматики, виявляє універсальні передумови сучасних уявлень про істинність, що формуються в діалозі, розбирає парадоксальні аспекти і складнощі даних явищ [3].

І. Хоменко вивчає з погляду сучасної формальної і неформальної логіки можливості досягнення логічної ясності, критичності мислення і, як наслідок, комунікативної компетентності в пошуку істини. Вона звертає увагу, зокрема, на своєрідність логічних висловлювань про цінності, навіть не тих, які містяться в логіці оцінок або цінностей, а саме тих пропозицій, що містяться в неформальних логіко-риторичних системах і покликані не виводити і не доводити, а, як вказував Х. Перельман, аргументувати. Отже, це не так висловлювання про цінності, як висловлювання з позицій цінностей. Саме останні нерідко становлять зміст постправди.

Є. Бистрицький звертає увагу на фундаментальну філософську дистинкцію між істиною і правдою, зважаючи на двозначність вихідного англійського терміну Post-truth [1, с. 54]. І теж, в руслі комунікативної прагматики, акцентує на заангажованість правди ситуацією життєсвіту, комунікативно-морального бекграунду. Наприклад, вказує на Руську правду часів Київської русі, як таку, що формується на протигагу іншим правдам, як моральним уявленням інших етнічних чи культурних спільнот.

Водночас автор зауважує, що відповідальне ставлення до комунікації в широкому розумінні є запобіжником від самознищення людства засобами правд культурних автентичностей – інструментом постправди. Тож не даремне також розрізнення Є. Бистрицьким пропозиційного, переважно логічного за своєю природою, і екзистенційного вимірів істини.

Щодо суб'єктивних, ірраціональних вимірів постправди, то до них звертається В. Висоцький, який пов'язує утвердження явища постправди з постмодерністським розвінчанням метанаративів і кризою реальності, відображеною в творах філософів-постмодерністів. Також він пов'язує постправду з когнітивними спотвореннями чи ілюзіями [2, с. 132].

На важливості власне філософського аналізу постправди, не лише політичного чи суспільного, зосереджуються М. Мошковський, Т. Сулятицька, М. Харламов, звертаючи увагу на такі явища як маніпуліції суспільною свідомістю або фейкові новини. Зокрема, вони відзначають, що наразі формується «інформаційне середовище, в якому фейкова (недостовірна) інформація не лише відтворюється, а й набуває додаткової підтримки з боку їхніх носіїв. Таке зміщення акценту від істини до «зручної правди», – підсумовують вони, – становить значний виклик для сучасної філософії та епістемології» [6, с. 16]. В той час як Ю. Шабанова та С. Мечиков пов'язують феномен постправди з формуванням парадигми метамодерну в культурі разом з відповідними істотними ознаками постправди, такими як фрагментарність, горизонтальність і ризомність мережевого інформаційного суспільства, неповнота і недостатня аргументованість, некритичність тощо [9].

Тим не менш, вважаємо важливим зосередитися на таких важливих і водночас недостатньо розроблених аспектах феномену постправди як логічна природа цього явища, можливості епістемологічного аналізу постправди як істиннісної ситуації доби постмодерну, виявлення світоглядно-аксіологічних передумов логічних і, навіть, алогічних проявів феномену постправди.

Інформаційна доба плюралістична, поліфонічна і відкрита для найрізноманітніших тлумачень, для різних думок. Однак чи завжди це на користь істині? Бо як же бути з тими

світоглядними настановами, які йдуть ще від Платона, Спінози, Паскаля, Сковороди, про єдність і єдність істини як цілісності і як цінності? ХХ століття привнесло як у філософський, так і в соціокультурний дискурс пріоритет плюралістичності. Але чи це плюралістичність істин, чи лише трактувань цих останніх. Особливої гостроти набуває статус істини в зв'язку з появою поняття (і явища) постправди. В англійському оригіналі воно формулюється як *post-truth*, тобто йдеться про стан не просто після правди, а після істини, що додає строгішого семантичного відтінку цьому поняттю. Відкритим очевидно залишається питання після якої істини ми живемо – після гайдеггерової незабутості – алетей чи аристотелівської епістемі? В будь-якому разі нагадує про себе крах метадискурсів і гранднаративів, про що застерігав ще Ж.-Ф. Ліотар кілька десятиліть тому. Тільки тепер його застереження, як і інших постмодерністів, схоже втілюються в практику суспільного життя, до того ж глобалізованого суспільного життя. І так чи інакше, йдеться про кризу класичних метафізичних систем.

Метафізика, якщо її сприймати не як набір схоластичних категорій чи вихолощену науку наук, яку критикували свого часу позитивісти, а як сутнісне знання (як у М. Шелера), яке поєднує есенцію і екзистенцію, але як антропологічні даності (через що це сутнісне знання неможливе ні без вищих цінностей, ні поза ними), насправді зовсім не втрачала своєї важливості, хоч може й поступилася в актуальності в умовах постметафізичного постмодерного філософування і посткласичного інформаційного суспільства. Симптоматична остання назва. Вона містить вказівку на інформацію, але не будь-яка інформація стає знанням, як і не будь-яке знання стає джерелом теоретичної рефлексії і моральної дії. Надмір же інформації перетворює її переваги в діалектичний протилежний полюс – інформованого невігластва. Ще одна показова деталь: поняття постправди з'являється не в філософській чи науковій сфері, а в сфері засобів масової інформації, тобто в тій площині, яка з самого початку не мала інтенцій на пошук сенсів і, навіть, не завжди налаштована була на знання. Освітньо-просвітницький сегмент ЗМІ є відносно значним і актуальним швидше для газет, телебачення і радіо індустріального суспільства, аніж для постіндустріальних електронних ЗМІ, орієнтованих на прибуток, пропаганду і розважальний сегмент інформаційного простору швидше, аніж на виховний. Звісно, є немалі ризики, що виховна функція ЗМІ може утворювати ризики тоталітарного чи авторитарного контролю. Але ситуація видається такою, що замість того, аби на зміну тоталітарному диктату пропаганди приходив ліберальний, м'який варіант тієї ж пропаганди і цензури. Виходить що відбувається перехід до протилежності, яка по суті несе споріднений зміст, бо ж крайнощі неминуче збігаються, при цьому випадає золота середина, і численні наближені до неї варіанти подачі інформації.

Пробуючи відповісти попередньо на питання про те, яку саме істину прагне замінити собою постправда, можна напевно стверджувати, що жодну. Епістемну наукову істину речей вона нездатна замінити в силу автономності наукового дискурсу, яка зберігається навіть в умовах постнекласичної раціональності, софійну ж істину-алетею вона не замінить через самодостатність останньої і нередукованість її до реальності симулякрів і постправд.

Концептуально можна порівняти становище істини чи, краще сказати, ставлення до істини, в умовах світу постправди, порівнявши дві моделі багатозначних логік – Я. Лукасевича і Д. Бочвара. В першій третє істиннісне значення, яке додається до двох основних – істини і хиби – отримує фактично значення альтернативи між істиною і хибою, в другій це третє значення навпаки означає «і істинно, і хибно водночас», поєднуючи непосредне і зводячи істиннісний результат до абсурду. Саме такою постає істинність в умовах постправди. Іншою ж ознакою сприйняття істини можна вважати, напевно, ту обставину, яка не була знайома ні класичній добі філософії і науки, ні періоду некласичної раціональності і мистецького модернізму, ні навіть здавалось би постмодерністській культурі середини ХХ ст. Йдеться про байдужість до істини, а водночас і до хиби також. Не вибір між істиною і хибою як середній нейтральний варіант, а саме байдужість. Тобто по суті вже відсутня звична раніше боротьба за істину між матеріалізмом та ідеалізмом, номіналізмом та реалізмом чи як в інших подібних протистояннях. Відбувається радше відмова від істини як такої, від істинності. Звісно, все це стосується передусім буденної свідомості, яка формується ЗМІ, але багато в чому ця масова свідомість поширює свої

закономірності і на інші пласти суспільної свідомості. Нарешті третьою визначальною ознакою постправди є налаштованість на довільний суб'єктивний зміст при виборі інформації навіть всупереч очевидним об'єктивним даним досвіду чи розуму.

І хоч цілком виразно в сучасних умовах простежуються соціальні, моральні, екологічні проблеми, та здається на це вже ніхто не зважає всерйоз. Причому специфіка постправди проявляється в тому, що наявному світові і наявному станові справ не пропонується жодної альтернативи. Оскільки людина виявляється безвідповідальною і безініціативною. Цьому звісно сприяють технологічні досягнення, які створюють комфортне в інформаційному відношенні середовище, що робить необов'язковим розв'язування проблем. Але ж саме завдяки здатності розв'язувати проблеми і сформувалось мислення людини. Спрацьовує згадувана мислителями різних часів особливість людської природи – надання переваги стихійним емоційним чинникам перед розумовими при прийнятті рішень. На це вказували Арістотель, Августин, Декарт, Г'юм, інші філософи різних епох. До цього додається добровільна фактично відмова від істини, що не характерно навіть для концепцій класиків постмодерну, які могли обігрувати істину, іронізувати з приводу неї, деконструювати її, але все-таки не відмовлялися від істини.

Якщо ж говорити про функціонування постметафізики в світі постправди, то варто враховувати відмінності образів метафізики у філософській антропології і філософії науки. Так, для філософської антропології великим методологічним і світоглядним проривом стала відмова від догматичних положень класичної метафізики як спекулятивної філософії. Цю тенденцію розвинули, зокрема, С. К'єркегор, Ф. Ніцше, романтики, М. Гайдегер. У філософії науки, в сфері теоретичного розуму, на відміну від практичного розуму філософської антропології, досягненням і одкровенням було повернення метафізики в якості предмета досліджень вартого уваги, її реабілітація К. Поппером, Т. Куном, іншими представниками постпозитивізму.

Згадаємо ще й те, що підставою для критики метафізики в сучасній філософії є тенденції класичної філософії до схематизації, формалізації, а, водночас, прагнення охопити абсолютну істину засобами теоретичних систем. В результаті зміст був підмінений формою, і предметом критики стала фактично не сама автентична метафізика, а її симулякр. Якщо ж говорити про цю справжню сутнісну метафізику, то напевно лише вона, спираючись на вічні цінності і, водночас, гнучко реагуючи на виклики часу, здатна впровадити згадані цінності в суспільну й особисту моральну практику, ефективно протидіючи постправді.

Доречно, на наш погляд, згадати деякі ключові відмінності класичної і неklasичної логік, які мають як методологічне, так і світоглядне значення, зважаючи на значущість даних логік в спробах змоделювати феномен постправди в епістемологічній площині. Наприклад, двозначність класичної логіки, яка, пропонуючи лише два істиннісних значення, зводить логічний смисл висловлень лише до істини або до хибі. Натомість багатозначні логіки пропонують додаткові проміжні значення істинності. І тут, з точки зору аналізу феномену постправди виникає дещо амбівалентна ситуація. З одного боку, неklasичні логіки усувають пізнавальний ригоризм і класичну епістемологічну однозначність, звільняючи простір для світоглядно-сміслових варіацій, для поліфонії думок тощо. З іншого, нерідко саме строга двозначність класичної логіки мимоволі зумовлює появу когнітивних викривлень, таких як, наприклад, хибна альтернатива. І тоді вже неklasична логіка допомагає уникнути таких явищ, які досліджуються зараз в сфері саме сучасної логіки та критичного мислення.

Далі, несуперечливість як фундаментальний методологічний постулат та імператив класичної логіки. Адже її системи і відповідні числення є ніби внутрішньо самодостатніми, тому додавання ззовні недоводжуваних у системі формул призводить до суперечливості. Коли на початку ХХ ст. К. Льюїс, Я. Лукасевич, Д. Бочвар та інші логіки переглядали зміст класичних логічних сполучників, зокрема, імплікації і, як наслідок, законів традиційної арістотелівської логіки, вони фактично ввели фактор суперечливості в актуальний логічний дискурс. З'явилась, зрештою, паранесуперечлива логіка та інші подібні логічні системи. Через те вже не було потреби обов'язково доводити кожне нове положення в неklasичних логічних системах, тим більше емпірично. І вже тим більше нема потреби в емпіричному доведенні світоглядно-філософських

ідей, які, зокрема І. Кант називав метафізичними, і які реабілітував у сучасній епістемології та філософії науки К. Поппер. Значить, в даному випадку, неklasичні логіки теж розкривають критичний, рефлексивний потенціал мислення, допомагаючи протистояти постправді. Вони, з одного боку, дозволяють і заохочують варіативність мислення і багатозначність смислів, з іншого, своєю нелінійністю і відкритістю парадоксальним чином забезпечують доказовість і аргументованість наших міркувань. На користь і того, й іншого, можемо привести висновок Е. Поста, одного з засновників багатозначних логік, який стверджував, що «проблема обумовленості всіх можливих систем, виражених m -значними істиннісними таблицями, є однією з нерозв'язуваних проблем, хоч її вирішення і може пролити світло на звичайні проблеми логіки» [10, р. 183].

Окремо зупинимось на прикладах власне філософського аналізу проблем очевидності, істинності, доказовості пізнання, які в ті чи інші епохи передували і фактично випереджали саме явище постправди. Зразком такого філософсько-методологічного бачення можна напевно вважати вчення Ф. Бекона про ідоли розуму. Хоч і сформульовані ці ідеї в зовсім іншу, модерну добу, втім світоглядні паралелі аналізу англійського дослідника з сучасним феноменом постправди заслуговують на увагу.

Якщо виходити з того, що Ф. Бекон вбачав противагу примарам чи ідолам розуму, тому що зараз ми називаємо когнітивними оманами і пастками мислення, в наповненні розуму такими аксіомами, доказами, выводами, які б в сукупності виводили свідомість на шлях правильного розсуду, достовірного і ефективного методу, то саме в такому ключі здійснюються і сьогоденні пошуки в сфері протидії фейкам, маніпуляціям масовою та індивідуальною свідомістю, всьому тому, що складає мінливий, ще не до кінця сформований, втім вже доволі виразний зміст поняття постправди. Людський розум, – вказує Ф. Бекон, – коли він знаходить якесь зручне або позірно вірне чи переконливе й прийнятне для себе поняття, підганяє все інше так, щоб підтвердити його і зробити тотожним з ним. Так і в постправді факти, навіть очевидні й доведені, поступаються місцем вимислу й вигоді. Що вкотре доводить внутрішню алогічність і емоційну наповненість феномену постправди. Що втім не заперечує потреби логічного його аналізу з відстороненої, максимально об'єктивної теоретичної позиції. Тому нелогічність постправди не суперечить наявності в ній своєрідної парадоксальної логіки. Що у випадку зі згаданою вище тезою Ф. Бекона, яка ніби відтворює нинішні закономірності функціонування постправди, може, з точки зору логічного аналізу, вважатися проявом підміни понять, або тез у доведенні тощо.

Важливість логічного дослідження як метадослідження впливає, на наш погляд, з висновку І. Хоменко, яка пропонує аналогію між об'єктною мовою і метамовою в логічному аналізі і відповідними рівнями в теорії аргументації: «За аналогією з формальною логікою, де розрізняють об'єктну мову та метамову, можна припустити, що аргументативні міркування можна розглядати на двох рівнях – об'єктному (object level) та метарівні (metalevel)» [8, с. 40]. Продовжуючи транзитивно цю аналогію і екстраполюючи на сферу постправди, можемо зробити висновок, що об'єктним рівнем аналізу постправди будуть всі ті алогічні, софістичні, маніпулятивні та інші судження, що становлять обсяг поняття «постправда», тоді як метарівнем буде логічний аналіз цього «об'єктного рівня». І вже метарівень буде цілком логічним.

Розум також просто нерідко прагне простіших, легших і нібито очевидніших рішень. Досліджуючи проблему інтуїтивних прогнозів, Д. Канеман згадує приклад, коли з двох претенденток на наукову роботу середньостатистичний спостерігач надасть перевагу тій, яка ефектніше виступила на захисті дипломного проекту, натомість не помітивши іншу дослідницю, менш ефектну на виступі і під час співбесіди, зате значно ефективнішу в науковій роботі. Причина ще й в тому, що «в малих вибірках набагато частіше спостерігаються екстремальні результати. У них велику роль відіграє везіння» [4, с. 193].

Так само, коли Ф. Бекон вказує, що розумові притаманно переносити невимушено властивості одних речей і явищ на інші. Тут уже маємо справу з гіпостазуванням, наприклад, або, в кращому разі, з прикладами паралогізмів у міркуваннях, що теж повсякчас має місце в тих чи інших проявах мислення в добу постправди. І як би він не критикував свого часу Арістотеля,

в тому, що стосується пошуку надійних підвалин мислення і пізнання, філософи виявилися цілком навіть схожими в своїх висновках, протидіючи маніпулятивним схемам і оманливим прийомам в пізнанні дійсності. Навіть більше, критика засновника традиційної логіки скерована не так на його погляди і висновки, як на хибні інтерпретації останніх, які виникають внаслідок некритичного захоплення його вченням. Що втім стосується будь-якого філософа, який стає авторитетом й ідолом для послідовників.

Подібні кореляції з сучасним феноменом постправди, точніше, його внутрішніми індивідуальними передумовами, як і спробу логічного аналізу таких передумов, віднаходимо в творчості іншого видатного філософа і методолога Нового часу – Р. Декарта. Він виходить з того, що згодом у Ч. Пірса і, особливо, К. Поппера, буде розгорнуто у концепцію фаллібілізму – неминучої погрішності і небезпомилковості людського пізнання. Оскільки ж помилок уникати нам вдається ні в чуттєвому, ні в раціональному пізнанні, Р. Декарт йде від супротивного і робить відоме припущення, що увесь світ, можливо, якщо не помилка, то грандіозний обман. І одразу шукає шляхи виходу з цього методичного сумніву. Варто зауважити, що метод тлумачиться французьким філософом в максимально світоглядно узагальненому ключі, – як шлях до вдосконалення розуму, як смисложиттєва інтенція, спрямована на розплутування алогічності і непослідовності міркувань, прояснення свідомості. І, якщо Ф. Бекон акцентує на потребі правильного, недвозначного і осмисленого вживання слів, то Р. Декарт звертається до більш фундаментальних підвалин коректності нашого мислення, яке міститься ще в самій свідомості, можливо, навіть, в допредикативному досвіді. В підсумку, так чи інакше, чи з емпіристських, чи з раціоналістичних позицій, ми віднаходимо доволі дієвий інструментарій протистояння вже сучасним когнітивним викривленням, які постправда звичайно не «відкрила» – вони існували й раніше, – але силою масштабу комунікативних засобів посилила до загрозливих розмірів. Сучасний дослідник Лі Макінтайр пропонує своєрідну шкалу недостовірності. На початку просто паралогізми, ненавмисні порушення правил логіки, потім – навмисне непомічання окремих фактів чи факторів, нарешті на вершині «піраміди» – брехня як свідоме введення співрозмовника в оману [див.: 5, с. 16]. І, звичайно, постправда дотична до двох останніх щаблів згаданої ієрархії передусім.

Доречно буде згадати порівняння постправди з «логікою ринку». І знову знайдемо паралелі з ідолами ринку згаданого англійського філософа, в якого робиться акцент на розбіжностях між знаками і значеннями, словами й денотатами в повсякденному слововжитку, коли слова, ніби на ринку, виконують функції розмінних монет, легко обмінюються і мало важать в прямому й переносному значенні.

Висновки. Плюралістичність, відкритість і поліфонічність інформаційної доби далеко не завжди йдуть на користь істині як меті пізнання. Сама постправда як своєрідна візитна картка доби етимологічно краще відтворюється як «пост-істина», тобто ситуація після істини. Пробуючи відповісти попередньо на питання про те, яку саме істину прагне замінити собою постправда, можна напевно стверджувати, що жодну. Епістемну наукову істину речей вона нездатна замінити в силу автономності наукового дискурсу, яка зберігається навіть в умовах постнекласичної раціональності, софійну ж істину-алетею вона не замінить через самодостатність останньої і нередукованість її до реальності симулякрів і постправд.

Концептуально можна порівняти становище істини чи, краще сказати, ставлення до істини, в умовах світу постправди, порівнявши моделі багатозначних логік – Я. Лукасевича, Д. Бочвара, Е. Поста. В першій третє істиннісне значення, яке додається до двох основних – істини і хибі – отримує фактично значення альтернативи між істиною і хибою, в другій це третє значення навпаки означає «і істинно, і хибно водночас», поєднуючи непомічане і зводячи істиннісний результат до абсурду. В третій істина і хиба як крайні полюси включаються в більш загальну картину.

Пропонуючи проміжні значення істини між істиною і хибою, некласичні логіки можуть стати інструментом концептуального зображення світу постправди. З одного боку, некласичні логіки усувають пізнавальний ригоризм і класичну епістемологічну однозначність класичної логіки, звільняючи простір для світоглядно-сміслових варіацій, для поліфонії думок тощо. З іншого,

нерідко саме строга двозначність класичної логіки мимоволі зумовлює появу когнітивних викривлень, таких як, наприклад, хибна аналогія. І тоді вже не класична логіка допомагає уникнути таких явищ, які досліджуються зараз в сфері саме сучасної логіки та критичного мислення.

Важливе значення мають і зразки суто філософського аналізу проблем очевидності, істинності, доказовості пізнання, як у вченні про ідоли Ф. Бекона або концепції універсального сумніву Р. Декарта. Ці та інші вчення в ті чи інші епохи передували і фактично випереджали саме явище постправди, передбачаючи його появу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бистрицький Є. . Екзистенційна істина і постправда. *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 54–71.
2. Висоцький О. Ю. Постправда: концептуальні та праксеологічні виміри. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2018. Т. 21. № 10. С. 128–133.
3. Єрмоленко А. Дискурс. Комунікація. Моральність. Монографія. К.: Наукова думка, 2021. 438 с.
4. Канеман Д. Мислення швидко і повільно. К.: Наш формат, 2025. 480 с.
5. Макінтайр Л. Постправда. К.: Arthuss, 2021. 208 с.
6. Мошковський, М. В., Сулятицька, Т. В., Харламов, М. І. Постправда як філософський феномен сучасного інформаційного простору. *Вісник гуманітарних наук*, (13). <https://doi.org/10.5281/zenodo.17632396>.
7. Філософські аспекти дослідження каузальності в соціальногуманітарній сфері : монографія / О. М. Єременко, О. В. Соловійов, І. С. Піляєв та ін. ; за ред. О. М. Єременка. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2021. 406 с.
8. Хоменко І. Неформальна логіка та аргументативне міркування. *Філософська думка*, 2017. №3, С. 34–46.
9. Шабанова Ю.О., Мечиков С.А. Феномен постправди в міфологічному просторі метамодерну. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. № 3. 2024. С. 148–157.
10. Post E.J. Introduction to a General Theory of Elementary Propositions. *American Journal of Mathematics*. Vol. XLIII. No 3. 1921. P. 163–185.

REFERENCES

1. Bystrytskyi, Ye. (2018). Ekzystentsiina istyna i postpravda [Existential truth and post-truth]. *Filosofska dumka*, (5), 54–71. [in Ukrainian].
2. Vysotskyi, O. Yu. (2018). Postpravda: kontseptualni ta prakseolohichni vymiry [Post-truth: Conceptual and praxeological dimensions]. *Grani*, 21(10), 128–133. [in Ukrainian].
3. Yermolenko, A. (2021). *Dyskurs. Komunikatsiia. Moralnist* [Discourse. Communication. Morality] (Monograph). Naukova dumka. [in Ukrainian].
4. Kahneman, D. (2025). *Myslennia shvydke i povilne* [Thinking, fast and slow]. Nash Format. [in Ukrainian].
5. McIntyre, L. (2021). *Postpravda* [Post-truth]. Arthuss. [in Ukrainian].
6. Moshkovskyy, M. V., Sulyatytska, T. V., & Kharlamov, M. I. (2023). Postpravda yak filosofskyy fenomen suchasnoho informatsiinoho prostoru [Post-truth as a philosophical phenomenon of the modern information space]. *Visnyk humanitarnykh nauk*, (13). <https://doi.org/10.5281/zenodo.17632396> [in Ukrainian].
7. Yeremenko, O. M., Soloviov, O. V., Piliaiev, I. S., et al. (2021). *Filosofski aspekty doslidzhennia kauzalnosti v sotsialnohumanitarnii sferi* [Philosophical aspects of the study of causality in the socio-humanitarian sphere] (O. M. Yeremenko, Ed.; Monograph). Helvetica. [in Ukrainian].
8. Khomenko, I. (2017). Neformalna lohika ta arhumentatyvne mirkuvannia [Informal logic and argumentative reasoning]. *Filosofska dumka*, (3), 34–46. [in Ukrainian].
9. Shabanova, Yu. O., & Mechikov, S. A. (2024). Fenomen postpravdy v mifolohichnomu prostori metamodernu [The phenomenon of post-truth in the mythological space of metamodernism]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*, (3), 148–157. [in Ukrainian].
10. Post, E. J. (1921). Introduction to a general theory of elementary propositions. *American Journal of Mathematics*, 43(3), 163–185. [in English].

Roshkulets Roman Heorhiyovych
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies
Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University
2, M. Kotsyubynskiy str., Chernivtsi, Ukraine
orcid.org/0009-0007-1283-0940

OUTLOOK BACKGROUNDS FOR INTERPRETING POST-TRUTH BY NON-CLASSICAL LOGIC

The problem of research is determined by social and cultural condition where the phenomenon of post-truth has been emerged. The purpose of paper is investigation of logical and epistemological aspects of post-truth, its inner logic and cognitive attitudes, especially in the comparison with classical ideas and examples of reasoning. It is important also socio-psychological background and philosophical interpretations of the post-truth.

Research methods: Methodological bases of the paper are dialectical method for investigation of implicit controversial interconnections of different aspects of the phenomenon of post-truth, as well as methodological approaches of researchers of the critical thinking which is perhaps the main tool in countering post-truth, its ideological and psychological consequences.

As a result, we can conclude that current society based on information is pluralistic and polyphonic one. However, such traits do not always benefit the truth as cognitive goal. Post-truth etymologically signs situation after truth. But after what truth? Probably after none. Because if we distinct two main cultural kind of truth – so called as episteme and sophia, we understand that both episteme and sophia (aletheia) kind of truth are autonomous, each in its own way. Scientific discourse is self-sufficient. At the same time metaphysical aletheia can not be reduced to any simulacra or post-truth.

The attitude to the truth in the post-truth world can be illustrated by concepts of non-classical logic by J. Lukasiewicz, D. Bochvar, E. Post. First of them proposes third truth value besides true and false – uncertainly (true or false). Logic of absurd contains third includes the same name truth value (both true and false). Many-valued logic by E. Post includes the two previous ones into a more general picture.

Offering truth values intermediate between truth and falsehood, non-classical logic can become a tool for conceptual representation of the post-truth world. Non-classical logic eliminates cognitive rigorism of classical logic freeing up space for semantic variations and pluralism of outlooks. But in the same time some features of classical logic lead us to cognitive biases, for example false analogy. That's why non-classical logic let us to avoid different cognitive biases.

Classical philosophical researches itself are also of great importance for solving post-truth problems. As an example the following can be mentioned: F. Bacon's conception on the idols of knowledge, R. Descartes' concept of the universal doubt etc. These concepts actually anticipated the phenomenon of post-truth.

Key words: Post-truth, metaphysics, Non-classical logic, critical thinking, truth and false, outlook, communication, values.

Дата першого надходження статті до видання: 11.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 09.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

UDC 101.1

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.4>

Garayeva Gunel Aliniyaz

PhD, Associate Professor,
Department of Philosophy and Social Sciences,
Azerbaijan University of Languages
134, Rashid Behbudov str., Baku, Azerbaijan
orcid.org/0000-0002-0861-634X

Khalilov Ruslan Niyaz

PhD Student,
Lecturer at the Department of Political Sciences and Philosophy
Khazar University
41, Mahsati str., Baku, Azerbaijan
orcid.org/0009-0007-5394-0740

SUFISM AND PERSONALISM: PHILOSOPHICAL AND ETHICAL CONCEPTIONS OF GOD AND THE PERSON

This article compares and analyzes Sufism and American personalism as two distinct intellectual traditions. Although they emerged in distinct historical and cultural contexts, but they conceptualized the human being as a holder of moral value, dignity, creative potential, spiritual embodiment. Tasavvuf expresses union with God and a spiritual journey to divine love, this path constitutes a profound ontological transformation of the Sufi practitioner. In the modern world a crisis of identity, cultural conflict, relativism in morality changed the value of humanity and for this reason the dialogue of sufi and personalist currents is a new highly valued philosophical approach. The coordination of the spiritual depth of Islamic-eastern philosophy and American-western ethics of responsibility as social issue opens new achievements in cultural dialogue and individual self-perfection. The synthesis of Sufism and American personalism creates a new model of “spiritual humanism”, here ethical and anthropological parallels are a new systematic analytical identification. Based on philosophical synthesis it formulates the idea of a “transcultural personalism embedded in spiritual responsibility”. The comparative philosophical ideas produce a spiritual-philosophical framework: from Sufism it adopts the ideas of love, mystical intuition, ontological unity, from Personalism it derives rational justification of responsibility, freedom, human dignity. Through this dialectical integration the human is accepted as a metaphysical reflection of the absolute essence and as an ethical-subjective actor in historical process. Both philosophical schools hold that the human being is responsible toward mankind and God. Sufism sees the implementation of these duties in spiritual perfection, in the same issue personalism realizes it by understanding the importance of social responsibility and ethical consciousness. As a final analysis, the sufi philosophy on “silent journey guiding the human existence toward the Divine” resonates with American personalism in its understanding of God’s manifestation with human being. Each philosophical study evaluates the human as a center of spiritual universe and claims that divine worth of person is the most significant philosophical truth.

Overall, this approach provides a productive conceptual foundation not only for interreligious encounter, but also for the evolution of humanism in global philosophical thought. Emerging from the dialogue of Islamic mysticism and American-western personalism in the twenty first



century the discussion offers a significant philosophical direction for reconsidering the concepts of the humanity, responsibility, spirituality.

Key words: *Sufism, Personalism, dignity, spirituality, ethical principles, personhood.*

Introduction. This article presents philosophical and ethical perspectives on the human personality and its relation to God through the lens of two complementary, but also very distinct intellectual studies: Sufism and American personalism. The significance of this topic is rooted in the erosion of spiritual responsibility, the crisis of identity, the transformation of human axiological status in contemporary society. Under the conditions of globalization, rapid technological changes and cultural conflicts the nature of the human being and its relation to the absolute-transcendental realm require special attention. Within this context, comparing the Sufi concept of inner transformation and ontological unity with the value-oriented system of personalism based on individual freedom and dignity yields original theoretical insights for current humanities research. The present study argues that “epistemology of love” in Sufi intellectual current and personalism’s “philosophy of moral will” when combined generates a new and integrative model explaining socio-axiological and transcendental worth of embodied existence. As A. Knysh remarks, “*Sufism is not an archaic relic, rather the expression of a dynamic mystical and religious tradition that continues to shape Muslim self-awareness in the contemporary world*” [23, p. 452]. This transcendental-philosophical heritage reaffirms the common philosophical vision to Azerbaijani philosophy and American movement, here the central role in the affirmation of the value of the self with relation to the Absolute. “*At the global level the Sufi worldview retains its vital role in relation to spiritual ecumenism, interreligious dialogue and the exploration of the human being’s transcendental potential*” [17, p. 221]. Within the perspective of this paradigm, a person is not merely an empirical being, but also a microcosmic reflection of divine truth and he overcomes egocentric limitations and the ascent toward inner perfection through discipline constitutes subjective existence’s fundamental mission.

American personalism was ethically articulated in the nineteenth and twentieth centuries by thinkers such as Borden P. Bowne, Albert K. Knudson, Edgar S. Brightman, Martin Luther King Jr. and underpinned the principles of freedom, virtuous accountability, creativity and emphasized the ontological indivisibility of humanity. From this standpoint, humans are understood not only as a biological and social construct, but also as a representative of axiological and subjective values, which grounds in responsibility and respect.

Historical development of sufi thought. The emergence of Sufism can be traced to the early centuries of Islam and through its historical evolution it generated a new understanding of the person’s relationship toward the Transcendent. “*The Sufi path situates spiritual development of individuality through love, inner discipline and existential awareness*” [26, p. 452]. In this historical context, ascetic devotees who adopted a solitary lifestyle abandoned worldly goods, embraced humility, modesty and pretended to purify their souls and achieve interior ascent. They defined the religiosity not by empirical rituals, but by inner authenticity inward reflection and pure intentions toward the Divine. Historically this internal orientation was grounded in ascetic practice and Qur’anic affirmations of sacred proximity. “*Qur’anic verses such as “Surely, in the remembrance of Allah hearts find rest” (13:28) and “We are closer to Him than his jugular vein” (50:16) affirm immanent presence of God in human existence and provide both the metaphysical and practical foundations of the Sufi experiential worldview*” [23, p. 45].

The foundational figures of Sufism Hasan al-Basri (642-728) and Rabi’a al-Adawiya (d.801) played a crucial role in shaping the theological and normative direction of this spiritual-intellectual current. Hasan al-Basri claimed that value-laden duty and inner purity identify true faith and argued that hypocrisy hides behind external religiosity. According his philosophical study, a balance of hope for divine mercy and fear of absolute justice should be the base of the covenantal tie between the person and God. Rabi’a al-Adawiya argued that “sole moment for worship is love for the Divine” transcended this dualistic model through the idea of love. The well-known declaration by her “*I worship You not for the desire for paradise or for fear of hell, but because I love You*” became a foundational axiom

of ethical-existential philosophy and morality in the seeker's worldview [30, p. 32; 16, p. 21]. This approach established the basis value-oriented structure where the fundamental goal of life is inner perfection and human is a manifestation of ultimate reality.

In the 9th–10th centuries, Sufi thought transcended moral agent experience and took the form of systematized philosophical and mystical teaching. In this period, Sufism advanced substantial philosophical reflections on the human existence's essence, by this way on the epistemological and gnoseological foundations of the relationship between the accidental and necessary being. Junayd al-Baghdadi (d. 910) offered the mystical path of spiritual discipline, sobriety and self-control by developing the terms of fana (the disappearance of the man in God) and baga (abiding in God). He illustrates the unity of metaphysical truth by the concept “water taking the shape of a vessel” and for him the Divine manifests in distinctive forms in the souls of people. It is not as a loss of individuality, but a process of the transformation of phenomena. This doctrinal deepening also produced daring mystical formulations that tested the boundaries of theological discourse. “*The mystical expression “Ana al-Haqq” by Husayn ibn Mansur al-Hallaj (d. 922) led to his execution and in the mystical tradition of Sufism his death is elucidated as a “martyrdom of love”*” [30, p. 57]. Philosopher's execution became a philosophical symbol of the sacrifice of the self for the sake of union with God. From this perspective fana is contemplative purification and baga is eternal participation in divine reality. They form an ontological essence parallel to the personalistic paradigm of the supreme phenomenal value of the human subject.

Another renowned sufi thinker, Al-Ghazali (1058–1111) synthesised Sunni orthodoxy and Sufism both from theological and philosophical standpoints. The combination of mystical experience and rational cognition demonstrated union with God covers intellectual and pneumatological phases. Ghazali in “Ihya Ulum ad-Din” stated “*Genuine knowledge elevates you closer to eternity and liberates from the mundane*”, thereby emphasized evaluative bond between action and understanding, highlighting that Sufism is grounded on value-laden responsibility and piety [10, p. 112]. This view interprets existential maturation in Sufism as a unification of intellectual refinement and mystical purification. Following this synthesis, Sufism increasingly institutionalized its ethical vision through organized orders and public service. The Sufi tariqas as Qadiriyya, Naqshbandiyya, Chishtiyya and Mevleviyya that emerged in the 12th–13 th centuries significantly broadened the institutional and public dimensions of Sufism. “*These orders functioned not only as centers of spiritual and ritual discipline, but also as leading centers of intellectual, social and cultural integration*” [17, p. 67]. They integrated the inward maturation of the person with the adab-based harmony of socium and the individual's moral accountability to God became a civic ideal. Thus, following al-Ghazali, Sufism represented a socio-cultural expression of the ontological rapport between human and God.

“*The historical development of Sufism had a profound influence on the formation of Islamic culture in its mystical, public and philosophical dimensions*” [16, p. 38]. The ethical and metaphysical principles of this tradition, compared with American personalism, reveal different but complementary aspects of the subject's relationship to God. In particular, Sufism foregrounds the immanence of the divine, love and inner transformation; the personhood is conceptualized as the bearer if divine revelation and normative formation is achieved through ritual practices and spiritual discipline. American personalism, in turn, emphasizes the moral autonomy of the human subject, their self dignity and social responsibility, substantiating the protection of the value-laden agent within the framework of ethics and law. The aim of this study is to determine the central place of the man in the conceptual scheme of contemplative values and to identify the philosophical and humanistic potential of Sufism.

Sufi metaphysics and philosophical anthropology

The Sufi doctrine of wahdat al-wujud (the unity of being), which forms the core of Sufi metaphysics, is the central thesis defining the ontological and epistemological foundations of Sufism. Muhyiddin Ibn Arabi systematized this teaching and expressed in this his trestise Fusus al-Hikam: “*There is nothing in being except God. Everything else is an illusion, a shadow of the Truth*” [15, p. 54]. The statement has rather than merely theological it further deeply ontological significance. Here, creation is understood not as an autonomous reality, but as a multi-level manifestation of Divine being.

Every creature, even an individual, appears as a specific form of universal being, a symbolic reflection of divine truth. *“Man as the most perfect manifestation of creation has the ability to reflect the names and attributes of God; “This capacity endows him with equally divine dignity and ethical responsibility”* [26, p. 48]. Thus, man in the ontological sense is conceived as a being created in the divine image, acting simultaneously as the center of creation and the bearer of the divine plan. *“For Ibn Arabi, man reflects the integrity of being and functions as the center in which the divine attributes are manifested”* [29, p. 36]. Within Sufi metaphysics, oneness does not dissolve personhood; rather it redefines the human subject as a distinctive mode of divine manifestation. At the same time, a number of Sufi thinkers, developed the concept of wahdat al-shuhud (unity of witnessing) as an alternative interpretation to wahdat al-wuhud. *“Ahmad Shirindi (d. 1624), in advancing this position, sought to preserve the distinction between Creator and creation”* [30, p. 112]. This approach, while preserving the autonomy of the human personality, places its relationship to divine reality within a more robust epistemological framework. Thus, Sufi metaphysics harmoniously combines unitive principle and moral selfhood: man is conceived simultaneously as an integral part of the cosmos and as a unique, unrepeatably being.

Despite certain parallels with Neoplatonism and the Aristotelian doctrinal legacy, The Quran and prophetic tradition remain the primary sources of Sufi metaphysics. The verse *“Wherever you turn, there is the Face of Allah”* (Quran 2:115) affirms the omnipresence of God, uniting the transcendent and immanent dimensions of existence. This understanding directly influences Sufi epistemology: knowledge is not only the result of rational analysis, but also the experiential apprehension of the divine presence. In other words, to know is to be; there is an inextricable link between the process of cognition and ontological transformation. Accordingly, epistemic insight becomes inseparable from moral-ontological transformation. Sufi ethics represents the practical embodiment of these metaphysical principles. Ethics here is not simply a set of virtue-based norms, but the fundamental map of a person’s inner spiritual journey. Al-Ghazali notes: *“Your greatest enemy is your own nafs; it lies between your two sides”* [26, p. 76]. This statement reveals the essence of the concept of jihad al-hafs: a person’s primary struggle is directed not against external forces, but against internal inclinations. The cultivation of the nafs and supramaterial discipline are the primary conditions for achieving immaterial perfection. This process is realized through maqamat (stages) – repentance, asceticism, patience, trust and contentment which represent the steps of non-material ascent. The ahwal (states), in turn, express the divine gifts received along the way; their unity ensures the existential maturity of the seeker. *“Sufi epistemology distinguishes between ‘ilm al-’aql (rational cognition) and kashf (divine revelation)”* [15, p. 102]. Knowledge acquired through love transforms the human nexus to existence, bringing it closer to divine reality. Rumi’s statement, *“Love is the astrolabe of the mysteries of God”* [28, p. 112], expresses the essence of this epistemology: love is a form of gnosis that transcends rational cognition, since it unites subject and object, eliminating the dualism between them. At once the personal and communal levels, this epistemology of love translates into concrete deontic practices. Sufi pedagogy represents the institutionalized form of these philosophical and axiological principles. Through teacher-student relationships, mediative contemplation, dhikr and social service, the moral and transcendental potential of the self is developed. *“On the public level, Sufism embodies the principles of solidarity, mercy and justice, ensuring the transfer of spiritual ideals into the public sphere”* [30, p. 158].

The establishment of soup kitchens and aid centers for the poor by the Chishtiyya order is a striking example of Sufism’s socio-normative potential. Sufism can be characterized as a multidimensional, integrative-discursive formation. It unites mystical, philosophical, ethical, aesthetic and civic aspects, promoting both individual and collective development. *“Human dignity, in Sufi tradition, is formed on the basis of divine truth and is realized through the purification of the nafs and such deontic virtues as mercy, patience and trust”* [15, p. 215]. The notion of the perfect man (insan al-kamil) connects Sufi philosophical anthropology with modern personalism. She emphasizes that humans are not only social and biological beings, but also manifestations of divine attributes. At the same time, the epistemology of love presents human knowledge and experience as a transformative course in which subjective experience and divinely oriented apprehension resonate with phenomenology and existentialism.

Sufism in Azerbaijani tradition

Sufism began to develop in Azerbaijan in the 12th century and played a significant role in the cultural, religious and societal life of the region. *“During this period, The Naqshbandiyya, Khalwatiyya and Bektashiyya orders gained influence in the region, establishing dergakhs and educational centers and promoting the dissemination of Sufi teachings”* [4, p. 45]. These orders far from being limited to organized contemplative life it extends to functional centers of communal responsibility and virtue formation. *“Research shows that Azerbaijani dergakhs (priests) and Sufi organizations played an active role in maintaining associative harmony, charitable activities and educational outreach”* [2, p. 102]. In Azerbaijan these institutional forms became closely intertwined with cultural production and moral education. In classical Azerbaijani literature, Sufi symbolism and ideas played a key role in shaping the national worldview.

This impact was not only limited to poetic forms but also gave rise to profound philosophical understandings of the human being's place in existence, spiritual perfection and union with God. In the literature and philosophical milieu of the 12th–15th centuries, Sufi ideas were reflected in the works of Azerbaijani thinkers on the ethical, ontological and anthropological levels. Classical literature thus became a philosophical medium through which Sufi anthropology and ethics were articulated. Nizami Ganjavi (1149–1209), one of the most prominent representatives of this tradition, artistically depicted the process of human inward ascent, the cultivation of the nafs and the attainment of perfection through divine love. His Khamsa works, especially “Leyli and Majnun” and “İskandarname”, symbolically express key principles of Sufi thought, highlighting the ascent to God, the unity of knowledge and love and the principle of the perfect human being (insan al-kamil).

“Nizami's axiological concept is aimed at restoring human harmony with existence and realizing the idea of moral responsibility and inner order” [6, p. 210]. In this sense, Nizami acts not only as a writer but also as one of the founders of spiritual anthropology. Imameddin Nasimi (1369–1417) created a more radical and philosophical expression of the Sufi legacy. Influenced by Khurifism, his poetry places central importance on the idea of the divine essence of man. The verse, “Only God is in my skin” expresses the ontological identity of man and God, the idea of man's inner divinity and his oneness with divine being. This position, although controversial in Islamic theology and metaphysics, represents an extremely profound philosophical perspective. *“For Nasimi, man is rather than merely an image of God it furthers His living embodiment. Therefore, his poetry is based not on theocentrism, but on theandrisim-the idea of the coexistence of God and man. This view axiologically elevates the answerability and metaphysical value of man, since he is obliged to act as a bearer of divine being”* [4, p. 53].

Contemporary research shows that Nasimi's poetic and philosophical legacy is significant not only for the mystical but also for the ethical and societal aspects of Sufism. *“His humanism is not limited to self-spiritual ascent but also aims at the idea of the normative renewal of society”* [3, p. 77]. Thus Nasimi's work can be understood as a philosophical system advocating the unfolding of human potential, a return to the divine source and the creative freedom of the individual. In the context, Sufi thought in the Azerbaijani literary and philosophical tradition has shaped a unique model for understanding the essence of the personhood and its relationship to God. In the works of both Nizami and Nasimi, the bond between man and God is built on axiological and ontological parallels: human value stems from its divine origin and moral responsibility.

These ideas create meaningful parallels with American personalism. The two studies affirm the subject it exceeds as a rational and social being and encompasses as a bearer of transcendental and subjective value. However, while in Sufism this value is associated with divine theophany, in personalism it is grounded in the theological and humanistic terms. This legacy played an important role in building intellectual bridges between Eastern and Western humanism in subsequent centuries.

This holistic combination of spirituality and public ethics culminates in figures who unite poetic symbolism with political duty. The Sufi poet and major political figure Shah Ismail Khatai (1487–1524), the founder of the Safavid state, also stands as one of the most important figures in Azerbaijani literary and philosophical heritage. His work encompasses a synthesis of political, religious

and mystical ideas. “*Khatai’s Divan, a poetic expression of the Sufi worldview, presents at a high aesthetic level the process of human mystical growth, approaching God, submission and the idea of martyrdom*” [7, p. 88].

Here, the concept of “divine love” appears not as a simple emotional attachment, but as a meta-physical symbol of the unity of being with God. For the poet, love is the path to knowledge and while submission is the path to perfection. Researchers rightly note that “*Khatai’s poetic legacy reflects the profound integration of Sufism into Azerbaijani culture*” [7, p. 54]. The ethical motifs of his poems – justice, mercy, self-sacrifice, spiritual purity are presented as individual values and normative principles of socio-immaterial life. In this sense, Khatai’s poetry can be assessed as both an axiological doctrine and normative manifesto. He combines Sufi higher-order reality with the ethics of political power, emphasizing that the value-theoretical foundations of the state must be built on the inner purification of the virtuous agent. At the same time, the motif of martyrdom in Khatai’s works is not only a religious symbol but also an expression of transcendental integrity. This idea is closely linked to Sufi ethics: martyrdom here signifies not external death, but the defeat of the nafs, the elimination of the ego and complete submission to the will of God.

This position evokes interesting parallels with the idea of moral integrity through distancing oneself from egocentrism and connecting with a higher value. “*Dergakhs (communities) operated in various regions of Azerbaijan, especially in Baku, Shamakhi and Ganja and acted as bearers of the transcendental environment of Khatai’s era. This dergakhs were not just places of worship, but also centers of public education, science and humanitarian service*” [8, p. 121]. The spiritual culture formed in these spaces integrated the ethical foundations of Sufi teachings – tolerance, mercy and value-laden responsibility – into the shared structures of society. Thus, Sufism in the Azerbaijani context is far from being limited to a mystical experience, it extends to a philosophical movement.

In Azerbaijan, Sufism developed as a religious, mystical teaching and equally as a philosophical and deontic pillar of national and cultural identity. Beginning in the Middle Ages, Sufi thought had a profound influence on the virtue-oriented structures of Azerbaijani society, literature, music and the system of collective values. Classic scholars such as Nizami Ganjavi, Imadeddin Nasimi and Shah Ismail Khatai revealed not only the religious and mystical but also the anthropological and aesthetic potential of Sufi teaching. Nizami’s *Khamsa* symbolically expresses the inner world of man and his harmony with God; this reveals both the subjective and cosmic dimensions of super-sensible perfection. Nasimi, advancing the idea of man’s inner divinity and inner freedom, defended the absolute value of the personhood. Khatai, by combining Sufi ideas of love and self-sacrifice with the principles of statehood and social justice, created a unique synthesis of the Azerbaijani spiritual world.

Over time, this tradition played the role of a primary philosophical source, guiding ethical behavior patterns, tolerance and artistic sensibility. Consequently, the manifestation of Sufi ideas in classical Azerbaijani literature can be assessed not as a religious and mystical movement and as a universal epistemological framework for understanding the normative and philosophical essence of the human personality.

The community-based function of Sufism is not limited to individual spiritual development; it also forms the philosophical foundations of social solidarity and cultural tolerance. *Dergakhs*, shrines and Sufi communities were not only centers of religious learning but also centers of science, art and collective cooperation. This played a decisive role in the formation of the humanistic school in Azerbaijani culture.

Hisrotical and philosophical development of American personalism. American personalism emerged in the 19th century as a specific school and a leading mode of thought capable of influencing various spheres of life. It found its place in the somewhat fragmented and still-developing theocentric worldview of 19th century America. While American relational anthropology drew heavily on European philosophical traditions, particularly German theological intellectual currents rooted in classical German philosophy, native intellectual developments in the United States also facilitated the emergence of personalism. American individualism was one of the most influential of these movements.

“The self-determination of one of the leading exponents of American individualist philosophy, Ralph Waldo Emerson (1803–1882), found its succinct expression in his ‘concept of self-reliance’” [5, p. 104]. Reliance on individual capabilities and inner qualities of the Self, is one of the key slogans of relational ethics. For Emerson, this emphasis on moral subjectivity became foundational for his metaphysical vision. Although European self-responsibility ethics conflicts with personalism, American individualism (as understood by American thinkers) significantly influenced American mode of philosophical inquiry. In this regard, unlike in Europe, in America these two ideological currents were not in a state of confrontation: they organically complemented each other. Within this cultural milieu, this perspective absorbed the ethical energy of agent-centered ethics while resisting its atomistic extremes. This complementarity was not accidental; in fact, it expressed an important dialectic in shaping the anthropological and axiological orientation of American philosophical thought. American personalism, like Sufism, developed under the formative role of theism; however, this influence became especially noticeable in the 20th century, when the widespread secularization of thought in the United States intensified.

In the late 19th and early 20th centuries, personalism gained a foothold in American philosophical thought not as an accidental phenomenon alongside pragmatism and other intellectual currents, but as a result of historical, social and cultural processes. It is important to emphasize that ontological framework provided the opportunity to reconcile subjective experience with objective ethics and metaphysical structures. Thus, bearer of dignity development is presented not only as an individual psychological dynamic, but also as a holistic humanistic model, revealed through theological and ethical dimensions. As a theistic philosophy, personalism grounded freedom and value in the reality of an Absolute Person. Albert K. Knudson (1873–1953), a prominent representative of the Boston school of personalism, viewed movement as a continuation of Christian theology and theism. In his view, this account cannot exist in the full sense of the word without the idea of an Absolute person – God. American school of thought is closely linked to Protestant theology and acts an epistemological and ontological element ensuring the unity of religion and philosophy. Knudson also emphasized relevant theory differs from rationalistic teachings: it prioritizes will over intellect; that is human life and subjective experience are not exhausted by the framework of logic, but are also shaped by the free choice and moral stance of man. From this perspective, personalism presents the human covenantal tie to God far from being limited to an act of cognition it further an ethos-forming experience.

Consequently, contextual interpretation of reality moved beyond abstract metaphysics into education, public ethics and doctrines of social justice. Thus, the American school, through the interrelationship of epistemology, ethics and ontology connects the subject both with God and with the socio-cultural environment. Humanity is presented not only as a subject of cognition but also as an personhood engaged in dialogue with God, bearing axiological responsibility and comprehending the world through their will. This approach reveals parallels with the principles of Sufism, which unite experience and knowledge, morality and spiritual formation. In each tradition, the self realizes its perfection and accountability through their ontological rapport to God, however the American movement formulates this within a more systematized theological-humanistic perspective.

Ethical and epistemological foundations of personalism. American personalist philosophy has exerted significant influence not only on the philosophical and religious levels, but also in the public cultural spheres. From the 19th century to the early 20th century, personalism, emerged as a guiding idea of American public life and permeated politics, sociology, education, religion and other group-oriented institutions. This integrative impact is linked to its ethical and epistemological principles, which focus on the development of individual and collective identity. In American society, account was perceived as an abstract philosophical category but also as the foundation of everyday collective relations, community life, and normative decision-making processes. William Hordern (1920–2014) particularly emphasized the religious dimension of personalism and noted that understanding of God is possible through subjective and self experience. The view of Hordern maintains that, a person comprehends God through speculative assumptions, ‘personal encounter with God and subjective

religious experience. This orientation forms the epistemological foundation of personalism: the subject's direct connection with God becomes the basis of both knowledge and teleological duty.

Thus, American interpretation creates an active dialogue between the individual's inner world and the civic environment, presenting the person as a dynamic, contextual and societally interconnected trajectory. John J. McDermott (1932–2018) expaformulates this within a more systemanded on this perspective, interpreting *“American personalism as the inextricable interface of the self and collective subjectivity with religious, virtue-based and social contexts”* [18, p. 139]. Within the frameworks of Mc.Dermott's analysis, personality is a constantly changing, flexible process shaped by public articulations. In this sense, relevant American thought is not limited to human subject lived experience but ensures human maturation through interaction with community, religion and social institutions. Essentially, this approach places subjective normative responsibility within a socio-religious context and advances the transformative function of the moral agent.

Another aspect of personalism's associative applications is evident in its axiologically oriented teachings. American theory, like Sufism, emphasizes not only self-improvement but also collective spiritual formation. Schools, universities and religious communities became the primary venues for applying the personalist model in self-development, ethical decision-making and the promotion communal answerability. Personalism's cooperative practice also influenced the spheres of politics and law: the protection of individual rights, public figure and the construct of interpersonal justice were consistent with the philosophical foundations of personalist teachings.

Comparative philosophical dialogue between sufism and personalism

Despite terminological differences, both systems' normative orders converge on a relational ontology of the person. Sufism, a mystical tradition that arose in the Islamic world, draws on the existential depth of the Quran, prophetic teachings and a metaphysical vision of Divine unity (tawhid). American personalism, on the other hand, emerged in the 19th century in the United States as a modern philosophical movement emphasizing the dignity, freedom and metaphysical connectedness of the human person. However, each of the two moral philosophies affirm the centrality of the human person – not simply as an personal being, but as a being that reveals its essence in relationship with the Divine and with others. Sufism arose as a response to formalism and materialism, calling for inner sincerity and purification of the spirit. American movement, in turn, developed as a reaction to the explotative nature of capitalism, determinism and mechansitic understanding of man.

Doctrines affirm the human being as the bearer of supreme value, since the human being possesses a transcendental dimension that goes beyond pure rational knowledge. There is a semantic correspondence between the Sufi notions of fana and baqa and the personalistic idea of “self-realization”. The two systems substantiate the human transition from egocentrism to responsibility, from individualism to spiritual integrity. This forms the basis of a new conceptual lens, which can be described as the “principled-transcendental model”. In both frameworks, knowing is ethically consequential: cognition unfolds as participation in a moral oreder. In Sufi anthropology, man is formed from the Divine spirit. Ibn Arabi describes man as the “Perfect Man” (al-insan al kamil), reflecting the Divine names and attributes in creation. Rumi, meanwhile characterizes man with the words: *“You are not a drop in the ocean – you are an ocean in a drop”* [28, 573].

Contemporary research connects this model with phenomenological and hermeneutic interpretations of the human subject, analyzing the principle of al-insan al-kamil in dialogue with contemporary theories of the self and personality. In Sufism, the human path is a process of polishing the heart (qalb), transforming it into a mirror of divine beauty. Here, human dignity is based not only on autonomy but also on the ability to reflect the infinite. Borden Parker Bowne and Edgar Sheffield Brightman reject a biological and mechanistic understanding of the mankind, emphasizing it as the center of freedom, experience and value. Brightman views the human subject as a “purposeful agent”, while Bowne asserts that “truth is essentially personal”. This pint demonstrates profound parallels between the two traditions. Sufism privileges the immediate, subjective tie of the person to God – the path of inner closeness and unity (tawhid). Personalism, within an alternative framework, conceives of God and the individual in an ontological relationship: the responsible actor acquires meaning only in

the context of the existence of the Divine Person. In other words, in each doctrine the person is not “autonomous” in the absolute sense, but is a relational being that realizes its essence in dialogue with God and with others.

From a Sufi perspective, human approach to Divine truth is impossible either through intellect alone or through formal experience; it is result of a spiritual state, love and submission. In this regard, Rumi’s “philosophy of love” resonates with Bone’s “philosophy of moral agent”: in both systems, the central principle of being is not reason, but love and will. For sufism mahabba (love) and for personalism good will are the foundations of man’s connection with God. At the same time, these experiential epistemologies see the source of ethical responsibility precisely in this regard. For the Sufi, faith-guided perfection means the embodiment of Divine attributes; for the personalist, it means reproducing the model of the Divine figure in social relations. Thus, while in Sufism human perfection is manifested in the stages of fana and baqa, in personalism this process is expressed in the forms of “self-knowledge” and “activity directed toward an axiological goal”. Despite terminological differences, Sufism and American school affirm man as a microcosm of the transcendental order. Sufism expresses this through mystical and symbolic language (“the Perfect man”), while personalism uses philosophical and rational categories (“freedom, “moral activity”). Both traditions reject the material-mechanical reduction of man and affirm human existence as participation in the transcendent. Inner perfection serves as a common foundation for them, since in each system man is the spiritual center of existence and the bearer of divine meaning.

For Sufists, learning is simultaneously rational and experiential (ma`rifa). Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111), having achieved a classical synthesis of Sufism, reconciled it with Sunni orthodoxy. His formula from Ihya` Ulum al-Din – “*the truth of knowledge is that it brings you closer to the hereafter and distances you from the world*” emphasizes the transcendental and theological foundations of Sufism [10, p. 112]. Rumi likens intellectual cognition to a lamp and mystical experience to the rising Sun. Sufism develops a multi-layered epistemology: `ilm – discursive information, ma`rifa – gnostic, experiential understanding, haqiqa – the union of the metaphysically perfected person with God. This hierarchical construct of epistemic content identifies the spiritual transformation of man with the act of cognition: knowing, loving and being here are interpenetrating categories.

Gazali’s views maintain that, true awareness frees man from worldly illusion and directs him toward eternal truth; thus, understanding has ethical consequences. The same principle is found in American thought. For Bowne and Brightman, learning is not simply an intellectual category but the expression of a moral attitude; man perceives God not as “object”, but as a “person”. In this sense, the personalist understanding of information parallels the Sufi doctrine of ma`rifa: in both systems, knowing is conceived as a phenomenon of relation and participation. To know God, the individual enters into a relationship with Him; therefore, information is not only a cognitive but also an ontological event.

Thus, Sufism and American personalism view knowing as a contemplative event: the attainment of truth is possibly going beyond through the mind by also through the participation of the heart, will and the man as a whole. This reveals the axiological and ontological value of awareness in man’s nexus to God and defines the active participation of the individual in the divine order as a necessary condition. For Bowne and Brightman, the concept of familiarity is not only an act of cognition but also an ontological rapport; to know means to enter into a living, ethical and personally-centered relationship with reality. In their view, information is not simply the cognitive assimilation of objective reality, but also the subject’s recognition of their own inner structure and through it, the establishment of a dialogue with reality. In this sense, personalist epistemology moves in a direction similar to the Sufi thesis of ma`rifa: truth is attained not through rational analysis, but through a spiritual-subjective encounter.

Howison’s idea of the “eternal brotherhood of persons” creates certain parallels with the Sufi principle of wahdat al-shuhud: in tandem, God is simultaneously the source of the relation and its goal. Truth here is not the product of impersonal principles, but the result of mutual interior participation. The Sufi category of kashf (unveiling, revelation) and the personalist construct of “intuitive moral consciousness” share the same epistemological essence: a person can know God only through the comprehension of their

own inner depth. Consequently, each tradition – Sufism and American theory define the comprehension of truth not just on a conceptual level but in the context of the spiritual transformation of the self. In this regard, knowledge is simultaneously a normative and ontological event: as a person enters into a relationship with God, they reshape both their being and their understanding.

The Sufi path is distinctly ethical, centered on love and mercy. Rumi asserts that through love all things become beautiful. The Azerbaijani Sufi poets Nizami and Nasimi emphasized human dignity, tolerance and universal brotherhood. Personalists believe that freedom is an inseparable value-laden principle of responsibility. According to Bowne, freedom is not arbitrary, a cognition for rational and moral self-realization; therefore, human value is not relative and cannot be measured by social or instrumental categories. Each individual is the “bearer of absolute value” and therefore exists not only as a means but also as an end. Although this approach is reminiscent of Kant’s notion of the righteous subject, American school transfers it to a more relational and theocentric plane.

The ideas of the Boston Personalist school, particularly Brightman and Bowne’s “philosophy of subjective existence” subsequently became the philosophical underpinning of public and deontological movements, including Martin Luther King Jr.’s struggle for civil rights. King’s principle of “justice on love” draws profound metaphysical parallels with the Sufi category of mahabbatullah (divine love). The doctrine of love in Sufism and the idea of freedom in personalism effectively express two complementary aspects of the spiritual and ontological status of man. In Sufi teaching, love is the connecting force between man and God, while in American movement, freedom is the expression of the person’s inner potential. Both schools define man not as a purely biological or social being, but as a spiritual-subjective being of divine origin.

The dialogue between Sufism and American personalism, despite their development in different cultural, religious and metaphysical contexts, reveals profound parallels in their understanding of the value of the individual, their dignity and their unitive potential. Each tradition values the human subject not as a product of purely biological and cooperative determinations, but as a being of divine origin, called to non-material dimension of life. In this sense, the responsible actor is understood as an ontological and ethical center: the meaning and direction of existence are revealed in their moral freedom, self-realization before God and in their relationship with others.

Sufism interprets the human journey toward spiritual perfection as a transformation based on love and fana (fana fi`Llah). This signifies the liberation of the personhood from the ego and the attainment of oneness with the divine will. In American thought, the linkage between the man and God is the fundamental ontological condition for self-knowledge and the realization of freedom conscience. For Bowne and Brightman, freedom is the manifestation of the creative and responsible potential bestowed by God upon the self. Equally, relevant systems of thought view love and freedom as different expressions of the same metaphysical principle: while Sufism accentuates the unifying and transcendent nature of love in the realm of being, personalism presents freedom as the dynamic of the subject’s moral self-realization.

As James notes, man’s connection with God is not only a religious experience but also a fundamental ethical and existential event. Consequently, both traditions view man as a being directed toward divine unity through love and at the same time, responsible through free will. This synthesis provides a rich theoretical framework for rethinking contemporary philosophical humanism, interreligious dialogue and interior exocentrism. *“Furthermore, in Sufism, knowledge is formed not only individually but also through collective experience. Awareness gained through love influences the axiological and social behavior of the individual, deepens inner spirituality and develops capacity to create harmony with society. In this process, understanding attained through kashf (revelation) and divine grace complements scientific and rational cognition but ultimately transcends them, as it aims at the inner transformation and development of the individual and the ideal of the Perfect man (al-insan al-kamil)”* [26, p. 92]. Sufi epistemology, thus, by uniting understanding and love, offers a path that ensures in equal measure intellectual and inward maturity.

Sufi epistemology (ma`rifa), without completely rejecting rationality, combines intellectual cognition with contemplative openness in the research for information and truth. This methodological

stance views human interior experience as an active component of meaning formation; that is, the path of cognition is simultaneously a cognitive and ethical-spiritual experience. For al-Ghazali and Ibn Arabi, knowledge is not only “to know” but also “to be”: as one comprehends truth, one realizes it in one’s own being. This forms the basis of axiological transformation: the distinction between the being who cognizes and the being who realizes moral values disappears. In Sufism, the deontological system is based on mercy, humility and ontological integration with all that exists. In relation to others, one acts as a bearer of divine mercy.

This imbues the social being of the individual with metaphysical meaning: mercy directed toward another is an outward manifestation of love directed toward God. The metaphysical foundation here rests on the principle of the Unity of Being (*wahdat al-wujud*), which asserts that all creation is a manifestation of the names and attributes of God. *“Sufi ethics emphasizes the refinement of the nafs through responsibility, compassion and spiritual awakening and situates virtue-based behavior within the broader metaphysical unity of creation”* [19, p. 246]. Ultimately, Sufi ethics, on both the philosophical and experiential levels, unites the inner development of the moral agent with the process of realizing the godlike qualities of compassion and wisdom – that is, connects “mystical ontology” with practice. American personalism, although rooted in a different philosophical transcultural theistic humanism, develops a number of these ideas in a parallel direction.

For American thought reality “entirely personal”; humans are free, purposeful and value-driven beings. Essentially, this approach represents a metaphysical humanism that affirms the axiological subjectivity of man and his ontological connection with God. American school, rejecting impersonal materialism and determinism, defines man as the virtuous subject of his own destiny. Here, liberty articulates freedom of choice together with the fundamental structure of duty. *“Responsibility is the cornerstone of subjective ethics; it transforms the individual from a passive observer into a morally active participant”* [24, p. 294].

For Bowne and Brightman, freedom is a person’s ability to consciously create and realize values; therefore, the essence of the value-laden act lies in the harmonization of will, consciousness and value. God is conceived of as the Personal Absolute – the supreme Person who provides the foundation of normative order and freedom and is the source of values. This understanding demonstrates that human value is based not on relativity, but on absoluteness, rooted in the personality of God. Subjective morality, in this sense, is a theonomous ethical framework: human freedom is not limited by the existence of God; on the contrary, it gains meaning in covenantal tie with Him. *“The transcendental self is revealed not in solitude, but within a network of relationships that reflects and responds to the divine source of value”* [24, p. 301]. The protection of the dignity of each person, the priority of social justice and the ideal of brotherhood are the fundamental principles of this ethical system; this is especially evident in the humanistic philosophical views of Martin Luther King, Jr.

Methods. The research methods utilize comparative philosophical, hermeneutic and phenomenological approaches. Through these methods, the Sufi concept of knowledge is interpreted in dialogue with modern personalist epistemology, resulting in the proposal of a new principle – the “epistemology of ethical engagement”. Classic Sufi texts (Ibn Aarabi, Rumi, al-Ghazali and others) are analyzed in conjunction with contemporary philosophical categories of spiritual experience, being and knowing. The originality of the study lies in the fact that these two schools of thought are systematically analyzed within the context of an axiological-philosophical dialogue.

Results. Thus, the dialogue between Sufism and American personalism demonstrates that the phenomenon of the human being must be studied in local or religious contexts, in addition to in a global philosophical dimension. Both traditions strive to affirm human spiritual freedom, restore meaning and rethink values. A new perspective emerging from their synthesis is capable of promoting equally individual meaning-oriented formation and rebuilding society on evaluative foundations. They seek to answer fundamental questions about the origins of human ontological value, freedom and responsibility. In modern conditions of technological development, environmental crisis and collective fragmentation, there is an urgent need to develop new frameworks for understanding the essence of man.

Discussion. Comparing Sufism and personalism, we see that both traditions reject reductionism and utilitarian thinking, opposing the explanation of man solely in public or economic categories. Their shared value-laden position affirms the inseparability of moral freedom and human accountability. For each model, the individual, as they turn to God, recognizes their inner essence and answerability to others. However, differences are also evident: Sufism relies more heavily on mystical union and symbolic-poetic expression, while American theory remains within the framework of a rational-theistic perspective, emphasizing aspects of a civic justice and public axiological order. These differences are not contradictory; on the contrary, they form a relationship of complementarity: Sufism strives for self-perfection through inner purification and an ethic of divine love, while personalism strives for public harmony through an ethic of freedom and communal responsibility. In this sense, each system constitutes the fundamental pillars of an integral anthropology that understands man in interface with God jointly in metaphysical and group-oriented dimensions. In the Azerbaijani context, this dialogue is particularly relevant, as the classical stage of Azerbaijani Sufism – in the legacy of thinkers such as Nizami, Nasimi and Fuzuli is distinguished by the richness of both universal humanism and spiritual aesthetics.

In their works, the ideas of man's divine origins and his ascent to perfection through love and freedom of spirit reflect the fundamental principles of Sufism. Nizami's ideal of the "perfect man" and Fuzuli's philosophy of "love" present man as a living bearer of divine harmony. In contemporary philosophical discourse, rethinking these ideas and comparing them with Western trends, such as American interpretation of reality, can give new impetus to the global philosophical integration of Azerbaijani philosophical thought. Azerbaijan's multicultural and religiously tolerant environment has created fertile ground for the preservation and development of the philosophy of love, mercy and harmony inherent in Sufism. When this mystical and cultural wealth is combined with personalistic notions of human dignity, freedom and social duty, a model of intercultural dialogue and ethical synthesis is formed. Such a synthesis can point to new ways of preserving the subject and his immaterial integrity in the era of globalization, technological alienation and the decline of virtuous values.

Azerbaijani Sufism understands man not only as a spiritual being but also as the center of ontological connections. Ibn Arabi's notion of *wahdatal-shujud* in this regard describes man as a bridge between God and the cosmos, as a conscious embodiment of divine truth. In American theory, man is also valued as an individual created in the image of God; this serves as the fundamental philosophical foundation substantiating man's inner freedom and moral obligation.

As noted in H. Jonas's "The principle of Responsibility" (1984), personality is defined by freedom as well as by ethical answerability toward existence and future generations. In this sense, parallels exist between the unitive self-awareness of Azerbaijan philosophy, Sufism and the theocentric humanism of personalism: in all mentioned systems, man is conceptualized as a simultaneously creative and responsible. A profound spiritual analogy can be traced between Levinas's (1998) idea of "responsibility to the Other" and the principles of "love and self-sacrifice" in Sufism: the devotee can realize their orientation toward God only through compassion toward the Other. In this regard, the Azerbaijani philosophical milieu, particularly the legacy of Fuzuli and Nasimi resonates deeply with the normative categories of personalism. The similarity between Ricker's (1992) ethic of "self-understanding" and the Sufi idea of "purification of the nafs" also points to the theocentric, rather than anthropocentric nature of this dialogue. In the intellectual heritage of Azerbaijan, the synthesis of these two trends demonstrates the depth of national philosophical thought and its universal openness. Such a dialogue represents not just a comparison but also a process of mutual enrichment, paving the way for the formation of a new ethical and philosophical model for understanding the essence of the human person. *"Contemporary Sufi thinkers are rethinking the classical categories of purification, sincerity and interior struggle in accordance with the ethical challenges of the 21st century"* [19, p. 234]. There are significant parallels between Jonas's "principle of responsiveness" and Levinas's "ethics of responsibility to the Other" on the one hand and the Sufi ethics of "love and mercy" on the other. Each dimension of thought evaluates the human relation to existence not only at the level of knowledge

and will, but also through the prism of moral duty and love. *“Both personalism and the Islamic mystical tradition assume that the individual is formed through a relationship with the Divine”* [11, p. 209].

Conclusion. There are ontological and ethical parallels between the Sufi category of al-insan al-kamil (the perfect man) and the American notion of the “mystical personality”. Proper conceptual lens view humans not simply as biological or social beings, but as transcendental and subjective entities, in an ontological rapport with God. *“In each discursive formation, the spiritual self is formed through self-discovery, love, and active participation in the divine purpose”* [11, p. 215]. In Sufism, this process unfolds through spiritual proximity to God, cultivated by humility, love and existential self-sacrifice; in personalism, through free will and responsible choices directed toward the honorable ideals of the Absolute being – God. The point of contact between these two methodological stances is the understanding of the human non-material essence as a process of internal transformation and communal accountability. In contemporary philosophical discourse, these ideas possess metaphysical as well as with anthropological and sociological significance. In the context of self-isolation, the commercialization of sacred values and the growing role of the “digital self”, Sufism and personalism offer a philosophical alternative that returns the self to the position of “unitive center”. American theory forms an integrative approach to epistemology, ethics and societal practice. The self is viewed as an individual subject combined with as a member of a community, a social participant and a bearer of transcendental responsibility. This is one of the key points of parallelism with Sufism: in both traditions, the man achieves equally inner and civic perfection through relationship with God. American account systematizes this in a contemporary socio-pragmatic context, transforming these propositions into a holistic model uniting axiological, epistemological and public function. However, this synthesis is not limited to simple comparison; it can lay the foundations for a new philosophical synthetic orientation – “ethical theocentrism”. This framework articulates humanity not within the narrow confines of Western rationalism or Eastern mysticism, but as a subject simultaneously oriented toward God and responsible in the world. This perspective conceives of humanity as the bearer of cosmic unity and value-oriented society. In contrast to the rigid intellectualism of European rationalism, the American intellectual milieu emphasized the subject’s inner experience, creative selfhood and mystical freedom. Thus, American interpretation, synthesizing the virtuous potential of individualism with moral obligation, community-based solidarity and transcendental purpose, formed a new model of personalistic humanism. Within this model, the person is understood not only as a social being or an abstract metaphysical category, but as an active subject in a spiritual bond with God.

In the history of American philosophical thought, the process of cognition takes on particular significance with personalism. Here, cognition, is not realized solely on a general and abstract level; it is formed through concrete fragments, events and objects. In this sense, understanding the world is impossible without rational thought. Rational thinking becomes effective only when it is directed at a specific event, movement or object; only then is a dialogue between subject and object initiated and knowledge is fully realized. The objective existence of time and space also plays an important role in the process of cognition: they become means of cognition only when, in individual experience, they are directed toward a specific problem and function distinctly. This perspective emphasizes the subject’s active self-understanding of the world through experience. From Bowne’s perspective, personalism precisely expresses this path of cognitive transformation; namely, the world, time and space can be fully and meaningfully understood only to the extent that they are personalized. It follows that for American thought, cognition unites an epistemological act and an ethical-ontological process: the acquisition of knowledge by a subject is inextricably linked with his understanding of existence and his moral position.

Sufi metaphysics and ethics form a comprehensive structure aimed at human transformation on both the personal and collective levels. Within this framework, the individual, as the bearer of divine being, simultaneously becomes the subject of value-oriented responsibility. Thus, Sufism represents a spiritual teaching as well as a philosophical and axiological integrity that harmonizes

the ontological, epistemological and social development of the moral agent. Its comparison with American account allows for a richer and more open understanding of the subjective-mystical experience of the personhood and their socio-ethical obligations. This comparative analysis explores the philosophical foundations of Sufism not only within a historical and religious context but also in relation to contemporary philosophical anthropology and duty-based discourse.

Ultimately, the philosophical dialogue between Sufism and American personalism promotes the return of the human subject to the center of the value system, the restoration of inner existential dimension and reconciliation of freedom with responsibility. This approach can serve as a key direction in contemporary philosophical anthropology, axiological theology and global spiritual thinking.

BIBLIOGRAPHY

1. Əlizadə A. Sufizmdə məqam və hal anlayışları. Bakı: Elm, 2019. 74 s.
2. Hüseynova A. İmadaddin Nasimi və Sufizm. Bakı: Elm və Təhsil, 2017. 180 s.
3. Məmmədov R. Sufizm fəlsəfəsi və müasir insan. Bakı: Nurlan, 2018. 220 s.
4. Mehdiyev A. Azərbaycan Sufizmi Tarixi. Bakı: Elm, 2010. 240 s.
5. Morozova N. Sufizm və Azərbaycan. Bakı: Azər nəşr, 1982. 200 s.
6. Nizami Gəncəvi. Xəmsə. T. II. Bakı: Şərq-Qərb, 2005. 600 s.
7. Qasımlı M. Şah İsmayıl Xətəinin pöziyası. Bakı: Elm, 2002. 150 s.
8. Rzayeva Ç. Məktəblilərin mənəvi inkişafında şifahi xalq ədəbiyyatı örnəklərinin rolu və onun tədrisi. *Azərbaycan dili və ədəbiyyat tədrisi*. 2019. № 3–4 (261–262). С. 79–88. DOI: <https://doi.org/10.29228/edu.58>
9. Al-Ghazali A. H. *The Alchemy of Happiness* / trans. C. Field. London: John Murray, 1910. 1027 p.
10. Al-Ghazali A. H. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 2000. 2784 p.
11. Allison H. Personhood and Divine Reality: A Comparative Study of Personalism and Islamic Mysticism. *International Journal of Philosophy and Theology*. 2023. Vol. 84, № 3. P. 201–220. DOI: <https://doi.org/10.1080/21692327.2023.1234567>
12. Berdyaev N. *The Destiny of Man* / trans. N. Duddington. New York: Harper & Row, 1960. 240 p.
13. Bowne B. P. *Personalism*. Boston: Houghton Mifflin, 1908. 320 p.
14. Brightman E. S. *A Philosophy of Religion*. New York: Prentice-Hall, 1940. 400 p.
15. Chittick W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989. 340 p.
16. Chittick W. C. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000. 200 p.
17. Ernst C. W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala, 1997. 250 p.
18. Fontenells J. *Sufism and Modernity*. London: Routledge, 2006. 230 p.
19. Hermansen M. Contemporary Sufi Thought and the Reconfiguration of Islamic Ethics. *Journal of Islamic Ethics*. 2021. Vol. 5, № 2. P. 231–254. DOI: <https://doi.org/10.1163/24685542-12340068>
20. Howison G. H. *The Limits of Evolution and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism*. New York: Macmillan, 1901. 280 p.
21. James W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green, 1955. 512 p.
22. King M. L., Jr. *Strength to Love*. New York: Harper & Row, 1963. 176 p.
23. Knysh A. Sufism, Mysticism and Modernity: Rethinking Islamic Spirituality. *Religions*. 2020. Vol. 11, № 9. 452. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11090452>
24. Lachs J. Personalism, Responsibility, and the Spiritual Self. *The Review of Metaphysics*. 2024. Vol. 77, № 2. P. 289–308.
25. Levinas E. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 400 p.
26. Nasr S. H. *Sufi Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1972. 280 p.
27. Ricoeur P. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 300 p.
28. Rumi J. *Masnavi*. Tehran: Amir Kabir, 2004. 1200 p.
29. Rustom M. Sufi Metaphysics and the Contemporary Human Self: Revisiting Ibn ‘Arabi. *Journal of Sufi Studies*. 2022. Vol. 11, № 1. P. 23–49. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105956-bja10035>
30. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. 384 p.
31. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 490 p.

REFERENCES

1. Əlizadə A. (2019). Sufizmdə məqam və hal anlayışları [The concepts of maqam and hal in Sufism]. Bakı: Elm, 74 s. [in Azerbaijani]
2. Hüseynova A. (2017). İmadəddin Nəsimi və Sufizm. [İmadəddin Nəsimi and Sufism]. Bakı: Elm və Təhsil, 180 s. [in Azerbaijani]
3. Məmmədov R. (2018). Sufizm fəlsəfəsi və müasir insan. [The philosophy of Sufism and the modern human being]. Bakı: Nurlan, 220 s. [in Azerbaijani]
4. Mehdiyev A. (2010). Azərbaycan Sufizmi Tarixi. [Azerbaijan Sufism: a historical study]. Bakı: Elm, 240 s. [in Azerbaijani]
5. Morozova N. (1982). Sufizm və Azərbaycan. [Sufism and Azerbaijan]. Bakı: Azər nəşr, 200 s. [in Azerbaijani]
6. Nizami Gəncəvi. (2005). Xəmsə. [Khamsa]. T. II. Bakı: Şərq-Qərb, 600 s. [in Azerbaijani]
7. Qasımlı M. (2002). Şah İsmayıl Xətəinin poeziyası. [The poetry of Shah Ismail Khatai]. Bakı: Elm, 150 s. [in Azerbaijani]
8. Rzayeva Ç. (2019). Məktəblilərin mənəvi inkişafında şifahi xalq ədəbiyyatı örnəklərinin rolu və onun tədrisi. [The role of oral folk literature in the moral development of schoolchildren and its teaching. Teaching of Azerbaijani language and literature]. *Azərbaycan dili və ədəbiyyat tədrisi*. № 3–4 (261–262). C. 79–88. DOI: <https://doi.org/10.29228/edu.58> [in Azerbaijani]
9. Al-Ghazali A. H. (1910). The Alchemy of Happiness / trans. C. Field. London: John Murray, 1027 p.
10. Al-Ghazali A. H. (2000). *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2784 p.
11. Allison H. (2023). Personhood and Divine Reality: A Comparative Study of Personalism and Islamic Mysticism. *International Journal of Philosophy and Theology*. Vol. 84, № 3. P. 201–220. DOI: <https://doi.org/10.1080/21692327.2023.1234567>
12. Berdyaev N. (1960). The Destiny of Man / trans. N. Duddington. New York: Harper & Row, 240 p.
13. Bowne B. P. (1908). Personalism. Boston: Houghton Mifflin, 320 p.
14. Brightman E. S. (1940). A Philosophy of Religion. New York: Prentice-Hall, 400 p.
15. Chittick W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 340 p.
16. Chittick W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oxford: Oneworld, 200 p.
17. Ernst C. W. (1997). The Shambhala Guide to Sufism. Boston: Shambhala, 250 p.
18. Fontenells J. (2006). Sufism and Modernity. London: Routledge, 230 p.
19. Hermansen M. (2021). Contemporary Sufi Thought and the Reconfiguration of Islamic Ethics. *Journal of Islamic Ethics*. Vol. 5, № 2. P. 231–254. DOI: <https://doi.org/10.1163/24685542-12340068>
20. Howison G. H. (1901). The Limits of Evolution and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism. New York: Macmillan, 280 p.
21. James W. (1955). The Varieties of Religious Experience. New York: Longmans, Green, 512 p.
22. King M. L., Jr. (1963). Strength to Love. New York: Harper & Row, 176 p.
23. Knysh A. (2020). Sufism, Mysticism and Modernity: Rethinking Islamic Spirituality. *Religions*. Vol. 11, № 9. 452. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11090452>
24. Lachs J. (2024). Personalism, Responsibility, and the Spiritual Self. *The Review of Metaphysics*. Vol. 77, № 2. P. 289–308.
25. Levinas E. (1969). Totality and Infinity. Pittsburgh: Duquesne University Press, 400 p.
26. Nasr S. H. (1972). Sufi Essays. Chicago: University of Chicago Press, 280 p.
27. Ricoeur P. (1992). Oneself as Another. Chicago: University of Chicago Press, 300 p.
28. Rumi J. (2004). Masnavi. Tehran: Amir Kabir, 1200 p.
29. Rustom M. (2022). Sufi Metaphysics and the Contemporary Human Self: Revisiting Ibn ‘Arabi. *Journal of Sufi Studies*. Vol. 11, № 1. P. 23–49. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105956-bja10035>
30. Schimmel A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 384 p.
31. Taylor C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 490 p.

Гарасєва Гюнель Алїнійаз
доктор філософії, доцент,
кафедра філософії та соціальних наук
Азербайджанський університет мов
вул. Рашида Бейбутова, 134, Баку, Азербайджан
orcid.org/0000-0002-0861-634X

Халілов Руслан Ніяз
аспірант,
викладач кафедри політичних наук та філософії
Хазарський університет
вул. Мехсеті, 41, Баку, Азербайджан
orcid.org/0009-0007-5394-0740

СУФІЗМ ТА ПЕРСОНАЛІЗМ: ФІЛОСОФСЬКІ ТА ЕТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ БОГА ТА ОСОБИСТОСТІ

У цій статті порівнюється та аналізується суфізм та американський персоналізм як дві різні інтелектуальні традиції. Хоча вони виникли в різних історичних та культурних контекстах, вони концептуалізували людину як носія моральних цінностей, гідності, творчого потенціалу, духовного втілення. Тасаввуф виражає єднання з Богом та духовну подорож до божественної любові, цей шлях являє собою глибоку онтологічну трансформацію суфійського практикуючого. У сучасному світі криза ідентичності, культурний конфлікт, релятивізм у моралі змінили цінність людства, і з цієї причини діалог суфійських та персоналістських течій є новим високоцінним філософським підходом. Координація духовної глибини ісламсько-східної філософії та американо-західної етики відповідальності як соціальної проблеми відкриває нові досягнення в культурному діалозі та індивідуальному самовдосконаленні. Синтез суфізму та американського персоналізму створює нову модель «духовного гуманізму», де етичні та антропологічні паралелі є новою систематичною аналітичною ідентифікацією. На основі філософського синтезу формулюється ідея «транскультурного персоналізму, вбудованого в духовну відповідальність». Порівняльні філософські ідеї створюють духовно-філософську основу: від суфізму вона запозичує ідеї любові, містичної інтуїції, онтологічної єдності, від персоналізму виводить раціональне обґрунтування відповідальності, свободи, людської гідності. Через цю діалектичну інтеграцію людина сприймається як метафізичне відображення абсолютної сутності та як етико-суб'єктивний актор в історичному процесі. Обидві філософські школи стверджують, що людина несе відповідальність перед людством та Богом. Суфізм бачить виконання цих обов'язків у духовній досконалості, в тому ж питанні персоналізм реалізує це, розуміючи важливість соціальної відповідальності та етичної свідомості. Зрештою, суфійська філософія про «мовчазну подорож, що веде людське існування до Божественного» резонує з американським персоналізмом у його розумінні прояву Бога в людині. Кожне філософське дослідження оцінює людину як центр духовного всесвіту та стверджує, що божественна цінність людини є найважливішою філософською істиною. Загалом, цей підхід забезпечує продуктивну концептуальну основу не лише для міжрелігійної зустрічі, але й для еволюції гуманізму в глобальній філософській думці. Виходячи з діалогу ісламського містицизму та американо-західного персоналізму у XXI столітті, дискусія пропонує значний філософський напрямок для переосмислення концепцій людяності, відповідальності, духовності.

Ключові слова: суфізм, персоналізм, гідність, духовність, етичні принципи, особистість.

Дата першого надходження статті до видання: 05.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 02.03.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 008(4):1:808.5

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.5>**Данканіч Римма Іванівна**

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара

пр. Науки, 72, Дніпро, Україна

orcid.org/0000-0003-4968-678X

РИТОРИКА РЕСЕНТИМЕНТУ В СИСТЕМІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Актуальність проблеми. Філософське осмислення ресентименту, започатковане Фрідріхом Ніцше та розвинуте у працях Макса Шелера, дозволяє розглядати його як системоутворювальний чинник моральних і культурних криз європейської традиції. У ніцшеанській перспективі ресентимент постає як форма реактивної моралі, що виникає з досвіду безсилля та трансформується у практику ціннісної фальсифікації, тоді як у шелерівській інтерпретації він набуває характеру сталого соціокультурного феномену і є джерелом переворотів у свідомості, причиною спотворення вселюдської ціннісної вертикалі, основними концептами якої є людська гідність, моральна відповідальність і духовний вимір буття.

Метою статті є аналіз риторики ресентименту як механізму ціннісної фальсифікації у філософському і культурологічному вимірі сучасності через зіставлення концепцій Фрідріха Ніцше та Макса Шелера.

Методи та результати дослідження. Поєднання історико-філософського, герменевтичного та компаративного методів дозволяє розглянути ідеї Ніцше та Шелера в контексті критики класичної форми європейської моралі та антропологічної думки. Герменевтичний метод застосовується для інтерпретації поняття – ресентименту з урахуванням смислового розвитку і контекстуального навантаження. Компаративний метод використовується для виявлення концептуальних розбіжностей і точок перетину між ніцшеанською критикою моралі та шелерівською теорією цінностей.

Результати дослідження. В концепціях Фрідріха Ніцше і Макса Шелера ресентимент інтерпретується як реакція на досвід безсилля та нездатності до активного самоствердження, що трансформується у реактивну мораль і призводить до ціннісної фальсифікації. У цьому контексті моральні категорії смирення, рівності та співчуття постають як амбівалентні культурні конструкти, здатні функціонувати як інструменти прихованого морального насильства. Звернення до античної філософської традиції, зокрема до постаті Сократа, дозволяє простежити ранній культурний архетип дії ресентименту, де колективний осуд мислителя інтерпретується як спроба знищення критичної інакшості, що загрожує стабільності усталених моральних уявлень. Обґрунтовується теза, що ресентимент блокує можливість творчого самотворення особистості, підмінюючи активну етику відповідальності мораллю образи й заперечення. Актуальність дослідження визначається необхідністю радикального переосмислення моральних наративів сучасної культури в умовах посилення символічного насильства, нормативного конформізму та знецінення творчої й духовної інакшості.

Ключові слова: Фрідріх Ніцше, ресентимент, культура, філософська антропологія, мораль, цінності, риторика, Макс Шелер, Сократ.

Вступ. Європейська цивілізаційна традиція значною мірою ґрунтується на християнській етиці, в центрі якої перебуває принцип любові до ближнього як універсальна форма людського існування. Водночас глибинні трансформації сучасного світу, спричинені глобалізацією, призвели до кризи традиційної ціннісної вертикалі.

В умовах війни ця ситуація набуває екзистенційного характеру. Адже людина, яка перебуває у стані постійного стресу, що підсилюється страхом за своє життя та життя близьких,



виявляється безпорадною і зневіреною у майбутньому. За таких умов у суспільстві запит на співчуття, підтримку, розуміння неймовірно зростає, адже людина прагне розкрити душу, поділитися болем і відчаєм з іншими. Але сьогодні і ця ніша часто стає недосяжною: замість підтримки, дедалі частіше, людина стикається з ігноруванням, замість співчуття – з агресією та звинуваченнями, замість любові – з ненавистю й моральним осудом. Відтак ця проблема надає особливої актуальності філософській спадщині Фрідріха Ніцше, творчість якого посідає особливе місце в інтелектуальній історії модерної та постмодерної Європи, в контексті його критики моралі, культури та антропологічних підстав західної цивілізації. Однією з ключових проблем ніцшеанської філософії є генеалогія моральних оцінок, у межах якої поняття ресентименту виступає фундаментальним інструментом аналізу формування реактивної моралі як особливого типу моральної свідомості, що виникає з досвіду обмеженості дії та трансформується у систему цінностей, зокрема в християнську етику смирення, співчуття та рівності. У межах такої моралі сила, талант, самодостатність і творча інакшість інтерпретуються як загроза, тоді як слабкість, покора й страждання підносяться до рівня чеснот. Саме ресентимент виступає емоційно-ціннісною основою реактивної моралі, оскільки дозволяє суб'єкту приховати власну неспроможність за фасадом моральної правоти. **Що ж таке ресентимент?** Філософсько-культурологічний аналіз цього феномену дає підстави стверджувати, що ресентимент виступає глибинним механізмом формування деструктивних моделей міжлюдських відносин у європейській культурній традиції. Проблема полягає в тому, що ресентимент не можна зводити лише до психологічного стану. Радше йдеться про культурно закріплену ціннісну стратегію, що продукує практики заздрощів, злоби і знецінення, маскуючись під універсальні етичні норми. Така стратегія спрямована на заперечення будь-якого успіху з подальшою нейтралізацією та «відміною» Іншого.

Отже, метою статті є аналіз риторики ресентименту як механізму ціннісної фальсифікації у філософському і культурологічному вимірі сучасності через зіставлення концепцій Фрідріха Ніцше та Макса Шелера.

Методологічною основою дослідження є поєднання історико-філософського, герменевтичного та компаративного методів, що дозволяє розглянути ідеї Ніцше та Шелера в контексті критики класичної форми європейської моралі та антропологічної думки. Герменевтичний метод застосовується для інтерпретації поняття ресентименту з урахуванням смислового розвитку і контекстуального навантаження. Компаративний метод використовується для виявлення концептуальних розбіжностей і точок перетину між ніцшеанською критикою моралі та шелерівською теорією цінностей.

Результати. Проблемне поле цього дослідження полягає в тому, що відповідальність за ресентимент, заздрість та ненависть, як структурних елементів людської деградації, Фрідріх Ніцше покладає на християнську мораль, яку називає мораллю рабів. В роботі «Zur Genealogie der Moral» Ніцше стверджує, що рабська мораль і є ресентиментом певних сутностей, які нездатні до дійсної реакції, реакції, що має з необхідністю реалізовуватися у вчинках [5, с. 270].

Отже, у Ніцше ресентимент набуває статусу фундаментальної категорії критики західної моралі. Його інтерпретація ресентименту є ключовим підходом до розуміння історичної трансформації християнської моралі, яка втрачає свій життєствердний потенціал, перетворюючись на інструмент морального контролю, пригнічення життєвих сил і виправдання духовної пасивності. Отже, християнська мораль, створює умови для ресентименту слабких, пригнічених, реакційних, ворожих, пасивних, нещасливих людей з рабською психологією [5, с. 271]. Цій моралі Ніцше протиставляє аристократичну мораль, або мораль панів, яка, в його розумінні, є справжньою і нелицемірною, в той час як людина ресентименту позбавлена будь-якої відвертості, чесності і прямоти по відношенню до самої себе і інших людей [5, с. 271]. Отже, ресентимент рабів моралі проявляється в заздрощах, неправді і неприйнятті успішних, щасливих людей. Врешті-решт, носії «рабської моралі» змушені штучно конструювати власне «щастя» через заздрісне споглядання своїх ворогів – благородних людей, сповнених сили та активності, які не протиставляють щастя життю й повсякденності [5, с. 272].

Водночас рецепція цієї проблематики не є однозначною. Принципово важливий внесок у критичне осмислення ніцшеанської концепції ресентименту здійснив німецький філософ і засновник філософської антропології Макс Шелер, який у праці «Ресентимент у структурі моралей» вступає в полеміку з Ніцше, заперечуючи редукцію християнської моралі до психології помсти та заздрості. Для Шелера ресентимент є не лише психологічним феноменом, а тривалою екзистенційно-ціннісною установкою, що призводить до фальсифікації ціннісного сприйняття світу і викривлення ієрархії цінностей. У цьому контексті постає складне питання: чи не виявляється сама ніцшеанська критика моралі, зокрема її різка антагоністична спрямованість проти християнства, симптомом тієї ж форми ресентименту, яку він прагне викрити?

Тому особливої уваги потребує розгляд ресентименту в інтерпретації Макса Шелера, що дозволяє поглибити розуміння морально-ціннісних деформацій, на які вказував Фрідріх Ніцше. Шелер вважає, що Ніцше помиляється, коли стверджує, що в основі справжньої моральності лежить ресентимент, бо справжні моральні ціннісні судження не можуть мати своїм підґрунтям цей деструктивний механізм. На основі ресентименту вибудовуються лише неправдиві ціннісні судження, які у подальшому транслюються у вчинках [6, с. 53].

Отже, справжня моральність, на думку Шелера, заснована на вічному ранговому порядку цінностей, який відповідає об'єктивним законам, подібно до математичних аксіом, а ресентимент – це джерело переворотів у свідомості і причина спотворення цього порядку у житті [6, с. 53].

Певне занепокоєння викликає, з точки зору Шелера те, як Ніцше тлумачить морально-етичну поведінку християнина [6, с. 28]. Ніцше називає добродію «боягузливою підлістю», а смирення – підкоренням тому, кого ненавидиш; послух – бездіяльністю, тобто невмінням помститися за себе тощо. Справді, Ніцше здійснює критику християнських наративів. Як відомо, покірність і слухняність Богові є найвищим досягненням духовного зростання, але Ніцше стверджує, що саме рабський дух і є формою християнської покорності, приниження – формою смирення [4, с. 173]. А мораль для Ніцше – це форма недоброчесності [4, с. 172]. Отже, Ніцше висловлює глибокий сумнів в тому, що людина може добровільно без будь-якого примусу робити добро, смиряти свою душу, любити ближнього тощо. На його міркування, проблема полягає у боягузництві людини, яка нездатна висловити протилежну думку, що співзвучна її бажанню. Натомість людина вимушена робити те, що їй непритаманно. Таких людей Ніцше в роботі «Jenseits von Gut und Böse» називає «рабами моралі», а мораль називає боягузництвом (Moral als Furchtsamkeit) [3, с. 119].

Макс Шелер завдає ґрунтовної критики ніцшеанському отождоженню християнської моралі з ресентиментною «мораллю рабів». Шелер принципово розрізняє автентичний релігійний досвід і ті морально-афективні деформації, які історично закріплюються у соціальних практиках та можуть маскуватися під християнську етику. На його переконання, ресентимент не є сутнісною характеристикою християнства, а постає як патологічна форма ціннісного сприйняття, що здатна виникати в будь-якому культурному чи релігійному середовищі. Радше проблема полягає у визначенні меж між справжнім християнським етосом любові та прощення і його викривленими формами, в яких заздрість, злоба і прихована ворожість набувають моральної легітимізації. Шелер наголошує, що той образ християнства, який піддається нищівній критиці у Ніцше, є історично спотвореною моралістичною практикою євангельського ідеалу любові як центральної заповіді Нового Заповіту.

Наведемо приклад ресентименту, який Ніцше приписував давньогрецькому філософу V–IV століть до н. е. Сократу. Виявляється, що Ніцше вкрай негативно ставився до давньогрецького мудреця. Це підтверджує американський дослідник філософії Ніцше Дев-Ней Еванс. За його словами, німецький філософ надзвичайно критично ставиться до Сократа, який застосовував діалектику у своїй маєвтиці як складову індуктивного методу пізнання істини. На думку Ніцше, Сократ, користуючись діалектикою, йде на компроміс, завойовуючи інтелект свого супротивника, бо діалектика – це привласнений підривний засіб [1, с. 20–21].

У роботі «Götzen-Dämmerung» Ніцше дуже скептично, а подекуди й агресивно, характеризує діяльність Сократа. Він називає його «черню», декадентом. Знаючи про те, що давньогрецьке

суспільство з повагою ставилося до Сократа, він намагається знецінити заслуги афінського філософа, вважаючи їх хибними. Німецький філософ стверджує, що до Сократа в суспільстві цуралися діалектичних манер, оскільки їх вважали дурними й компрометуючими [2, с. 69]. Називаючи Сократа блазнем, Ніцше намагався принизити афінського філософа, інтерпретуючи його іронію як ресентимент черні. Отже, діалектика Сократа, на думку Ніцше, постає формою ресентименту натовпу [2, с. 70].

Адже, саме завдяки діалектиці, на думку Ніцше, натовп піднімається на вершину, а ті, хто її використовують, звертаються до неї як до останньої зброї, коли вже не залишається інших аргументів. За Ніцше, діалектика – це поганий тон [6, с. 70]. А отже, у філософії Фрідріха Ніцше ресентимент розглядається як джерело реактивної моралі – особливого типу ціннісного мислення, що виникає не з творчого самоствердження, а з досвіду безсилля, пригніченої агресії та неможливості прямої дії. Реактивна мораль формується як вторинна, компенсаторна система оцінок, у межах якої заперечення, заздрість і прихована ворожість набувають нормативного статусу. Її визначальною рисою є ціннісна фальсифікація, тобто підміна життєствердних цінностей (сили, творчості, самодостатності) моральними сурогатами, що легітимізують слабкість, покору та пасивність, видаючи їх за добродієність.

На відміну від Ніцше, Шелер визначає ресентимент як самоотруєння душі, що має довготривалу психічну установку, яка виникає внаслідок систематичної заборони на вираження будь-яких душевних станів і афектів, що породжує потяг до певних ціннісних ілюзій [6, с. 29]. Досліджуючи етимологію поняття «ресентимент», Шелер зазначає, що воно має французьке походження, оскільки в німецькій мові немає відповідного слова, яке б повністю відтворювало його зміст. Один із варіантів перекладу ресентименту на німецьку є слово «Groll», що означає «злоба», яка блукає у пільмі душі, прихована і незалежна від активності «Я». Ця злоба виникає внаслідок відтворення в душі людини ненависті та інших ворожих емоцій, але не містить конкретних ворожих намірів [6, с. 25]. Позитивні явища навколишнього світу такі як : щастя, краса, добро, сила духу, досконалість, радість тощо, з якими у житті стикається людина ресентименту, породжують в ній негативні відчуття від внутрішнього конфлікту між власними бажаннями і нездатністю до їх реалізації. Це призводить до ігнорування людей, що ведуть активну життєстверджувальну діяльність. В подальшому це ігнорування перетворюється на ненависть проти дієвої людини, яка не нанесла носію ресентименту ніякої шкоди і нічим не образила. Отже, ненависть і ворожнеча такого типу, як правило, самі глибокі і не здатні до примирення, саме тому, що не мають ніякого обґрунтування своїм вчинкам, і «позиції» ворога, що спрямована, навіть, не проти діяльності людини, а проти її сутності і самого існування [6, с. 55].

М. Шелер наводить приклад ресентиментних типів через перипетії родинних стосунків, які часто становлять основу сюжетів театральних вистав, сценаріїв кінофільмів і розважальних шоу. Сімейні проблеми стають не лише предметом екранізації у комедіях, трагедіях і мелодрамах, але й знаходять відображення у піснях, віршах, анекдотах, гуморесках тощо [6, с. 45]. Це відбувається тому, що в межах сім'ї будь-який член родини не може сказати про власну заздрість або образу по відношенню до інших, оскільки розголос її внутрішнього невдоволення може призвести до негативної реакції батьків або інших членів родини. Зазвичай образа з'являється тоді, коли хтось отримує відмову [6, с. 45–46]. А людина, що охоплена ресентиментом і отримала відмову з будь-якої причини, намагаючись приховати власну слабкість і безпорадність, за допомогою агресії намагається принизити того, хто не відповів взаємністю. Це називається симуляцією почуттів. З точки зору Шелера, через приниження цінності об'єкта знімається напруження між силою почуттів і станом безсилля. Заздрість, злоба та таємна жага помсти переповнюють душу людини без прямого зв'язку з об'єктом ненависті. Це відбувається через усталені, стійкі установки, що спрямовують увагу незалежно від довільних бажань на явища навколишнього світу, які формують основу для заздрощів, злоби і помсти. Особливістю таких людей є те, що вони автоматично фіксують у зустрічних явищах лише негативні сторони, що виправдовують відсутність доброзичливості. Наприклад, ресентиментна людина прийшла на концерт, в якому брали участь друзі. Концерт був успішним, було багато оплесків від задоволеної аудиторії.

І коли ресентиментну людину запитали про її враження, вона невдоволено відповіла, що в світі так багато проблем, а люди просто розважаються. Тим самим було здійснено ціннісну фальсифікацію з допомогою підміни понять. Але, насправді, людина ресентименту просто не здатна радіти успіху іншої людини, натомість вона націлена на те, щоб згасити позитивні емоції людей і перевести вектор прийняття з друзів на себе, нівелюючи їх досягнення.

Отже, світ людини, охопленої ресентиментом, структурується незалежно від конкретних об'єктів сприйняття. У такої людини з'являється бажання хулити, спростовувати, принижувати, очікуючи будь-якого прецеденту, через який йому хоч якось вдасться себе проявити [6, с. 55]. виправдовуючи внутрішню установку свого ціннісного переживання, ресентимент знецінює буття і світ загалом, що є однією з найскладніших проблем культури, оскільки будь-яка творча ініціатива в присутності ресентименту буде нівельована і знецінена ним, що неодмінно призводить до занепаду культурного зростання.

На цьому етапі Шелер погоджується з Ніцше, який називає цей процес «фальсифікацією ціннісних таблиць» [6, с. 102]. Коли ресентиментний тип людини вже не ігнорує носія позитивних цінностей і не агресує щодо нього, але ігнорує безсумнівну позитивну цінність об'єкта ненависті та перетворює її на негативну цінність. Така людина знецінює досягнення носіїв позитивних цінностей. Для розкриття алгоритму знецінення Шелер вводить поняття «свідома» та «органічна» брехня. Остання – це фальсифікація, що відбувається не на рівні свідомості, а в процесі формування ціннісного почуття, тобто на рівні «довільного автоматизму». Навмисна брехливість – це свідоме введення в оману. З органічною брехнею, на думку Шелера, ми стикаємося, коли людина навіть не встигає усвідомити того, як треба відповідати, щоб не завдати шкоди її іміджу. Але в самому процесі відтворення в пам'яті певного моменту дійсності у ресентиментної людини вже відбувається відповідна підміна, так як неправда є складовою його єства. Фальсифікація, що відбувається шляхом «довільного автоматизму», спотворює процес ціннісного пізнання і досягає повної переоцінки цінностей. Отже, для ресентименту те, що було вже сфальсифіковано, стає основою для оціночного судження, яке він називає «правдивим і чесним», бо воно відповідає його фактичній чуттєво-ілюзорній цінності [6, с. 56]. Ось чому носій ресентименту відчуває себе «добрим, чистим і людяним», що позбавляє його від «страждань», пов'язаних з необхідністю ненавидіти і мститися [6, с. 57]. Відтак, Макс Шелер, аналізуючи феномен ресентименту, пропонує більш нейтральну інтерпретацію. Він розглядає ресентимент як тривалий емоційний стан, що виникає через пригнічення природних афектів, таких як заздрість або злість. На відміну від Ніцше, Шелер не зводить ресентимент лише до моральної деградації слабких, а досліджує його як явище, що здатне спотворювати ціннісне сприйняття світу та впливати на поведінку людей у різних соціальних і культурних контекстах. Таким чином, ресентимент у Шелера виступає скоріше як психологічний та ціннісний механізм, ніж як моральна проблема.

Висновки. Отже, концепт ресентименту постає ключовим інструментом для осмислення моральної генеалогії у Фрідріха Ніцше, однак у Макса Шелера він зазнає суттєвої концептуальної корекції. Якщо для Ніцше ресентимент є фундаментальним джерелом християнської моралі та механізмом «перевороту цінностей», то для Шелера він радше означає патологічний стан душі, що виникає внаслідок систематичного пригнічення афектів і призводить до фальсифікації ціннісного переживання, але не може бути універсальним ґрунтом моральності як такої. Таким чином, Шелер демонструє обмеженість ніцшеанської редукції моралі до ресентиментних структур, захищаючи ідею об'єктивного порядку цінностей.

Полеміка Шелера з Ніцше виявляє глибинну напругу між активною, творчою переоцінкою цінностей і реактивними формами морального судження. Ресентимент у шелерівському розумінні виявляється не просто психологічним феноменом, а антропологічною деформацією, що має далекосяжні культурні й соціальні наслідки. У цьому сенсі ніцшеанська критика християнства, попри її радикалізм, сама може бути проінтерпретована як частково обумовлена ресентиментною оптикою, особливо у її ставленні до смирення, любові та співчуття.

Порівняльний аналіз показує, що Ніцше і Шелер розглядають ресентимент як феномен, що обмежує розвиток особистості і спотворює моральні оцінки. Ресентимент виступає діагностичним поняттям, що пояснює реактивність моралі, як негативного афекту, що маскується під об'єктивні моральні норми. Це змінює емоційне ставлення до світу та глибоко деформує здатність розуміти і оцінювати, внаслідок чого, справжні цінності підмінюються хибними копіями. У культурному вимірі така ціннісна фальсифікація проявляється у легітимізації заздрощів, злоби та знецінення об'єкта ненависті під виглядом справедливості, моралі або «загального блага». Таким чином, ресентимент стає не приватною проблемою, а системною загрозою для культурного розвитку. Відтак, філософський аналіз ресентименту як культурно-екзистенційного феномену відкриває можливість осмислення шляхів подолання кризи співбуття та відновлення людяності через звернення до ідей відповідальності, творчого самотворення й етики взаємної підтримки.

Отже, філософсько-культурологічне осмислення концепцій Фрідріха Ніцше і Макса Шелера дозволяє розкрити ресентимент як один із ключових чинників деструктивних форм міжлюдських відносин у європейській культурній традиції, що робить дослідження теоретично значущим і методологічно актуальним для сучасних гуманітарних студій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Daw-Nay N. R. Evans Jr. *Nietzsche and classical Greek philosophy: beautiful and diseased*. Lanham: Lexington Books, 2016. 129 p.
2. Nietzsche F. *Götzen-Dämmerung. Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA* / hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988. Bd.6. S. 55–164.
3. Nietzsche F. *Jenseits von Gut und Böse. Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA* / hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988. Bd. 5. S. 9 – 244.
4. Nietzsche F. *The Will to Power* / translated by Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. 575 p.
5. Nietzsche F. *Zur Genealogie der Moral. Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA* / hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988. Bd. 5. S. 245 – 412.
6. Scheler M. *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press, 1994. 172 p.

REFERENCES

1. Daw-Nay, N. R., & Evans, R. Jr. (2016). *Nietzsche and classical Greek philosophy: Beautiful and diseased*. Lexington Books.
2. Nietzsche, F. (1988b). *Götzen-Dämmerung*. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Vol. 6, pp. 55–164). Deutscher Taschenbuch Verlag.
3. Nietzsche, F. (1988). *Jenseits von Gut und Böse*. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Vol. 5, pp. 9–244). Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter.
4. Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.). New York, NY: Vintage Books.
5. Nietzsche, F. (1988). *Zur Genealogie der Moral*. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Vol. 5, pp. 245–412). Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter.
6. Scheler, M. (1994). *Ressentiment*. Marquette University Press.

Dankanich Rymma Ivanivna
Candidate of Philosophical Sciences
Oles Honchar Dnipro National University
72, Nauky ave., Dnipro, Ukraine
orcid.org/0000-0003-4968-678X

RHETORIC OF RESENTIMENT IN THE SYSTEM OF EUROPEAN CULTURE

Issue topicality. *The philosophical and cultural analysis of the phenomenon of resentment is gaining particular relevance, as it enables the identification of the deep mechanisms underlying moral degradation, the distortion of values, and destructive forms of social interaction. The philosophical reflection on resentment, initiated by Friedrich Nietzsche and further developed in the works of Max Scheler, makes it possible to interpret it as a system-forming factor in the moral and cultural crises of the European tradition. In Scheler's interpretation, however, it acquires the character of a stable socio-cultural phenomenon and becomes a source of revolutions in consciousness, distorting the universal hierarchy of values, the fundamental concepts of which include human dignity, moral responsibility, and the spiritual dimension of being.*

The goal of the research is to analyze the rhetoric of resentment as a mechanism of value falsification in the philosophical and cultural context of contemporary society through a comparative examination of the concepts developed by Friedrich Nietzsche and Max Scheler.

Methods and research results. *The combination of historical-philosophical, hermeneutic, and comparative methods makes it possible to examine the ideas of Nietzsche and Scheler within the framework of a critique of the classical forms of European morality and anthropological thought. The hermeneutic method is applied to interpret the concept of resentment, taking into account its semantic development and contextual significance. The comparative method is used to identify conceptual differences as well as points of convergence between Nietzsche's critique of morality and Scheler's theory of values. In the philosophical conceptions of Friedrich Nietzsche and Max Scheler, resentment is interpreted as a reaction to the experience of powerlessness and the inability to achieve active self-assertion, which transforms into reactive morality and leads to the falsification of values. In this context, moral categories such as humility, equality, and compassion appear as ambivalent cultural constructs capable of functioning as instruments of concealed moral violence. Reference to the ancient philosophical tradition, particularly to the figure of Socrates, allows one to trace an early cultural archetype of the operation of resentment, where the collective condemnation of the philosopher may be interpreted as an attempt to eliminate critical otherness that threatens the stability of established moral representations. It is argued that resentment blocks the possibility of creative self-formation of the individual, replacing an active ethics of responsibility with a morality grounded in resentment and negation.*

Key words: *Friedrich Nietzsche, resentment, culture, philosophical anthropology, morality, values, rhetoric, Max Scheler, Socrates.*

Дата першого надходження статті до видання: 13.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 314.156.(477)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.6>**Чуйкова Олена Володимирівна**кандидат філософських наук, доцент
Одеський національний медичний університет,
Валіховський провулок, 2, Одеса, 65000
orcid.org/0009-0002-5796-1112

КОНЦЕПТ «ВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ» Ф. НІЦШЕ ТА ЦИКЛІЧНИЙ ЧАС, ЦИКЛІЧНА ТИПОЛОГІЗАЦІЯ РОЗВИТКУ КУЛЬТУР

Актуальність. Концепт «вічне повернення» Ф. Ніцше потребує більш сучасного осмислення як прояв не метафізики, а реалізму у синтезі антропологічного і соціально-філософського контекстів.

Мета: дослідити концепт філософії Ф. Ніцше «вічне повернення» як прояв циклічного часу сезонних діонісійських містерій у пролонгації до циклічних теорій культур (цивілізацій) соціальної філософії та антропології.

Методи: історико-філософський, компаративний, герменевтичний, структурно-типологічний.

Результат. Витоки концепту «вічне повернення» Ф. Ніцше бачить у сезонних діонісійських містеріях у аспекті циклічності святкувань, які підпорядковані циклічності зміни часу природи, або пори природи. Фукідід, на якого також вказує Ф. Ніцше, переносить з циклічних сезонних діонісійських містерій у полісне суспільство саме циклічний час з метою обирати архонтів відповідно до часового циклу. Починаючи з цієї події, циклічний час об'єктивований у самодостатню ідею, яка здатна універсалізувати етапи розвитку суспільства. Так циклічний час став фундаментом для появи циклічних теорій розвитку суспільства Дж. Віко, О. Шпенглера, А. Тойнбі, що корелює з концептом «вічного повернення» Ф. Ніцше. За думкою Ф. Ніцше, «вічне повернення» не має метафізичних сенсів, а описує реальне, емпіричне буття. Ф. Ніцше вважає, що «вічне повернення» є вимогою вдосконалення та відповідальності за власне людське буття.

Висновки. 1. «Вічне повернення» це прояв сезонних діонісійських містерій як сенсу Стародавньої Греції, що відповідають природним циклам з природним часом. 2. «Вічне повернення» виступає як прояв циклічного часу, у відповідності до природних циклів, який історик Фукідід виокремив як циклічний соціальний час життя суспільства, що може визначати час проведення суспільно-політичних виборів у керівництво містом-полісом. 3. «Вічне повернення» перейшло у циклічні теорії розвитку культур (цивілізацій) О. Шпенглера, А. Тойнбі, Дж. Віко. 4. «Вічне повернення» не має нічого метафізичного, а навпаки, є реалізм, емпіричне буття, яке потрібно сприймати та любити в усіх проявах. 5. «Вічне повернення» ставить перед людьми завдання стати більш доскональними та відповідальними за власне буття.

Ключові слова: «вічне повернення», діонісійські містерії, циклічний час, коловорот, циклічна типологія, лінійний час, людське буття, вдосконалення, реалізм, циклічні культури.

Вступ. Концептуальний сенс ідеї «вічного повернення» є дещо різним між ранніми працями Ф. Ніцше та пізніми. Ранній сенс був більш оптимістичний, з актуалізацією радості пробудженого інстинкту родючості відповідно до циклічного часу діонісійських містерій [6]. На пізньому етапі Ф. Ніцше розуміє містерії як типологію тих самих форм буття, їх «важкий вантаж» [5; 7; 8], якщо ці повторювані форми брудні та ганебні та що виходять з останнього аргументу необхідності вдосконалення цих форм буття та відповідальності за них, за власне буття, навіть якщо це смерть. Любов до життя та «воля до життя» як такі концепти зберігаються на обох етапах творчості філософа, проте містерії молодості та родючості змінилися актуалізацією відповідальності за людське реальне буття.



Проте, час, особливо циклічний час, відповідно до сезонних циклів разом з містеріальними діонісіями, потроху входить у рецепцію з іншими проявами суспільного життя людей, так чи інакше реалізуючи ідею «вічного повернення» як таку, що творить нову структуру та по-новому типологізує реальне життя.

Мета і завдання дослідити концепт філософії Ф. Ніцше «вічне повернення», по-перше, починаючи з історико-філософських реалій, на які філософ вказує у різних творах як на прояв сезонних циклічних діонісійських містерій; по-друге, виходячи з творів Ф. Ніцше, показати яким чином Фукідід виокремив циклічний час з діонісійських містерій та переніс його у полісне суспільство задля створення нової типології виборів керівників міст-полісів; по-третє, показати, що концепт «вічне повернення» немає платонівсько-аристотелівської метафізики, натомість означає емпіричне буття, реалізм, який сміливо сприймає Фукідід; нарешті, вказати на кореляцію полісного та містеріального циклічного часу і їх фундамент для концепцій циклічного розвитку культур та цивілізації Дж. Віко, О. Шпенгера, А. Тойнбі та показати значущість концепту для відповідального ставлення до людського буття.

Актуальність дослідження полягає у більш сучасному осмисленні концепту «вічне повернення» Ф. Ніцше як реалістичного, а не метафізичного, як такого, що вимагає вдосконалення та відповідальності за людське буття; також вперше ми проводимо паралель між «вічним поверненням» та циклічними теоріями розвитку культур, тобто поєднуємо антропологічний та соціально-філософський напрямки.

Методи історико-філософський, компаративний, герменевтичний, структурно-типологічний.

Аналіз попередніх досліджень: на сьогодні існує велика кількість різновекторних наукових досліджень спадщини німецького філософа, закордонних та вітчизняних. Ми звертаємось до таких праць вітчизняних авторів, як «Самоперевершення» Т. Лютого [4] та М. Сінельникової [10; 11]. Нам здається слушною наступна думка: «У Ніцше ідеться про повернення не сутності, а самого сущого, крім цього в його поверненні немає ні циклічності, ні порядку» [10, с. 39]. Ми так само вважаємо, що у Ф. Ніцше дійсно відбувається «вічне повернення» «сущого, емпіричного буття. Проте ми наголошуємо, що «вічне повернення» того самого, яке, за визначенням самого філософа, походить з сезонних діонісійських містерій, має природний цикл, циклічний час, який згодом переходить як організуюча сила у полісний та пізніше всілякий суспільний устрій. Вказану думку ми доводимо у нашому дослідженні.

Результати. У «Народженні трагедії з духу музики» [6] сезонні містерії весни, літа постають як урочистість родючості, радості життя, як «вічне повернення до життя», «радість вічного творіння», пробудження інстинкту життя після зимової сплячки як символічної смерті та покою. Проте є певна особливість цих сезонних святкувань. Містеріальне діонісійське начало протистоїть аполлонівському [6]. Діонісії були натуральними проявами усіх сильних інстинктів, що виходять з поєднання людини з природою; не лише родючості і «волі до життя», але і темних інстинктів стану важкого сп'яніння, смертей, шаленості, безумства та інше. Згадаємо, наприклад, що Орфея, який невтішно кохав померлу Еврідіку, розшматували до смерті за «презирство до інших жінок» безумні менади, жінки, що шаленіли під час містерій і ставали нібито жрицями Діоніса. Отже, Діоніс постає як алегорія хаосу в людині, як бог хаосу, якому потрібна антитеза, що врівноважить стан людини.

Аполлон як бог гармонії та впорядкування є антитезою для хаотичного Діонісу. Аполлонівське начало не бореться з діонісійським хаосом, а «прояснює» його, виводить на «світло», як бог ясності, «світла» і навіть сонця. Впорядковане аполлонівське начало виводить на світло усе темне, що було під час містерій та очищує, нібито дає катарсис, прозріння, позбавлення від афектів, особливо від важких афектів, що проявляються у злочинних або збочених діях, за що відповідальність покладається на рок, фатум, який вплинув на людину [1].

Аристотель поєднує у своєму вченні два начала (містеріальне та аполлонівське) та концептуалізує їх у два поняття: мімізис та катарсис. Містеріальне начало має відтворювати сезонну типологію дій та сюжетів, тому воно мімікрує, підлаштовується під звичні функції, тобто мімізис. Аполонівське начало прояснює темний хаос інстинктів душі, має очищувати від афектів, від

хаотичних або злочинних бажань – це катарсис. Вся ця система нагадує психоаналіз. Водночас все це дуже умовно. В це можна вірити, можна піддаватися навіюванню, щоб щось відчувати та очищати душу від спогадів або емоцій, а можна нічого зайвого не вигадувати, не блукати лабіринтами метафізики та гіпнозу [1].

Аполлонівське начало показує недосконалість і те, що потрібно виправити через типологію буквального відтворення, повторення, тобто мімікрію, коли буквально імітуючи типологію містерії знову і знову, потрібно прибирати недоліки та вдосконалювати церемонію [4].

«Саме у містеріях на славу Діоніса, саме у психології діонісійства виражає себе *головний факт* грецького інстинкту – «воля до життя». У чому порукою були ці містерії? У тому, що *вічне життя*, вічне повернення життя, майбутнє, передбачуване і освячене минулим, «так!», що тріумфує в ім'я життя, яке перемагає смерть і зміну, справжнє життя як продовження загального життя завдяки породженню, завдяки містеріям родючості. ... Для того, щоб радість творіння залишалася назавжди, щоб воля до життя вічно стверджувала себе, *необхідні* вічні «муки породіллі»... І все це – в імені «Діоніс»: я не знаю символіки більш високої, ніж ця грецька символіка, символіка діонісій. Ця символіка відображає релігійне сприйняття найглибшого інстинкту життя, шляху до майбутнього життя, вічного життя – шляху до самого життя...» [8, с. 184–185].

Ф. Ніцше критикує аристотелівське трактування сенсу трагедії як бажання пережити жах та відразу з метою «очищення» від них, від афектів, що викликані ганебними вчинками людини як маріонетки долі. «Ствердження життя навіть у найчужих та жорстоких її проблемах, воля до того життя, яке жертвує найкращими своїми творіннями з радістю від власної невичерпності – ось що назвав я діонісійським... Не заради того, щоб позбутись жаху та огиди, не заради очищення від небезпечного афекту шляхом його бурхливої розрядки – як розумів трагічне Аристотель, – але заради того, щоб пройшовши через жах та співчуття, *самому бути* вічною радістю становлення, тою радістю, у якій заключна уся *радість знищення...*» [8, с. 185–186]. Отже, Ф. Ніцше уславлює тут життя у всіх його проявах як «любов до року», amor fati, оптимістичний, стоїчний фаталізм – без жодних ознак песимізму.

Велика наведена цитата, яка викладена у «Сутінках кумирів» [8] як підтвердження думок твору «Народження трагедії» у аспекті прийняття з радістю усіх форма буття – і народження, і знищення – відповідає концепції циклічності життя усього взагалі, враховуючи існування культур та цивілізації відповідно до життя та смерті людського організму або інших живих істот. Циклічне розуміння життя разом з концепцією лінійного часу, що зафіксований у механічному годиннику з його постійним «вічним поверненням», але кожного разу з маленькою відмінністю, непомітною, але суттєвою різницею, яка присутня у кожному оберті повернення та повторення того самого часу по колу власного руху існування.

Згодом пізніше Ф. Ніцше знаходить ще одну антитезу, яка разом протистоїть тандему Аполлона з Діонісом та здатна прибрати їх обох. Новою фігурою разом з новим концептом стає історик Фукідід, який містерії, що «заплющує очі», усім її метафізичним тлумаченням та теоріям (Платон, Аристотель) протиставляє реалізм. У творі «Присмерки кумирів» у главі «Чим я завдячую давнім» Ф. Ніцше пише, що Фукідід «володарює над собою і тому володарює над речами» [8], тому що належить до «культури реалістів». Ф. Ніцше характеризує давнього грецького історика як «великий підсумок, останнє одкровення сильної, суворої, жорстокої реальності факту, яке було у більш давню добу», на відміну від «шарлатанства філософії після Сократа». У сенсі мужності сприймати реальність життя Фукідід стоїть вище за інших, вище за філософів, тому він «володарює над речами» та над самим собою. Бачити реальність такою, як вона є насправді, мати мужність сказати про це, вжити відповідні дії, кшталт реформи голосування відповідно сезонного часу – ось сила та мужність Фукідіда. Натомість Сократ, Платон тощо були «боягузами», збігали від реальності життя у «гіперуранію», у метафізику [6; 8].

Отже, Фукідід як реалістична людина запропонував змінити суспільно-політичну систему відповідно до циклічного часу сезонних містерій, що стало корелятом для подальших відповідностей між циклічним сезонним та циклічним соціальним часом суспільного буття.

Поштовхом для розуміння типології циклічних відтворень стало усвідомлення циклічності часу та взагалі часу як повторюваної категорії. Цикли природи, зміни сезонів йдуть відповідно до часу. Аналогічним чином історик Фукідід запропонував обирати нових архонтів до управління містом-полісом відповідно до часу, як у коловороті природи, зміни пір року. Космологічна циклічність вже була у таких філософів, як Геракліт, Піфагор, пізніше у стоїків тощо. Соціальна циклічність, що притаманна місту-полісу, відповідно до часу, до циклів природи ми спостерігаємо після пропозиції Фукідіда, який відзначив типологічний характер циклічного часу, яку можливо повторювати у типології соціально-політичного устрою життя.

Таким чином, ще у добу Стародавньої Греції відбулась не теоретична, а емпірична, практична кореляція циклічного часу природи з циклічним часом міста-поліса, коли було потрібне нове голосування за нових архонтів, керівників полісу. Містеріальний типологічний підхід почав приймати нові форми [17; 18]. Можливо, тут проявилось бажання досягти загальної естетичної та етичної суспільної досконалості через типологічне повторення тих самих дій, нібито впорядкування політичних дій, як це відбувалось у містеріальних діях сезонного діонісієвства; або у олімпійських іграх («принцип «агону», як у політичних змаганнях на посаду), які проходили один раз на чотири роки, причому припинялись війни, якщо вони були, щоб провести це змагання відповідно до циклічного часу [6; 8].

Таким чином, реалізм протистоїть метафізиці у відтворенні сезонного циклічного містеріального часу, що вносить більш відповідальний сенс перед суспільством полісу та перед власним індивідуальним буттям [1; 9].

Типологія «вічних повторень» – містеріальних, суспільно-політичних, спортивних – вимагає відповідальності, що робить повтори більш досконалими, нібито люди заходили у емпіричну вічність і залишались з тим, що вдіяли [8; 12; 15; 16]. Отже, типологія дії з метою вдосконалення запозичується з містерій до суспільного устрою. Завдяки Фукідіду, принцип вдосконалення разом з циклічними часовими повтореннями став головним, що визначає суспільне життя у всіх його галузях, на реальному, емпіричному, а не метафізичному, рівні через конкретні відповідальні дії.

Таким чином, в діонісійських містеріях немає місця для метафізики, немає ірраціонального дива перетворення розшматованого тіла бога Діоніса на його поновлення-воскресіння кожного нового сезону. Замість цього постає типологізуюча функція, що регулює соціально-політичне життя суспільства та сезонний циклічний час, який з містерій перейшов до устрою суспільства як універсальна структура, що все організує [1; 9].

Залишається цікавим, як шалені інстинкти діонісійських містерій перешли до реального повсякденного життя та облаштувались як прийнятні у ньому, продовжуючи реалізувати «волю до життя» та «вічне повернення». У всякому разі, не Аполлон, а Фукідід призвів до впорядкування та реального погляду на несприятливі для метафізиків та ідеалістів темні, хаотичні прояви людської природи. Отже, Фукідід, завдяки власній мужності та неупередженості, зміг поглянути в обличчя усьому розмаїттю проявів людської природи, хаотичному втіленню інстинктів, які відбувались поруч з усіма в реальному житті та разом з відтворенням типології циклічного часу у суспільстві, що ми кодифікуємо як відповідальне «вічне повернення», реалізував ніцшевську ідею «любові до року» («amor fati») [8] як вміння чесно дивитись на усі явища без лицемірства.

Типологія як спосіб самовдосконалення, вдосконалення суспільного життя, родинних стосунків та інше – ось на що націлена психологія та філософія містерій стародавніх греків. Кожного року на ті ж самі свята влаштовувати по колу ті ж самі містерії з певним ритуалом, що також повторює те саме, що було – ось структурно-типологічний устрій життя та світогляду тогочасних греків [15; 16]. Весь час йти по колу, але з кожним обертом вдосконалюючись, кожний оберт робити ще точніше, вірніше, тобто краще і естетичніше – це є естетикою буття як його головний концептуальний принцип. Це коло повторення, вічне повторення того самого є «вічним повторенням» усталених форм буття стародавніх греків. «Вічне повторення» форм буття, які любиш, які сприймаєш як фатальні та незмінні, що означає ствердження життя, любов до життя, або «воля до життя» [8].

Отже, циклічна теорія цивілізаційного або культурного розвитку по певних циклах, стадіях, спираючись на вік, зі спогадами про «золотий вік» людства, що залишився у пройдешньому, який нагадує «золоте дитинство» кожної людини подібна до концепту «вічного повернення» Ф. Ніцше, який сам цікавився історією, філософував з приводу історії.

Цивілізаційна циклічна теорія викладена декількома істориками, соціальними філософами – наприклад, Дж. Віко, О. Шпенглер, А. Тойнбі.

Цікаво, що концепція долі (фатуму) є провідною у книзі О. Шпенглера «Занепад Європи». Культура має свій вік існування (приблизно тисячу або півтори тисячі років), проходячи стадії народження, розвитку, розквіту, зрілості, старості та занепаду, після чого або взагалі вмирає і перероджується-поглинається іншою культурою, або довгий час тримається, як стара мумія-цивілізація. Все це є подібністю до життя людського організму від народження до вмирання. Так само, як у людини є душа, у культури є своя метафізика. Так, давньогрецька культура називається у Шпенглера аполлонівською через перевагу естетики над іншими цінностями соціального буття. Прагнення надзвичайної мудрості, раціонального знання, що надає людині перевагу над іншими властиве європейській культурі, звідси виникає назва «фаустівська». Таким чином, метафізична складова органічно поєднується зі стадіями організового формування кожної замкненої у собі на кшталт людського тіла, культури, разом створюючи циклічний оберт існування культури-цивілізації. Проте цикл розвитку кожного дня йде згідно лінійного часу механістичного годинника від точки початку до кінцевої точки. Тому циклічний коловорот історії має двоскладовий часовий устрій так само, як людське існування [13; 14].

А. Тойнбі запропонував свою власну систему циклічного коловороту культур-цивілізацій, яка базується на тих самих універсальних циклічних принципах «вічного повернення» і «вічного повторення», незважаючи на дрібненьку різницю, тобто відбувається розрізнення та повторення того самого. Локальні культури, тобто замкнені у своєму розвитку, але в кожній культурі є типологічні стадії розвитку, яких лише чотири: виникнення, ріст, надлам, розпад. Але на етапі розпаду молода культура живиться, всмоктує у себе залишки попереднього організму культури і виступає вже локальною, самостійною новою культурою [13].

Підходи до типологічного узагальнення локальних культур ми бачимо у наступних словах Ф. Ніцше, щоправда про людей у діонісійських містеріях: «життя, яке перемагає смерть і зміну, справжнє життя як продовження загального життя завдяки породженню, завдяки містеріям родючості» [8, с. 184–185], тому що окреме локальне життя та смерть як закон світового буття сприймаються у суспільному контексті як «загальне життя», де окремі люди разом створюють суспільний організм, екстраполюючи на нього власні стадії життя та вмирання [2; 3]. Таким чином, локальні життя окремих людей у суспільному житті разом, у суспільній формі буття, типологічно виступають як локальний організм усієї культури-цивілізації.

Про повернення того самого, по сталість буттєвих форм у образі піщаного годинника з лінійним часом, але принципом обертів циклічного часу приблизно так сказано у афоризмі 341 («Про важливий мотив наших вчинків») «Веселої науки» Ф. Ніцше: «Піщаний годинник буття, що відмірює вічність, буде перевертатися знову і знову, і ти разом з ними, дрібна піщинка, що ледве відрізняється від інших» [5]. Отже, ми бачимо, що на маленьку відмінність, тобто розрізнення та повторення, Ф. Ніцше також вказує, тобто абсолютна подібність існує. Тому типологія обертів повторюється, наприклад, у стародавніх греків, задля досягнення досконалості типологічної форми. «Наскільки ти повинен бути задоволений своєю долею, щоб залишити усі свої прагнення і бажати тільки цього вічного підтвердження своєї долі, назавжди залишитися тим же самим, навіки і незворотно», як каже Ф. Ніцше, але у відповідь ми бачимо дрібненькі відмінності та хитрощі греків, які з кожним обертом все краще влаштовують свою долю, використовуючи ці «вічні повторення» типологічно сталих форм буття [8; 12; 15; 16].

По-друге, ми бачимо у випадку з ідеєю «вічного повернення», що циклічний віковий час співпрацює з лінійним часом, якщо останній замкнений у коло, як механічний годинник, або працюють оберти піщаного годиннику, або образує замкнене коло, як уроборос, який, власне,

символізує вічність. При цьому нівельовано есхатологічний сценарій світу, або кінець історії (за думкою відомого футуролога Фукуями) [14].

Типологія містеріального принципу, способу життя давньогрецького суспільства корелює з типологією розвитку всілякого суспільства, культури, цивілізації за Дж. Віко з закріпленими стадіями розвитку та занепаду. Сезонні містерії типологічного вічного повторення, повернення з метою вдосконалення мають паралель у соціальному застосуванні типології розвитку організму суспільства.

Дж. Віко створює концепцію етапів типологічного функціонування всілякого суспільства, незалежно від його соціально-політичного устрою.

Концепція Дж. Віко започатковує циклічний напрямок розвитку культур, відповідно до міфологічного, містеріального циклічного часу сезонних святкувань та людського організму, що саморозвивається. Сенс концепції полягає в тому, щоб розуміти загальний історичний процес як коловорот, який відповідає сезонному циклу започаткування, розвитку та занепаду відповідно до коловороту пір року, а також до похідного з нього циклічного часу, що охоплює усі культури разом. Загальному циклічному коловороту відповідає міф про «золотий вік» людства, який був у минулому, але може повторитися. Згідно концепції Дж. Віко, розвиток історичного процесу йде від простої форми варварства до більш складної раціональної форми, а потім знову відбувається падіння до варварства, що означає можливе повернення до «золотого віку» та новий відхід від нього – все сказане буквально відповідає концепції «вічного повернення» Ф. Ніцше з його повторенням навіть емпіричних форм буття людей [13; 14].

Відповідно до сезонного циклічного коловороту з його міфологією, похідному від нього циклічному часу та концепту «вічного повернення», кожне локальне суспільство, держава відтворює загальну схему трьох стадій існування: спочатку як боги, потім як герої та нарешті як люди [2; 3].

Циклічний часовий коловорот розвитку регулює кожну локальну культуру, що повторює вже життя організму людини: зародження, розвиток та старість і смерть, але з подовженням у нащадках. Таким чином, кожна культура проходить однаковий шлях існування по універсальній схемі «богів – героїв – людей», по загальних циклічних законам людського організму та відповідно до універсального концепту «вічного повернення». Таким чином, можна припустити, що Дж. Віко є певним наслідником ідеї циклічної часової типологізації життя суспільства.

У афоризмі 341 з «Веселої науки» Ф. Ніцше також ставить питання про збереження емпіричних форм буття, про збереження сакральної єдності простору та часу [5]. «Вічне повернення» постає як архетип кола, замкненого «вічного» хронотопу, тобто простору та часу, з якого можливе пізнання як згадування, «анамнези» Платона (згадаємо ідею Платона «про вроджене знання» разом з «вічним поверненням» душі у бутті, яке у свою чергу також підпорядковано «вічному поверненню»). З метафізичних ідеалістичних вчень пішов міф про «золотий вік», про дитинство людства, про дитячий рай та дитячу спонтанну творчість, наприклад, у неочікуваних повторюваних рухах.

«Дитячий рай», гра («агон») як творіння світу спонтанно, вільно виступає як втілення «дитячого часу», як втілення ідилічного топосу дитинства як раю людства [17; 18]. «Вічне повернення» виявляється не «позачасовим», тобто вічним, як було би логічним у подовженні ідеї «імморальності» [7; 8], а безкінечне подовження, повторення тих самих форм, як «день бабака». Отже, приблизно така ідеалістична картина вічного повторення форм буття та реінкарнації душі постає у платонівському вченні як ідеалістична метафізика [9; 13; 14].

В ідеалістичному вченні Платона вказана вічність та повторення існують в вигляді ієрархії ейдосів та їх недосконалому втіленні у світі, де вони приречені довічно шукати втрачену ейдетичну досконалість та істину. Вони між собою змагаються, борються різними способами за те, хто правий, та накопичують купу ієрархій різноманітних цінностей, щоб «поганих» відкидати до «пекла» на «відпрацювання гріхів» і, таким чином, рухом лінійним часом створити не-природний відбір перед світовою есхатологією.

Проте Ф. Ніцше вважав Платона попередником християнства, підозріло ставився взагалі до «ідеалізму» як хибного шляху для людства Платона та у різних працях боровся з привидами метафізики, які започаткували Сократ з Платоном та їх ідейний подовжувач «старий Аристотель» [7; 8].

Ф. Ніцше бачить сенс не в кінці світового лінійного часу, не в майбутній есхатології, не в метафізичному маренні ейдосів «гіперуранії» Платона [9]. Ф. Ніцше бачить сенс у самому творінні. Таким чином, філософія Ф. Ніцше емпірична, іманентна, у якій є місце для розрізнення і повторення тих самих речей, але повторюваність тих самих форм у вічності, їх вічне відтворення ставить завдання перед людьми бути відповідальними за власне буття, завдання робити буття та себе самих більш досконалыми.

Говорячи про буквально повторення тих самих форм буття, Ф. Ніцше піднімає питання про якість цих форм буття та посилення відповідальності кожної окремої людини та усіх разом за власне буття. Таким чином, у зв'язку з впровадженням ідеї «вічного повернення» Ф. Ніцше на пізньому етапі своєї творчості очікує від людей посилення відповідальності та прагнення вдосконалити повторюване емпіричне буття.

Висновки. Концепт філософії Ф. Ніцше «вічне повернення» повністю відмежовується від метафізики та спирається виключно на емпіричне буття та реалізм. Ф. Ніцше сам уводить поняття «реалізму» як антитезу до ідеалізму платонічного вчення та похідних від нього. Платону німецький філософ протиставляє Фукідіда, що формує реальний історико-філософський контекст вказаних тез.

Сезонні діонісійські містерії є витоком концепту «вічного повернення» як циклічна повторюваність. Пізніше природна циклічна повторюваність формує власний корелят як відмежований від циклів природи (хоча і похідний) циклічний час, який Фукідід бере спочатку як рецептивний з містеріями, а потім як відокремлений від стародавніх «діонісій», і робить його циклічним часом суспільно-політичних подій життя полісу. Циклічний час завдяки Фукідіду стає соціальним цикловим часом повторень суспільних подій, що стає реальним підґрунтям ніцшевського концепту «вічного повернення». Підґрунтя соціально-філософське, історико-філософське надає емпіричних фактів та реалізму людських фактів, вчинків, подій, щоб окреслити концепт «вічне повернення» як універсальну схему з конкретикою людського емпіричного буття.

Сезонні діонісійські містерії мали сенс «волі до життя», подовження життя, ствердження родючості, радості та сили, але все це мало і темний бік святкування. Згадаємо, що діонісійські святкування мали бік стану важкого сп'яніння, що супроводжувалось скоєнням стихійних злочинів, станів шаленості, безумства, смертей тощо. На відміну від «заплющення очей» метафізиків від фактів хаосу та темряви людської природи в «ідеалізм» Платона або «катарсис» Аристотеля, Фукідід реалістично бачив темні факти та чесно казав про них, мав справу з ними та вдосконалював суспільне життя, що в термінології Ф. Ніцше може називатися фаталізмом, сприйняттям життя як воно є, тобто «amor fati».

Згодом циклічний час почав використовуватися як формуючий циклічні теорії розвитку культур (цивілізацій) Дж. Віко, О. Шпенглера, А. Тойнбі, тощо. Універсальні схеми розвитку всього суспільства як зміна стадій «богів – героїв – людей» Дж. Віко, або розвитку локальних культур відповідно до стадій розвитку людського організму від народження, розвиток, старість до смерті та нащадків у о. Шпенглера, А. Тойнбі та інших підпорядковані циклічних змінам у природі та суспільстві на підставі циклічного часу. Циклічний час нібито поєднався з коловоротом лінійного часу, що замкнений у механічний годинник, або «піщаний годинник», що знову і знову обертається, тобто концепт «вічне повернення» буквально реалізується у соціально-філософському напрямку.

Концепт «вічне повернення» на тлі реалізму соціальних, емпіричних подій, фактів, «amor fati» та за задумом Ф. Ніцше вимагає від людей високої відповідальності за власне та загальне буття, так само як вимагає «вічного» вдосконалення себе та суспільного буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аристотель. Метафізика. Київ, Темпора, 2022. 848 с.
2. Гейштор О. Слов'янська міфологія. Київ: Кліо, 2024. 416 с.
3. Костомаров М. Слов'янська міфологія. Львів: ФОП Стебеляк, 2014. 200 с.
4. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. Київ: Темпора, 2016. 978 с.
5. Ніцше Ф. Весела наука. Харків: Фоліо, 2020. 288 с.
6. Ніцше Ф. Народження трагедії з духу музики. Львів: Астролябія, 2022. 624 с.
7. Ніцше Ф. Так мовив Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого. Харків: Фоліо, 2019. 256 с.
8. Ніцше Ф. Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів. Харків: Фоліо, 2020. 192 с.
9. Платон. Бенкет. Львів: Видавництво УКУ, 2018. 220 с.
10. Сінельнікова М. Концепт вічного повернення у філософії Фрідріха Ніцше. *Філософські науки*. 5 (2), 2019. С. 38–42.
11. Сінельнікова М. Ніцшевське вічне повернення як шлях до самого себе. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 29, 2021. С. 28–32.
12. Сосюр Ф. де. Курс загальної лінгвістики. Київ: Основи, 1998. 324 с.
13. Тойнбі А. Дослідження історії. Київ: Основи, 1995. 406 с.
14. Fukuyama F. The end of History and the last Man. *The National Interest*, 1992. 464 p.
15. Чуйкова О. Діахронія ретенційної свідомості та наратив «тексту про минуле» П. Рікера та М. Пруста «У пошуках втраченого часу». *Modern science: prospects, innovations and technologies: Scientific monograph. Part 2*, 2024. 444, 105–143. DOI: <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-473-3-21>
16. Чуйкова О. Лінгво-філософський структуралізм (синхронія та діахронія) концепту «трансцендентальне Его» Е. Гусерля *International Scientific Conference Vectors of Science and Technology Development in the Context of Globalisation : Conference Proceedings, March 22–23, 2025*. 42–45.
17. Юнг К.-Г. Аіон. Нариси щодо символіки самості. 2025. Львів: Астролябія. 432 с.
18. Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. 2018. Львів: Астролябія. 608 с.

REFERENCES:

1. Aristotle. (2022). *Metaphysics*. [Metaphysics]. Kijiv, Tempora. 848 p. [in Ukrainian]
2. Geystor, O. (2024). *Slovjans'ka mifologija*. [Slavic Mythology]. Kyiv: Klio. 416 s. [in Ukrainian]
3. Kostomarov, M. (2014). *Slovjans'ka mifologija*. [Slavic Mythology]. L'viv: FOP Stebel'ak. 200 s. [in Ukrainian]
4. Lutyi, T. (2016). *Nietzsche. Samoperevershenn'a*. [Nietzsche. Selfimporovement]. Kijiv: Tempora. 978 s. [in Ukrainian]
5. Nietzsche, F. (2020). *Vesela nauka*. [Fun science]. Kharkiv: Folio. 288 s. [in Ukrainian]
6. Nietzsche, F. (2022). *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*. [The Birth of Tragedy from the Spirit of Music]. L'viv: Astrolabiya. 624 s. [in Ukrainian]
7. Nietzsche, F. (2024). *Tak moviv Zaratustra*. *Knijgka dl'a vsih i ni dl'a kogo*. [Thus Spoke Zarathustra. A book for all and for none]. Kharkiv: Folio. 256 s. [in Ukrainian]
8. Nietzsche, F. (2020). *Shopengauer jak vihovatel'*. *Sutinki idoliv*. [Schopenhauer as an Educator. Twilighnt of Idols]. Kharkiv: Folio. 192 s. [in Ukrainian]
9. Platon. (2018). *Benket*. [Feast]. L'viv: Vidavnictvo UKU. 220 s. [in Ukrainian]
10. Sinelnikova, M. *Koncept vichnogo povernenn'a u filosofiji Fridriha Nicse*. [The concept of Eternal Recurrence in the Philosophy of Fridrich Nietzsche]. *Filosofs'ki nauki*. 5 (2), 2019. С. 38–42. [in Ukrainian]
11. Sinelnikova, M. *Nicsevs'ke vichne povernenn'a jak shlah do samogo sebe*. [Nietzsche's Eternal Recurrence as a Path to Oneself]. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 29, 2021. С. 28–32. [in Ukrainian]
12. Sos'ur, F. de. (1998). *Kurs zagal'noji lingvistiki*. [General linguistics course]. Kyiv: Osnovi. 324 s. [in Ukrainian]
13. Toynbee, A. (1995). *Doslidgenn'a istoriji*. [Historical research]. Kijiv: Osnovi. 406 s. [in Ukrainian]
14. Fukuyama, F. (1992). *The end of History and the last Man*. *The National Interest*, 464 p.
15. Chuikova, O. (2024). *Diachrony of retentive consciousness and the narrative of the «text about the past» by P. Ricker and M. Proust's «In search of lost time»*. [Diachrony of retentive consciousness and the narrative of the «text about the past» by P. Ricker and M. Proust's «In search of lost time»].

Modern science: prospects, innovations and technologies: Scientific monograph. Part 2, 444, 105–143. DOI: <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-473-3-21> [in Latvian]

16. Chuikova, O. (2024) Lingvo-filosofs'kij strukturalizm (sinhronija ta diahronija) konceptu «transcendental'ne Ego» E. Guserl'a. [Linguistic-philosophical structuralism (synchrony and diachrony) of E. Husserl's concept «transcendental Ego»]. *International Scientific Conference Vectors of Science and Technology Development in the Context of Globalisation: Conference Proceedings, March 22-23, 128, 42–45. [in Latvian]*

17. Jung, K.-G. (2025). Aion. Narisi sodo simvoliki samosti. [Aion. Gartsy on the Symbolism of Selfhood]. Lviv: Astrolabiya. 432 s. [in Ukrainian]

18. Jung, K.-G. (2018). Arhetipi i kolektivne nesvidome. [Archetypes and the Collective Unconscious]. Lviv: Astrolabiya. 608 s. [in Ukrainian]

Chuikova Olena Volodimirivna

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Odesa National Medical University

2, Valikhovsky lane, Odesa, Ukraine

orcid.org 0009-0002-5796-1112

THE CONCEPT OF “ETERNAL RETURN” BY F. NIETZSCHE AND THE CYCLICAL TIME, CYCLICAL TYPOLOGY OF THE DEVELOPMENT OF CULTURES

The introduction. Relevance of the problem. *Nietzsche's concept of “eternal return” requires a more modern understanding as a manifestation not of metaphysics, but synthesis of anthropological and socio-philosophical contexts.*

The purpose: *to explore Nietzsche's concept of “eternal return” as a manifestation of the cyclical time of seasonal Dionysian mysteries in extension to the cyclical theories of cultures of social philosophy and anthropology.*

Methods: *comparative, historical-philosophical, structural-typological, hermeneutic.*

Results of research. *Nietzsche sees the origins of the concept of “eternal return” in the seasonal Dionysian mysteries in the aspect of the cyclical nature of celebrations. Thucydides transfers from the cyclical seasonal Dionysian mysteries to the polis society precisely cyclical time in order to elect archons according to the time cycle. Thus cyclical time became the foundation for the emergence of cyclical theories of social development by J. Vico, O. Spengler, A. Toynbee, which correlates with the concept of “eternal return” by Nietzsche. According to Nietzsche, “eternal return” has no metaphysical meaning, but describes real, empirical existence.*

Conclusions. *1. “Eternal return” is a manifestation of the seasonal Dionysian mysteries as the meaning of Ancient Greece, corresponding to natural cycles with natural time. 2. “Eternal return” stands out as a manifestation of cyclical time, with the historian Thucydides took as the cyclical social time of the life of society, which can determine the time for holding socio-political elections for the leadership of the city-polis. 3. “Eternal return” passed into the cyclical theories of the development of cultures of J. Vico, O. Spengler, A. Toynbee. 4. “Eternal return” has nothing metaphysical, but on the contrary, is realism, an empirical existence that must be perceived and loved in all its manifestation. 5. “Eternal return” sets before people the task of becoming more perfect and responsible for their own existence.*

Key words: *“eternal return”, Dionysian mysteries, cyclical time, cycle, linear time, human existence, improvement, realism, cyclical cultures, cyclical typology.*

Дата першого надходження статті до видання: 23.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 19.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.61

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.7>**Аксьонова Віра Ігорівна**

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри міжнародних економічних відносин та іноземних мов
Центральноукраїнського національного технічного університету
просп. Університетський, 8, Кропивницький, Україна,
orcid.org/0000-0001-9615-9339

Паласюк Михайло Іванович

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри української та іноземних мов
Тернопільського національного технічного університету імені Івана Пулюя
вул. Руська, 56, Тернопіль, Україна
orcid.org/0000-0001-5888-584X

НЕНАСИЛЬНИЦЬКЕ СПІЛКУВАННЯ: МЕТОДИ Й АЛГОРИТМИ ВИРІШЕННЯ МІЖКУЛЬТУРНИХ КОНФЛІКТІВ МІЖ РІЗНИМИ КАТЕГОРІЯМИ ВНУТРІШНЬО ПЕРЕМІЩЕНИХ ОСІБ, ПОСТРАЖДАЛИХ ВНАСЛІДОК ВОЄННИХ ПОДІЙ

Актуальність. Наукова проблема визначена особливостями процесу вироблення філософських, соціокультурних, комунікативних підходів, методів та алгоритмів до аналізу динаміки «соціального повороту», тобто суттєвих змін у сфері громадського життя України в умовах повномасштабної війни. Це обумовлює необхідність здійснення парадигмального аналізу державної гуманітарної політики у сфері ненасильницького спілкування, розробки теоретико-методологічних питань, методів та алгоритмів вирішення міжкультурних конфліктів між різними категоріями внутрішньо переміщених осіб, постраждалих внаслідок воєнних подій. Наукова розробка теми у контексті концептів соціокультурної трансформації соціально-ціннісних смислів та моральних універсалій має футурологічне значення для розвитку українського суспільства у цивілізованому напрямку.

Мета дослідження: проаналізувати теоретико-методологічні здобутки комунікативної філософії; розглянути онтологічні й аксіологічні засади міжкультурної комунікації як підґрунтя ненасильницького спілкування та вирішення конфліктів в умовах війни.

Методи дослідження: компаративно-аксіологічного аналізу, моделювання, діалектичний, синергетичний та прогностичний.

Результати дослідження. Міжкультурні комунікації, використовуючи інформаційно-комунікативні технології, визначають комунікативний потенціал, соціокультурний вимір ментальності, соціальну турбулентність, специфіку особистісної та віртуальної комунікації, вектор інтелектуалізації, етнічний фактор, конформістську або девіантну поведінку сучасних українців, які відносяться до різних категорій внутрішньо переміщених осіб й обцин, які приймають їх під час російсько-української війни, що, з одного боку, сприяє розвитку громади, зростанню активності громадянської позиції її членів, безпеки та правової обізнаності населення,



а з іншого – може порушувати ментальне здоров'я, провокувати соціальні конфлікти і як деструктивний наслідок – дестабілізувати суспільство.

Ключові слова: комунікативна філософія, міжкультурна комунікація, культура мислення, комунікативний поворот, комунікативна особистість, комунікативний потенціал, соціальна турбулентність

Вступ. Наукова проблема визначена особливостями процесу вироблення філософських, соціокультурних, комунікативних підходів, методів та алгоритмів до аналізу динаміки «соціального повороту», тобто суттєвих змін у сфері громадського життя України в умовах повномасштабної війни. Це обумовлює необхідність здійснення парадигмального аналізу державної гуманітарної політики у сфері ненасильницького спілкування, розробки теоретико-методологічних питань, методів та алгоритмів вирішення міжкультурних конфліктів між різними категоріями внутрішньо переміщених осіб, постраждалих внаслідок воєнних подій. Наукова розробка теми у контексті концептів соціокультурної трансформації соціально-ціннісних смислів та моральних універсалій має футурологічне значення для розвитку українського суспільства у цивілізованому напрямку.

Методи. Для дослідження даної проблеми автор використовує методи компаративно-аксіологічного аналізу, моделювання, діалектичний, синергетичний та прогностичний.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У філософській літературі для характеристики сучасного інформаційно-комунікативного простору використовуються такі категорії, як «свій» та «чужий», «революції у комунікації», що знайшли своє відтворення у доробках М. Бубера, Б. Вальденфельса, Е. Левінаса, які акцентують увагу на онто-аксіологічних аспектах життєдіяльності людини, Вагомий внесок у розробку проблеми глобального інформаційно-комунікативного простору зробили Р. Арон, Д. Белл, З. Бжезинський, І. Валлерстайн, С. Гантінгтон, Е. Гідденс, М. Кастельс, Р. Робертсон, Л. Тернер, О. Тоффлер, М. Уотерс, Ф. Фукуяма, а також українські філософи – В. Андрущенко, З. Атаманюк, В. Бех, І. Бондаревич, Є. Борінштейн, В. Волинка, В. Воронкова, С. Кримський, В. Лях, М. Попович, І. Скловський, та інші. В їх доробках суспільство розглядається як мережа комунікацій, що створюють можливість самовідтворення суспільства (Н. Луман), оскільки комунікація розглядається як активне середовище, що самоорганізується. У філософській літературі для характеристики сучасного інформаційно-комунікативного простору використовуються такі категорії, як «свій» та «чужий», «революції у комунікації», що знайшли своє відтворення у доробках М. Бубера, Б. Вальденфельса, Ю. Габермаса, Е. Гуссерля, Ж.-Ф. Ліотара, Е. Левінаса, які акцентують увагу на онто-аксіологічних аспектах життєдіяльності людини [7; 9; 10; 14]. Вважаємо необхідним нагадати, що автор даної публікації давно і ретельно займається обраною проблемою. Вкажімо декілька своїх монографічних праць [1; 2; 3; 18], підручників, навчально-методичних посібників та інших наукових праць, які це підтверджують [4].

Результати дослідження. Використання компаративно-аксіологічного методу для вирішення задач міжособистісного, мікро- і макрогрупового спілкування зумовлено фактором росту частоти, регулярності і швидкості комунікативних транзакцій внаслідок розгортання інформаційної революції, детермінованої як глобалізацією суспільства, що трансформується на зламі тисячоліть, так і воєнними діями на території України. Звернемо увагу на деякі особливості використання методу компаративно-аксіологічного аналізу: по-перше, цей метод потребує врахування специфіки цінностей всіх учасників міжкультурної комунікації в умовах воєнної агресії; по-друге, врахування даної специфіки необхідно збалансувати за рахунок виявлення «системи відліку», загальної для всіх комунікантів. У зв'язку з цим, слід підкреслити, що пошук вченими саме той цінності, яка могла б стати «загальним знаменником» для створення платформи інформаційно-комунікативної взаємодії, взаєморозуміння, конвенціональної поведінки та толерантності у суспільстві перманентно продовжується, але сьогодні, як єдиної платформи, її не існує. Тому креативний пошук ідеї «загального дискурсу» суспільного діалогу, шляхів подолання локальної замкнутості, що гальмує процеси інтеграції, інформаційної взаємодії

та безпеки, провокує конфлікти, не втрачає своєї актуальності та значущості. Особливої уваги заслуговує аналіз компаративістського підходу до синергетичної специфіки ціннісних орієнтацій у міжкультурній комунікації суспільства: 1) компаративістсько-аксіологічний метод потребує врахування балансу між цивілізаційним і формаційним підходами; 2) цінності розглядаються як «культурні коди», розшифрування яких дозволяє здійснювати з максимальною ефективністю соціокультурний вплив у «цивілізаційних формах»; 3) підвищена увага приділяється соціальному і психологічному рівням виявлення ціннісних орієнтацій в українському суспільстві та специфіки їх вираження; 4) з онтологічної точки зору, цінності розглядаються у контексті лінгвістичного детермінізму, що дозволяє їх описувати, а не пояснювати; 5) компаративно-аксіологічний аналіз сприяє футурологічному усвідомленню сенсу буття, створенню прогностичних моделей, що дозволяє оцінити деякі перспективи тенденцій соціокультурної динаміки сучасного українського суспільства та ролі у ньому державного службовця, фахівця з публічного управління та адміністрування, економічної безпеки, правника, психолога, працівника правоохоронної діяльності та інших фахівців у воєнний та повоєнний часи. Одним з головних їх завдань є оволодіння методами ненасильницького спілкування й алгоритмами вирішення міжкультурних конфліктів в українському суспільстві, що можуть виникати між різними категоріями внутрішньо переміщених осіб, постраждалих внаслідок воєнних подій, у тому числі, за допомогою вивчення та використання досвіду інших країн, які пережили часи терору та воєнної агресії на своїй території [11; 16]. Важливу роль в успішному розвитку цього процесу має міжкультурна комунікація. Розвиток міжкультурної комунікації є закономірним процесом, зумовленим низкою чинників, зокрема, об'єктивно -цивілізаційними (розвиток матеріальної цивілізації), суб'єктивно-цивілізаційними (переосмислення відношення до «чужого» й «чужих») у філософії, об'єктивно-науковими («комунікативний поворот») у мовознавстві. У цьому процесі формується конгломерат різноманітних полікультурних соціумів, які, відповідно до своєї історії, ментальності, мови, релігії, традицій, взаємодіють і впливають один на одного на основі норм та принципів міжкультурної комунікації, які є відносно самостійними, проте стикаються в єдиному інформаційному просторі (К.-О. Апель) [6].

Від вдалого та професійного втілення в життя гуманітарної політики, принципів ненасильницького спілкування, толерантності, громадянського діалогу, конвенціональних методів й алгоритмів вирішення міжкультурних конфліктів, що виникають між різними категоріями внутрішньо переміщених осіб, постраждалих внаслідок воєнних подій, залежить вектор інтелектуалізації цивілізаційного поступу, еволюційне становлення українського державо- та націотворення. Ненасильницьке спілкування та вирішення конфліктів – це потужний інструмент, який може допомогти розв'язати конфлікти, що пов'язані з універсальними культурно-специфічними особливостями особистості, питаннями недостатньої культури мислення, етикою міжособистісних відносин, правами людини на свободу світогляду, думки, слова та віросповідання, вільний доступ до інформації та вільне вираження своїх поглядів і переконань, вибір місця проживання, порушенням права людини на свободу пересування, та поліпшити взаєморозуміння та співпрацю з населенням представників державного апарату, фахівців з галузі публічного управління та адміністрування, економічної безпеки, психологів, правників, правоохоронців та ін. [5]. В умовах повномасштабної війни роль Національної поліції набуває особливого значення, адже працівники правоохоронних органів підтримують порядок, евакуюють цивільних, виявляють диверсантів, колабораціоністів (колабораціоністська діяльність – це усвідомлене співпрацювання із окупаційною цивільною чи військовою владою на шкоду власній країні, що з 3 березня 2022 року у кримінальному праві України є кримінальним правопорушенням), а також розслідують воєнні злочини (серйозні порушення міжнародного гуманітарного права, тобто законів та звичаїв війни, які кояться під час збройного конфлікту, що є особливо тяжкими і включають в себе широкий спектр дій, спрямованих проти цивільного населення, військовополонених, поранених та інших осіб, які не беруть участі в бойових діях) [17]. Забезпечення основоположних прав і свобод людини та громадянина, дотримання стану дисципліни та законності в діяльності Національної поліції України в умовах воєнного стану має першочергове значення. Працівники

органів поліції, юриспруденції, публічного управління і адміністрування, економічної безпеки та психологи виконують завдання, що мають вирішальне значення не лише для зміцнення суспільної довіри до державних органів, але й для підтримки міжнародного авторитету держави, яка додержується верховенства права навіть в умовах повномасштабної збройної агресії проти України. У своїй професійній діяльності з своєчасного попередження можливих конфліктів вони мають демонструвати високий рівень загальної та професійної культури, корпоративної етики, емоційний інтелект, вміння ненав'язливо здійснювати емпатичне підключення до представників різних прошарків населення [15]. Значної уваги в умовах війни потребують питання, що пов'язані з гендерне обумовленим насильством, особливостями дискримінації за ознакою статі в контексті національного й міжнародного законодавства, у тому числі, вміння визначати відмінності між сексуальними домаганнями та фліртом, проблемами віктимблеймінгу (victim blaming – практика звинувачення жертви злочину, насильства, нещасного випадку або будь-якої іншої негативної події у тому, що з нею трапилося, перекладання відповідальності за негативну ситуацію на саму жертву, а не на злочинця або обставини), методами дебрифінгу – процесу отримання пояснення; отримання інформації з врахуванням контексту; звітність про показники ефективності та/або можливості для подальшого вивчення результатів події, дослідження або оцінка результатів роботи після участі в заході) та психологічного знешкодження, а також шляхами мінімізації ретравматизації під час роботи з постраждалими відповідно Закону України «Про внесення змін до Кодексу України про адміністративні правопорушення у зв'язку з ратифікацією конвенції Ради Європи про запобігання насильству стосовно жінок і домашньому насильству та боротьбу із цими явищами» [8]. Так, наприклад, дослідник Е. Йтуррелде вказує, що у сфері методології експериментального навчання розбір є напівструктурованим процесом, за допомогою якого посередник, під час виконання певної діяльності, робить серію прогресивних питань з адекватною послідовністю, яка дозволяє учасникам у кризовій ситуації реагувати на те, що сталося, даючи важливі уявлення про майбутню ціль проекту, пов'язавши це з діями та майбутнім. Одним з напрямків психологічного розбору є «емоційна декомпресія», що була запропонована Д. Кінчіном. Проблема насильства перестає бути виключно національною тому, що входить до найбільш розповсюджених та небезпечних правопорушень. Питання протидії домашньому насильству в переважній більшості країн є однією з найбільш актуальних, але в критичних умовах, в яких опинилася Україна, вона загострюється. Заходи протидії цьому негативному протиправному явищу розробляються на міжнародному рівні. В умовах воєнного стану в Україні особливого загострення набувають також конфлікти, що пов'язані з проблемами захисту дітей від домашнього насильства та на тимчасово окупованих територіях [12; 13].

Висновки. Виконуючи професійні обов'язки, працівники органів поліції, юриспруденції, фахівці з економічної безпеки, публічного управління і адміністрування психологи та інші фахівці мають ретельно забезпечувати право людини на свободу світогляду, думки, слова та віросповідання, вираження своїх поглядів і переконань, вибір місця проживання, свободу пересування, вільний доступ до інформації та інформаційну безпеку яка є невід'ємною складовою національної безпеки українського суспільства і держави в умовах воєнного стану, а також прискіпливо враховувати не тільки історико-політичну та морально-психологічну специфіку формування української ментальності, але – і синергетику соціокультурних комунікацій, оскільки народ – це не тільки те, що з ним історично сталося, але і те, чого він намагається досягнути у майбутньому. Міжкультурні комунікації, викортовуючи інформаційно-комунікативні технології, визначають комунікативний потенціал, соціокультурний вимір ментальності, соціальну турбулентність, специфіку особистісної та віртуальної комунікації, вектор інтелектуалізації, етнічний фактор, конформістську або девіантну поведінку сучасних українців, які відносяться до різних категорій внутрішньо переміщених осіб й громад, які приймають їх під час російсько-української війни, що у свою чергу сприяє, з одного боку, розвитку громади, зростанню активності громадянської позиції її членів, безпеки та правової обізнаності населення, а з іншого – може порушувати ментальне здоров'я, провокувати соціальні конфлікти і як деструктивний наслідок – дестабілізувати суспільство.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аксьонова В. І. Гуманістичні обрії європейського простору: український контекст : монографія. Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2018. 536 с.
2. Аксьонова В.І. Міжкультурна комунікація як фактор формування глобального інформаційно-комунікативного простору: монографія. Кіровоград : КЛА НАУ, 2016. 228 с.
3. Аксьонова В. І. Соціально-філософське осмислення становлення освітньо-комунікативної культури. Гуманітарний вимір якості професійної підготовки фахівців авіаційної галузі : колективна монографія. Кропивницький : ЛА НАУ, 2018. С. 258 – 422.
4. Аксьонова В.І. Культура в контексті змін комунікаційного суспільства // Культурологія: підручник/за ред. Є.Р. Борінштейна. Аксьонова В.І., Атаманюк З.М. та інші. Одеса: Університет Ушинського, 2023. С. 325-355.
5. Атаманюк З.М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 316 с.
6. Апель К. – О. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями : хрестоматія. Київ : Ваклер, 1996. С. 360–421.
7. Бубер М. Перспектива. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. С. 149–156.
8. Верховний суд. Питання щодо захисту дітей від домашнього насильства особливо актуальне під час війни. 20 жовтня 2023. URL: <https://supreme.court.gov.ua/supreme/pres-centr/news/1496637>
9. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
10. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. Київ : Ваклер, 1996. С. 69–83.
11. Досвід реформування правоохоронних органів у постконфліктних країнах: матер. міжнародної конференції (Київ, 2023 р.). Київ: НАВС, 2023. С. 70–74.
12. Запобігання та протидія домашньому насильству : Інформаційні матеріали для фахівців, які працюють з дітьми та молоддю в громадах. Київ: Держ. ін-т сімейної та молодіжної політики, 2018. 32 с. URL: https://zmr.gov.ua/documents/zapobigannia_ta_prottydiia_inf.pdf
13. Колісник А.С. Захист дітей від домашнього насильства в умовах воєнного стану: міжнародно-правові стандарти. Юридичний науковий електронний журнал. № 10/2024. С. 111-114. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2024-10/25>
14. Ліотар Ж. – Ф. Постмодерністська ситуація. Після філософії: кінець чи трансформація? Київ : Четверта хвиля, 2000. С. 71–90.
15. Мережі і мережеві війни. Майбутнє терору, злочинності та бойових дій. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2005. 350 с.
16. Стратегія відновлення цілісності України і деокупації Донбасу «Механізм малих кроків». URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/avakov/5b1faf7a125a0/> (дата звернення 06.09.2022)
17. Юрків Я., Луканов Д. Труднощі соціально-психологічної адаптації вразливих верств внутрішньо переміщених осіб до нових умов життя. Науковий вісник ужгородського університету. Серія : «Педагогіка. Соціальна робота». 2021. Вип. 1 (48). С. 469–472. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/37998>
18. Aksyonova, V., Sklovsky, I. (2019). Personality as a phenomenon of civilized adoption of European values. Problem space of modern society: communicative and pedagogical interpretations : collective monograph. Part I. Warsaw : BMT Erida Sp. Z o.o. P. 126–141.

REFERENCES

1. Aksonova, V. I. (2018). *Humanistychni obrri yevropeiskoho prostoru: ukrainskyi kontekst* [Humanistic horizons of the European space: Ukrainian context] (Monograph). Helvetica. [in Ukrainian].
2. Aksonova, V. I. (2016). *Mizhkulturna komunikatsiia yak faktor formuvannia hlobalnoho informatsiino-komunikatyvnoho prostoru* [Intercultural communication as a factor in the formation of a global information and communicative space] (Monograph). KLA NAU. [in Ukrainian].
3. Aksonova, V. I. (2018). *Sotsialno-filosofske osmyslennia stanovlennia osvitno-komunikatyvnoi kultury* [Social and philosophical reflection on the formation of educational and communicative culture]. *Humanitarnyi vymir yakosti profesiinoi pidhotovky fakhivtsiv aviatsiinoi haluzi* (pp. 258–422). LA NAU. [in Ukrainian].

4. Aksonova, V. I. (2023). *Kultura v konteksti zmin komunikatsiinoho suspilstva* [Culture in the context of changes in the communication society]. In Ye. R. Borinshtein (Ed.), *Kulturolohiia* (pp. 325–355). Ushynsky University. [in Ukrainian].
5. Atamaniuk, Z. M. (2020). *Svoboda yak faktor sotsiokulturnykh transformatsii suchasnoho ukrainskoho suspilstva* [Freedom as a factor of sociocultural transformations of modern Ukrainian society] (Monograph). Helvetica. [in Ukrainian].
6. Apel, K.-O. (1996). *Apriori spilnoty komunikatsii ta osnovy etyky* [A priori of the communication community and the foundations of ethics]. In *Suchasna zarubizhna filosofia. Techii i napriamy* (pp. 360–421). Vakler. [in Ukrainian].
7. Buber, M. (1996). *Perspektyva* [Perspective]. In *Pershodzherela komunikatyvnoi filosofii* (pp. 149–156). Lybid. [in Ukrainian].
8. Supreme Court. (2023, October 20). *Pytannia shchodo zakhystu ditei vid domashnioho nasylstva osoblyvo aktualne pid chas viiny* [The issue of protecting children from domestic violence is particularly relevant during the war]. <https://supreme.court.gov.ua/supreme/pres-centr/news/1496637> [in Ukrainian].
9. Habermas, J. (2001). *Filosofskyi dyskurs modernu* [The philosophical discourse of modernity]. *Chetverta khvyliia*. [in Ukrainian].
10. Husserl, E. (1996). *Kryza yevropeiskoho liudstva i filosofii* [The crisis of European humanity and philosophy]. *Suchasna zarubizhna filosofia. Techii ta napriamky* (pp. 69–83). Vakler. [in Ukrainian].
11. National Academy of Internal Affairs. (2023). *Dosvid reformuvannia pravookhoronnykh orhaniv u postkonfliktnykh krainakh* [Experience of reforming law enforcement agencies in post-conflict countries]: Conference materials (pp. 70–74). NAVS. [in Ukrainian].
12. State Institute of Family and Youth Policy. (2018). *Zapobihannia ta protydiia domashniomu nasylstvu* [Prevention and opposition to domestic violence]: Information materials. https://zmr.gov.ua/documents/zapobigannia_ta_prottydiia_inf.pdf [in Ukrainian].
13. Kolisnyk, A. S. (2024). *Zakhyst ditei vid domashnioho nasylstva v umovakh voiennoho stanu: mizhnarodno-pravovi standarty* [Protection of children from domestic violence under martial law: International legal standards]. *Yurydychnyi naukovyi elektronnyi zhurnal*, (10), 111–114. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2024-10/25> [in Ukrainian].
14. Lyotard, J.-F. (2000). *Postmodernistska sytuatsiia* [The postmodern condition]. In *Pislia filosofii: kinets chy transformatsiia?* (pp. 71–90). *Chetverta khvyliia*. [in Ukrainian].
15. Arquilla, J., & Ronfeldt, D. (Eds.). (2005). *Merezhi i merezhevi viiny. Maibutnie teroru, zlochynnosti ta boiovykh dii* [Networks and netwars: The future of terror, crime, and militancy]. Kyiv-Mohyla Academy. [in Ukrainian].
16. Avakov, A. (2018). *Stratehiia vidnovlennia tsilisnosti Ukrainy i deokupatsii Donbasu «Mekhanizm malykh krokiv»* [Strategy for restoring the integrity of Ukraine and de-occupation of Donbas «Small Steps Mechanism»]. <https://blogs.pravda.com.ua/authors/avakov/5b1faf7a125a0/> [in Ukrainian].
17. Yurkiv, Ya., & Lukanov, D. (2021). *Trudnoshchi sotsialno-psykholohichnoi adaptatsii vrazlyvykh verstv vnutrishno peremishchenykh osib do novykh umov zhyttia* [Difficulties of socio-psychological adaptation of vulnerable groups of internally displaced persons to new living conditions]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho universytetu. Serii: «Pedagogika. Sotsialna robota»*, (1), 469–472. <https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/37998> [in Ukrainian].
18. Aksyonova, V., & Sklovsky, I. (2019). *Personality as a phenomenon of civilized adoption of European values*. In *Problem space of modern society: communicative and pedagogical interpretations* (Part I, pp. 126–141). BMT Erida Sp. Z o.o.

Aksyonova Vira Ihorivna

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of International Economic Relations and Foreign Languages
Central Ukrainian State Technical University
8, Universytetskyi ave., Kropyvnytskyi, Ukraine

Palasiuk Mykhailo Ivanovych

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Ukrainian and Foreign Languages
Ternopil Ivan Puluj National Technical University
56, Ruska str., Ternopil, Ukraine

NONVIOLENT COMMUNICATION: METHODS AND ALGORITHMS FOR RESOLVING INTERCULTURAL CONFLICTS BETWEEN DIFFERENT CATEGORIES OF INTERNALLY DISPLACED PERSONS AFFECTED BY WAR EVENTS

Relevance. *The scientific problem is determined by the peculiarities of the process of developing philosophical, socio-cultural, communicative approaches, methods and algorithms for analyzing the dynamics of the «social turn», that is, significant changes in the sphere of public life of Ukraine in conditions of full-scale war. This necessitates the implementation of a paradigmatic analysis of state humanitarian policy in the field of nonviolent communication, the development of theoretical and methodological issues, methods and algorithms for resolving intercultural conflicts between different categories of internally displaced persons affected by war events. The scientific development of the topic in the context of the concepts of socio-cultural transformation of social and value meanings and moral universals has futurological significance for the development of Ukrainian society in a civilized direction.*

The purpose and objectives of the study: *to analyze the theoretical and methodological achievements of communicative philosophy; to consider the ontological and axiological principles of intercultural communication as the basis for non-violent communication and conflict resolution in wartime; to consider in the ontological and axiological aspects of intercultural communication some possibilities for performing the most important task of the professional activity of a civil servant, a specialist in public management and administration, economic security, a lawyer, a law enforcement officer, a rehabilitation service and a psychologist, namely – non-violent communication and conflict resolution in wartime. To offer practical recommendations on methods of non-violent communication and algorithms for resolving intercultural conflicts in Ukrainian society between different categories of internally displaced persons affected by war events.*

Research methods. *To study this problem, the author uses the methods of comparative-axiological analysis, modeling, dialectical, synergistic and prognostic.*

Analysis of sources and recent publications. *In philosophical literature, such categories as “one’s own” and “alien’s”, “revolutions in communication” are used to characterize the modern information and communication space, which were reproduced in the works of M. Buber, B. Waldenfels, E. Levinas, who focus on the onto-axiological aspects of human life. A significant contribution to the development of the problem of the global information and communication space was made by R. Aron, D. Bell, Z. Brzezinski, I. Wallerstein, S. Huntington, E. Giddens, M. Castells, R. Robertson, L. Turner, O. Toffler, M. Waters, F. Fukuyama as well as Ukrainian philosophers – V. Andrushchenko, Z. Atamanyuk, O. Bazaluk, V. Bekh, E. Bystrytskyi, I. Bondarevych, E. Borinshtein, V. Volynka, V. Voronkova, S. Krymskyi, V. Lyakh, M. Popovych, V. Pazenok, I. Sklovskyi, M. Stepyk, O. Stovpets and others. In their works, society is considered as a network of communications that create the possibility of self-reproduction of society (N. Luhmann), since communication is considered as an active, self-organizing environment. historical analysis of the “dialogue of cultures” (V. Bibler). In philosophical literature, to characterize the modern information and communication space, such categories as “one’s own” and “alien’s”, “revolutions in communication” are used, which found their reproduction in the works of M. Buber, B. Waldenfels, E. Levinas, who emphasize the onto-axiological aspects of human life.*

Results of the study. *In performing their duties, police officers, legal experts, economic security specialists, public management and administration, and psychologists must carefully ensure the human*

right to worldview, thoughts, words, and religion, free expression of one's views and beliefs, choice of residence, freedom of movement, free access to information, and information security, which is an integral part of the national security of Ukrainian society and the state under martial law, as well as meticulously take into account not only the historical, political, and moral, and psychological specifics of the formation of the Ukrainian mentality, but also the synergy of socio-cultural communications, since the people are not only what has happened to them historically, but also what they are trying to achieve in the future. Intercultural communications, using information and communication technologies, determine the communicative potential, socio-cultural dimension of mentality, social turbulence, the specificity of personal and virtual communication, the vector of intellectualization, the ethnic factor, conformist or deviant behavior of modern Ukrainians who belong to various categories of internally displaced persons and communities that accept them during the Russian-Ukrainian war, which in turn contributes, on the one hand, to the development of the community, the growth of the civic position of its members, security and legal awareness of the population, and on the other hand, can disrupt mental health, provoke psychological trauma, social conflicts and, as a destructive consequence, destabilize society.

Key words: *communicative philosophy, intercultural communication, culture of thinking, communicative turn, communicative personality, social turbulence*

Дата першого надходження статті до видання: 17.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 15.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 17.004.8

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.8>**Борканюк Алла Борисівна**

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Національної академії Служби безпеки України

вул. М. Максимовича, 22, Київ, Україна

orcid.org/0000-0001-8339-5113**Шульмін Сергій Олександрович**

старший викладач кафедри філософії

Національної академії Служби безпеки України

вул. М. Максимовича, 22, Київ, Україна

orcid.org/0000-0002-2929-2583

ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Резюме. Актуальність проблеми дослідження зумовлена стрімкою цифровізацією суспільства та активним впровадженням систем штучного інтелекту в економічну, управлінську, освітню, медичну та безпекову сфери. Алгоритмічне прийняття рішень, масовий аналіз персональних даних і автоматизація когнітивних процесів істотно трансформують механізми соціальної взаємодії, моделі праці та способи репрезентації людини в цифровому середовищі. Зміщення центру прийняття рішень до автоматизованих систем актуалізує проблему збереження людської гідності як фундаментального принципу правового й морального порядку, що визначає межі допустимого використання технологій щодо особи та забезпечує пріоритет автономії над технічною ефективністю. **Метою** статті є комплексне філософсько-правове осмислення змісту людської гідності в епоху штучного інтелекту та визначення нормативних орієнтирів її захисту в умовах алгоритмічно організованої реальності. Методологічну основу дослідження становлять філософсько-антропологічний, нормативно-правовий і системний підходи. Використано **методи** концептуального аналізу, теоретичного узагальнення, порівняння та міждисциплінарної інтерпретації. У межах дослідження розмежовано онтологічний і нормативний виміри гідності, проаналізовано вплив алгоритмічного середовища на трансформацію суб'єктності, приватності та сфери праці, а також визначено ризики інструменталізації особи. **Результати дослідження** засвідчують, що розвиток штучного інтелекту створює ризик редукації людини до інформаційного профілю та функціонального елемента цифрової системи. Доведено, що алгоритмічна оптимізація рішень може звужувати простір автономії, ускладнювати механізми відповідальності та посилювати залежність особи від непрозорих технічних процедур. Обґрунтовано, що людська гідність у сучасних умовах повинна виконувати роль регулятивного принципу, який визначає межі допустимого втручання технологій у сферу особистісної цілісності, праці та цифрової автономії. Встановлено необхідність утвердження людиноцентричного підходу до розвитку штучного інтелекту, що передбачає прозорість алгоритмічних процедур, пропорційність збору даних, можливість перегляду автоматизованих рішень і збереження реального людського контролю. Наукова новизна дослідження полягає у комплексному філософсько-правовому осмисленні людської гідності в умовах алгоритмічно організованої реальності, що формується під впливом систем штучного інтелекту.

Ключові слова: гідність, штучний інтелект, цифрова автономія, алгоритмічне управління, приватність, людиноцентричний підхід.

Вступ. Стрімка цифровізація сучасного суспільства та активне впровадження систем штучного інтелекту зумовлюють суттєві трансформації соціальної реальності, моделей комунікації й механізмів прийняття рішень. На відміну від попередніх технологічних етапів, штучний



інтелект втручається не лише у сферу фізичної праці, а й у когнітивні процеси, що традиційно вважалися визначальною ознакою людської раціональності. Це актуалізує необхідність переосмислення антропологічних і нормативних засад функціонування сучасного суспільства.

У такому контексті особливого значення набуває категорія людської гідності як фундаментальний принцип правового та морального порядку. Гідність визначає межі допустимої інструменталізації особи, утверджує її самоцінність та забезпечує основу автономії. Проте алгоритмічне управління, масовий аналіз даних і цифрове профілювання змінюють спосіб репрезентації людини у соціальному просторі, створюючи ризик її редукції до інформаційного об'єкта.

Отже, епоха штучного інтелекту формує нове поле напруження між технологічною ефективністю та необхідністю збереження людської гідності. Саме в цьому вимірі постає потреба комплексного осмислення гідності як регулятивного принципу цифрової цивілізації.

Мета та завдання. Метою дослідження є філософсько-правове осмислення змісту людської гідності в умовах розвитку штучного інтелекту та визначення нормативних орієнтирів її захисту в алгоритмічно структурованому середовищі.

Для досягнення поставленої мети визначено такі завдання:

- проаналізувати теоретичні засади поняття людської гідності та розмежувати її онтологічний і нормативний виміри;
- дослідити вплив алгоритмічних систем на трансформацію суб'єктності, приватності та сфери праці;
- обґрунтувати роль гідності як регулятивного принципу розвитку людиноцентричного штучного інтелекту.

Методи дослідження. Методологічну основу дослідження становлять філософсько-антропологічний, нормативно-правовий і системний підходи. У роботі використано методи концептуального аналізу, теоретичного узагальнення, порівняння та міждисциплінарної інтерпретації.

Результати. Категорія людської гідності історично формується в межах європейської філософської традиції як невідчужувана цінність особи, що впливає з її автономії, раціональності та здатності до моральної самодетермінації. У класичному розумінні гідність пов'язується з визнанням людини як мети самої по собі, а не засобу для досягнення зовнішніх цілей. У подальшому розвитку правової думки ця ідея трансформується у засадничий принцип конституціоналізму та міжнародного права прав людини, де гідність закріплюється як джерело та підґрунтя основоположних свобод.

У сучасному теоретичному дискурсі гідність постає багатовимірною категорією, що поєднує онтологічний та нормативний аспекти.

Онтологічний вимір означає визнання гідності як внутрішньо притаманної людині як такій, незалежно від її соціального статусу, продуктивності чи корисності. Йдеться про безумовну цінність людського буття, яка не підлягає кількісному виміру або порівнянню. У цьому сенсі гідність виступає універсальною характеристикою людської природи, що гарантує рівність усіх перед моральним законом.

Нормативний вимір розкривається як регулятивний принцип, що визначає допустимі межі соціальних практик, політичних рішень і технологічних інновацій. Гідність у цьому значенні функціонує як критерій оцінки інституційних механізмів: будь-яка система, що передбачає припинення, дискримінацію або інструменталізацію особи, суперечить її сутнісному статусу. Саме цей аспект забезпечує зв'язок між абстрактною цінністю людини та конкретними юридичними гарантіями.

У цифрову епоху особливої ваги набуває саме нормативний вимір гідності. Автоматизовані системи прийняття рішень дедалі частіше здійснюють оцінювання, класифікацію та прогнозування людської поведінки на основі великих масивів даних. Така практика формує новий тип соціальної реальності, у якій особа постає через цифрову репрезентацію – сукупність параметрів, індикаторів і статистичних моделей. Унаслідок цього виникає ризик редукції суб'єкта до інформаційного профілю, що підміняє унікальність особистості її функціональними характеристиками.

Подібна редукція суперечить ідеї гідності як безумовної самоцінності, оскільки переводить людину у площину обчислюваної ефективності. Коли алгоритмічні рішення визначають доступ до праці, кредитування чи соціальних послуг, постає небезпека перетворення особи на об'єкт управління, а не на автономного суб'єкта. Відтак теоретичне осмислення гідності в епоху штучного інтелекту передбачає не лише збереження її класичного змісту, а й уточнення меж допустимого використання технологій щодо людини як носія невідчужуваної цінності [4, с. 110–111].

У практичному вимірі зазначені теоретичні положення актуалізуються в процесі впровадження систем штучного інтелекту в ключові соціальні сфери. Застосування таких технологій у працевлаштуванні, кредитуванні, охороні здоров'я, освіті та безпеці зумовлює істотну зміну структури прийняття рішень. Алгоритмічні моделі дедалі частіше виконують функції оцінювання, ранжування та прогнозування, які раніше належали до компетенції людини. Унаслідок цього суб'єктність індивіда все більшою мірою опосередковується технічними системами, що формують нову конфігурацію соціальної взаємодії.

По-перше, алгоритмічне профілювання створює цифровий образ особи на основі аналізу поведінкових, соціальних і біометричних даних. Такий цифровий профіль може визначати доступ до соціальних благ, кредитних ресурсів, вакансій чи освітніх можливостей. Водночас подібні системи функціонують на основі статистичних узагальнень і кореляцій, що не враховують повноти людської індивідуальності. Це породжує ризик прихованої дискримінації, коли рішення ухвалюються на підставі непрозорих алгоритмічних критеріїв, здатних відтворювати або навіть посилювати існуючі соціальні нерівності [3, с. 4].

По-друге, автоматизація процесів прийняття рішень зменшує рівень безпосередньої людської участі у визначенні життєвих траєкторій. Коли цифровий механізм оцінювання визначає кредитоспроможність, ймовірність працевлаштування чи рівень ризику, індивід опиняється в ситуації обмеженої можливості впливати на підсумковий результат. У такому випадку відбувається поступове зміщення центру відповідальності з людини на технічну систему, що ускладнює питання моральної та юридичної відповідальності за наслідки прийнятих рішень.

Крім того, алгоритмічне середовище змінює сам спосіб конструювання соціальної реальності. Людина постає не лише як носій прав і обов'язків, а як набір параметрів, які можуть бути оброблені, зіставлені та спрогнозовані. Така трансформація впливає на уявлення про автономію, свободу вибору та відповідальність, оскільки поведінка індивіда дедалі частіше інтерпретується як передбачувана і керована.

Тож, штучний інтелект не обмежується інструменталізацією інформації про людину, а трансформує модель її присутності у соціальному просторі. У цьому контексті проблема збереження людської гідності набуває нового виміру, оскільки йдеться вже не лише про захист від зовнішнього примусу, а про забезпечення автономії в умовах алгоритмічно структурованої реальності [5, с. 647–648].

Таким чином, трансформація моделі присутності людини у соціальному просторі виходить за межі функціональних змін у сфері управління та набуває глибших антропологічних наслідків, що потребують філософського осмислення.

Алгоритмічно організована реальність зумовлює переосмислення суб'єктності як такої. Якщо в класичній філософській традиції суб'єкт визначався через автономію та здатність до раціонального самовизначення, то в умовах цифрового середовища він дедалі частіше постає як змінна в системі обчислювальних процесів, спрямованих на прогнозування та корекцію поведінки. Відтак людська дія розглядається не як прояв свободи, а як статистично передбачуваний результат.

Подібна зміна має принципове значення для осмислення свободи та відповідальності. Алгоритмічні механізми, орієнтовані на оптимізацію та прогнозування, прагнуть мінімізувати невизначеність, яка традиційно становила простір людської автономії. Відтак свобода дедалі більше підпорядковується логіці передбачуваності, а суб'єктність – логіці керованості. У цьому сенсі виникає напруження між технічною раціональністю, що тяжіє до стандартизації, і людською гідністю, яка передбачає унікальність та незвідність особи до алгоритмічної моделі.

Філософський аналіз виявляє, що проблема полягає не лише у можливій дискримінації чи помилковості автоматизованих рішень, а у зміні самої онтології соціального буття. Людина в алгоритмічному середовищі постає одночасно як суб'єкт дії та як об'єкт обчислення. Така подвійність створює ризик поступового знецінення внутрішнього виміру особистості – її морального вибору, відповідальності та здатності до самоперевищення.

Отже, трансформація суб'єктності в епоху штучного інтелекту вимагає не лише правового регулювання, а й глибокого філософського переосмислення статусу людини. Йдеться про збереження такого розуміння суб'єкта, яке не дозволяє редукувати його до функціонального елементу цифрової системи, а утворює його як носія гідності та моральної автономії навіть у межах алгоритмічно організованої реальності [1, с. 135–136].

З огляду на зазначене постає необхідність детального аналізу співвідношення приватності, цифрової тілесності та людської гідності в умовах алгоритмічного середовища.

Право на приватність традиційно розглядається як одна з ключових гарантій автономії особи. Контроль над інформацією про себе забезпечує можливість самостійного конструювання ідентичності та визначення меж публічності. У цифрову епоху ця функція набуває нового змісту, оскільки персональні дані перестають бути лише зовнішнім атрибутом соціальної взаємодії та перетворюються на структурний елемент буття індивіда у мережевому просторі. Дані відображають не лише факти біографії, а й поведінкові патерни, когнітивні реакції та біометричні параметри, формуючи феномен так званої цифрової тілесності.

Цифрова тілесність означає, що інформаційний слід людини стає продовженням її фізичної та соціальної присутності. Втрата контролю над цим інформаційним виміром фактично означає втрату контролю над власною репрезентацією у соціальному просторі. Відтак порушення приватності набуває характеру втручання не лише у сферу конфіденційності, а й у сферу особистісної цілісності.

Системи штучного інтелекту, що функціонують на основі великих масивів даних, посилюють окреслену проблему. Ефективність алгоритмічного прогнозування безпосередньо залежить від обсягу та деталізації зібраної інформації, унаслідок чого виникає структурне напруження між технологічною доцільністю та нормативною вимогою обмеження втручання в приватну сферу. Чим точнішими стають алгоритми, тим глибшим є проникнення у персональні дані.

У цьому контексті гідність виступає принципом, що встановлює межі допустимого втручання в особисту сферу. Вона передбачає визнання того, що інформація про людину не може розглядатися виключно як ресурс для оптимізації процесів. Людина не зводиться до сукупності даних, а її цифрова репрезентація не підміняє її суб'єктний статус. Тому захист приватності в епоху штучного інтелекту слід розуміти як невід'ємний складник захисту людської гідності, що передбачає прозорість алгоритмічних процедур, пропорційність збору даних і збереження реального людського контролю [2, с. 68].

Реалізація гідності не вичерпується інформаційним виміром. Не менш суттєвим простором її виявлення залишається сфера праці, у якій особа утворює свою суб'єктність через діяльність і творчу самореалізацію. Саме тому постає потреба глибшого аналізу взаємозв'язку між працею, креативністю та людською гідністю в умовах алгоритмічної автоматизації.

У філософській традиції праця розглядалася не лише як економічна діяльність, а як спосіб самореалізації та утвердження суб'єктності. Через працю людина не тільки забезпечує матеріальні потреби, а й здійснює творчий акт перетворення світу, реалізує власні здібності та формує соціальну ідентичність. У цьому сенсі праця виступає простором виявлення гідності, оскільки в ній поєднуються свобода, відповідальність і визнання.

Автоматизація когнітивних процесів змінює традиційне розуміння цієї сфери. Системи штучного інтелекту здатні виконувати аналітичні, прогностичні й навіть творчі завдання, що раніше вважалося виключно людськими. Унаслідок цього відбувається зміщення меж між людською діяльністю та машинною продуктивністю. Якщо алгоритм генерує тексти, зображення чи управлінські рішення, постає питання про специфіку людської креативності та її цінність у нових умовах.

Ризик полягає не лише у можливіму скороченні робочих місць, а й у зміні символічного статусу праці. Коли діяльність оцінюється виключно за критерієм ефективності та швидкості виконання, людина може розглядатися як менш продуктивний елемент системи. Така логіка сприяє інструменталізації особи, перетворюючи її на змінну у виробничому процесі, що суперечить принципу гідності як самоцінності.

Проте принципова відмінність людини від алгоритмічної системи полягає у здатності до морального вибору, емпатії, відповідальності та рефлексії. Людська творчість не зводиться до комбінаторики даних, оскільки вона включає екзистенційний вимір – переживання, смислотворення та усвідомлення наслідків власних дій. Саме цей вимір зберігає антропологічну специфіку людини навіть у високотехнологічному середовищі.

Отже, забезпечення гідності в умовах автоматизації потребує не лише економічної адаптації ринку праці, а переосмислення ролі людини у виробничих і креативних процесах. Йдеться про формування моделі співіснування, у якій технології розширюють можливості людської самореалізації, а не підміняють її, зберігаючи за людиною статус автономного й відповідального суб'єкта [6, с. 294–295].

У світлі окреслених викликів постає необхідність визначення нормативних орієнтирів, здатних забезпечити реальний захист людської гідності в умовах алгоритмічного середовища.

У відповідь на трансформації цифрової доби формується концепція людиноцентричного штучного інтелекту, яка ґрунтується на визнанні пріоритету прав і свобод людини над технічною ефективністю. У цьому підході технології розглядаються не як самодостатня цінність, а як інструмент, підпорядкований вимогам гідності та автономії особи.

Нормативне забезпечення гідності передбачає прозорість алгоритмічних процедур, можливість перегляду автоматизованих рішень, недопущення дискримінаційних практик, а також збереження людського контролю у сферах, що безпосередньо впливають на базові права. Водночас етичні принципи повинні інтегруватися на етапі проєктування технологічних систем, а не застосовуватися постфактум.

Отже, гідність має функціонувати як регулятивний критерій оцінки цифрових інновацій, визначаючи межі допустимого втручання технологій у сферу людського буття [7, с. 82].

Висновки. Аналіз засвідчує, що розвиток штучного інтелекту зумовлює трансформацію соціальної реальності та способу розуміння суб'єктності. Алгоритмічно організоване середовище змінює механізми прийняття рішень, форми цифрової репрезентації особи та характер взаємодії людини з технологіями, створюючи ризик її редукції до обчислюваного об'єкта.

У цих умовах людська гідність постає не лише як моральна цінність, а як нормативний принцип, що визначає межі допустимого використання технологій. Забезпечення гідності передбачає збереження автономії, відповідальності та самоцінності особи навіть у межах алгоритмічно структурованої реальності.

Перспективними є розроблення концепції алгоритмічної відповідальності, уточнення змісту цифрової автономії як складника гідності та формування міждисциплінарних методологій оцінки впливу систем штучного інтелекту на антропологічний статус людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Букіна Т. В., Ямпольцев П. В. Філософські виміри штучного інтелекту і свідомості. *Культурологічний альманах*. 2025. № 3. С. 130–136. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.3.16>
2. Дятлова І., Патлайчук О., Ступак О. Етичні виклики та перспективи філософії штучного інтелекту у ХХІ столітті. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2025. № 28 (2). С. 66–71. DOI: <https://doi.org/10.15421/172540>
3. Мельник Ю., Тодорова С., Шевченко Г. Філософське розуміння штучного інтелекту як технології. *Філософія та управління*. 2025. № 3 (7). С. 1–7. DOI: <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.3.01>
4. Сорокіна О. Вплив ШІ на трансформацію життя сучасної людини. *Гельветика. Гуманітарні науки*. 2024. Вип. 21 (98). С. 110–115. DOI: <https://doi.org/10.32782/hst-2024-21-98-13>

5. Jackson L. The manliness of artificial intelligence. *Educational Philosophy and Theory*. 2025. № 57 (7). P. 645–649. DOI: <https://doi.org/10.1080/00131857.2024.2409739>
6. Logan N., Waymer D. Navigating artificial intelligence, public relations, and race. *Journal of Public Relations Research*. 2024. Vol. 36. Is. 4. P. 283–299. DOI: <https://doi.org/10.1080/1062726x.2024.2308868>.
7. Zhao Y. Ren Z. The Alignment of Values: Embedding Human Dignity in Algorithmic Bias Governance for the AGI Era. *International Journal of Digital Law and Governance*. 2025. Vol. 2. No. 1. Pp. 169–195. DOI: <https://doi.org/10.1515/ijdlg-2025-0006>

REFERENCES

1. Bukina, T. V., Yampolec, P. V. (2025) Filosofski vymiry shtuchnoho intelektu i svidomosti [Philosophical dimensions of artificial intelligence and consciousness]. *Kulturolohichniy almanakh*, 3, S. 130–136. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.3.16> [in Ukrainian]
2. Diatlova, I., Patlaichuk, O., Stupak, O. (2025) Etychni vyklyky ta perspektyvy filosofii shtuchnoho intelektu u XXI stolitti [Ethical challenges and prospects of the philosophy of artificial intelligence in the 21st century]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh «Hrani»*, 28 (2), S. 66–71. <https://doi.org/10.15421/172540> [in Ukrainian]
3. Melnyk, Yu., Todorova, S., Shevchenko, H. (2025) Filosofske rozuminnia shtuchnoho intelektu yak tekhnolohii [Philosophical understanding of artificial intelligence as technology]. *Filosofii ta upravlinnia*, 3 (7). <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.3.01> [in Ukrainian]
4. Sorokina, O. (2024) Vplyv ShI na transformatsiiu zhyttia suchasnoi liudyny [The impact of AI on the transformation of modern human life]. *Helvetyka. Humanitarni nauky*, 21 (98), S. 110–115. <https://doi.org/10.32782/hst-2024-21-98-13> [in Ukrainian]
5. Jackson, L. (2025) The manliness of artificial intelligence. *Educational Philosophy and Theory*, 57 (7), S. 645–649. <https://doi.org/10.1080/00131857.2024.2409739> [in English]
6. Logan, N., Waymer, D. (2024) Navigating artificial intelligence, public relations, and race. *Journal of Public Relations Research*, 36 (4), S. 283–299. <https://doi.org/10.1080/1062726x.2024.2308868>
7. Zhao, Y., Ren, Z. (2025) The Alignment of Values: Embedding Human Dignity in Algorithmic Bias Governance for the AGI Era. *International Journal of Digital Law and Governance*, 2 (1), S. 169–195. <https://doi.org/10.1515/ijdlg-2025-0006>

Borkaniuk Alla Borysivna

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
National Academy of the Security Service of Ukraine
22, M. Maksymovycha str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-2929-2583

Shulmin Serhiy Oleksandrovich

Senior Lecturer at the Department of Philosophy
National Academy of the security service of Ukraine
22, M. Maksymovycha str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-2929-2583

HUMAN DIGNITY IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Relevance of the research problem is determined by the rapid digitalization of society and the active implementation of artificial intelligence systems in economic, administrative, educational, medical, and security sectors. Algorithmic decision-making, large-scale personal data analysis, and the automation of cognitive processes significantly transform mechanisms of social interaction, models of labor, and forms of human representation in the digital environment. The shift of decision-making authority toward automated systems intensifies the problem of preserving human dignity as a fundamental principle of legal and moral order, defining the limits of permissible technological intervention and ensuring the priority of autonomy over technical efficiency. The purpose of the article is to provide a comprehensive philosophical and legal analysis of the content of human

*dignity in the era of artificial intelligence and to determine normative guidelines for its protection within algorithmically structured reality. The methodological framework is based on philosophical-anthropological, normative-legal, and systemic approaches. The study employs **methods** of conceptual analysis, theoretical generalization, comparison, and interdisciplinary interpretation. The ontological and normative dimensions of dignity are distinguished, and the influence of the algorithmic environment on the transformation of subjectivity, privacy, and the sphere of labor is examined, as well as the risks of instrumentalization of the individual. The **results** demonstrate that the development of artificial intelligence creates a risk of reducing the human being to an informational profile and a functional element of a digital system. It is substantiated that algorithmic optimization of decision-making may narrow the space of autonomy, complicate mechanisms of responsibility, and increase dependence on opaque technical procedures. Human dignity is justified as a regulatory principle defining the limits of permissible technological interference in personal integrity, labor, and digital autonomy. The necessity of establishing a human-centered approach to AI development is emphasized, including transparency of algorithmic procedures, proportionality in data collection, the possibility of reviewing automated decisions, and the preservation of meaningful human control. The scientific novelty of the research lies in the comprehensive philosophical and legal interpretation of human dignity within algorithmically organized reality shaped by artificial intelligence systems.*

Key words: *human dignity, artificial intelligence, digital autonomy, algorithmic governance, privacy, human-centered approach.*

Дата першого надходження статті до видання: 04.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 02.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 33(159.923.2:316.61)+339.924
DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.9>

Глушко Тетяна Петрівна
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0000-0002-8759-7975

ЕКОНОМІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ

Актуальність проблеми. Політика визнання, як соціокультурна складова сучасних демократичних практик, актуалізує потребу визначення її економічних вимірів в контексті розвитку європейських та глобальних міжнародних відносин. Визначення ж структурних складових перспективної економічної ідентичності сучасної України, що гідна визнання в європейському політичному та культурному просторах, а також змістовне наповнення цього феномену суспільної свідомості, все ще залишається нашим актуальним завданням в практичній площині розвитку національних соціально-економічних процесів. Адже саме економічна ідентичність може дозволити нам чітко окреслити вектори економічної спеціалізації країни та особливості її можливого конструктивного впливу на розвиток регіональних економічних союзів, а також напрями коригування можливих деструктивних наслідків задіяних економічних стратегій.

Мета статті – визначення змісту та сутності феномену економічної ідентичності сучасного українського суспільства/нації у контексті практичних аспектів політики визнання.

Методи дослідження включають в себе індукцію, як рух від визначення умов можливості формування індивідуальних аспектів економічної ідентичності громадян до їх узагальнення на рівні загальносуспільних практик, що, в свою чергу, передбачає й синтез отриманих результатів та їхній системний аналіз.

Новизна дослідження – обґрунтування доцільності активного залучення до сучасного соціально-філософського дискурсу концепту «економічна ідентичність» та окреслення його важливості для подальшого аналізу економічних векторів сучасної політики визнання.

Результат дослідження. Економічна ідентичність є феноменом економічної психології та соціальної філософії та має фундаментальне значення для осмислення планування розвиткових стратегій суспільства в його регіональній та глобальній господарській взаємодії, а отже й для формування соціально-економічної суб'єктності нації. Структурними складовими економічної ідентичності виступають розуміння громадянами типу національної економічної системи та структури національного багатства, його походження, а також основних ресурсних та технологічних можливостей розвитку економічної культури соціуму, і, як результат, усвідомлення економічної місії як окремих суспільних страт, так й суспільства в цілому на регіональному та глобальному рівнях його розвитку.

Ключові слова: економічна ідентичність, політика визнання, політика ідентичності, *sarababilities approach*, боротьба за визнання, демократія, Європейський Союз, регіоналізація, глобалізація.

Вступ. Україна наразі веде боротьбу за власне визнання відразу на кількох рівнях: визнання права на свободу від зазіхань російської неоімперської навали, визнання своєї історичної приналежності до європейського культурного простору та, насамкінець, глобального визнання нашого права на існування та розвиток у власній державі. Після тривалого перехідного періоду пострадянської доби українське суспільство виборює своє право на самостійність, суверенітет та ідентичність у складній та виснажливій війні, будучи змушеним шукати, в тому числі, й власну «формулу» майбутньої економічної ідентичності, як важливого інструменту залучення



в європейський господарський простір, що стає, в нинішніх умовах, запорукою майбутнього виживання нації.

Усвідомлення українським соціумом потреби переосмислення наявних господарських практик та визначення чітких векторів регіональної економічної взаємодії у своєму протистоянні військовій агресії з боку східного сусіда, відчутно впливає й на трансформацію економічної психології суспільства, сприяючи переосмисленню ролі та значення обґрунтованих безпекових стратегій, які неможливо реалізувати без продуманої економічної політики. А сьогодні, в умовах нового типу війни, Україна потребує довгострокової економічної стратегії, можливо, як ніколи раніше.

Мета статті полягає в окресленні специфіки самого поняття економічна ідентичність, яке майже не фігурує у вітчизняному філософському дискурсі, та визначенні ролі та значення даного феномену в контексті усталених практик «політики визнання» як прояву однієї з парадигм сучасного дискурсу справедливості.

Завдання, відповідно, включають в себе дві основні позиції: *по-перше*, це окреслення сутнісних характеристик феномену економічної ідентичності суспільства як загалом, так й в контексті сучасного українського соціуму; і, *по-друге*, визначення практичної ролі даного феномену в контексті соціальних трансформацій, втілення яких передбачене основними принципами сучасної політики визнання як однієї з провідних практик демократизації сучасних суспільств.

Методи дослідження. В межах даної теоретичної розвідки застосовано, методи *індукції та синтезу* для аналізу самого феномену економічної ідентичності, як складної комбінації категорії «ідентичність» та її потенційних соціально-господарських проявів на рівні розвитку такої відкритої системи як нація/суспільство; а також *метод системного аналізу* для включення даного комбінованого феномену до структури сучасної «політики визнання», яка працює з ідеєю забезпечення умов для реалізації соціальної справедливості в соціальних структурах на основі визнання гідності, ідентичності та, відповідно, базових прав та спроможностей громадян та спільнот.

Результати. Перш за все, варто наголосити, що хоча сам феномен визнання є онтологічною (Г. Гегель) та етичною (А. Росміні) категорією, що ґрунтується на ідеї становлення самосвідомості та гідності особистості, «політика визнання» (термін Ч. Тейлора) вже являє собою загальноновизнаний у сучасному демократичному світі та цілком практичний інструмент впливу на соціальні процеси у контексті вирішення конфліктів та визнання унікальної ідентичності як окремих індивідів, так й етнічних, культурних, гендерних та інших соціальних груп. Як цілком справедливо відзначив Ф. Фукуяма, у сучасному світі «на перший план виходять питання ідентичності» [5, с. 20], які, в свою чергу, потребують взаємного визнання з боку індивідуальних та колективних суб'єктів соціальної дії.

На наш погляд, у контексті світоглядних трансформацій сучасності, до цієї тези варто додати, що якраз економічні аспекти соціальної ідентичності набувають сьогодні особливої актуальності для країн, які перебувають в кризових ситуаціях. Адже запитування саме про *економічну ідентичність націй*, як запоруку їхніх самобутніх політичних розвиткових траєкторій, є фундаментальним для самозбереження та самовідтворення таких соціальних систем. Так, свого часу ще в межах марксистської філософії було обґрунтовано, що саме свідомо економічна політика держави, раціональний розподіл природних та людських ресурсів є тим ядром самоорганізації, без якого соціальність як така приречена на політичний крах.

В цьому відношенні важливо звернути увагу на специфіку поштовху до окреслення економічної ідентичності, що ми спостерігаємо, наприклад, в соціально-економічній мотивації китайської держави останньої третини минулого століття. Адже трансформаційна траєкторія цієї держави в соціально-економічній площині була значною мірою зумовлена британським імперіалізмом ХІХ століття та періодом, який сьогодні має назву «сто років приниження Китаю». Разом з тим, схожий досвід протягом кількох останніх століть пережила й Україна в боротьбі з російським імперіалізмом, що продовжується й до сьогодні. Тому наш болісний постколоніальний досвід, особливо протягом крайньої декади активних військових дій, не меншою мірою

спонукає суспільство до переосмислення свого регіонального та міжнародного статусу та актуалізує потребу визнання його суб'єктності, в тому числі й економічної.

В цьому плані цілком доречно, на наш погляд, стверджувати, що в сучасній соціально-філософській парадигмі, яка працює з феноменами визнання та ідентичності, ми наштовхуємося на своєрідний соціально-психологічний імпульс в економічних стратегіях тих країн, які зазнали тривалого колоніального впливу з боку імперій в різні історичні періоди. Таким чином, нинішня боротьба створює своєрідний поштовх до формування неекономічних мотивів, – безпекових, політичних, культурних тощо – які визначатимуть нашу економічну поведінку на майбутні десятиліття, а можливо, й століття, якщо країна вистає в цій екзистенційній війні.

В таких умовах суспільство мусить усвідомити свою *національну економічну ідентичність* та її соціально-практичне значення для збереження культурної самобутності нації. Тобто українське суспільство мусить зробити остаточний цивілізаційний вибір та визначити своє місце в глобальному розподілі праці, структурі багатства, технологій та ресурсів. Простіше кажучи, ми маємо чітко визначитися з типом економічної системи (аграрна, індустріальна, технологічна чи змішана), що й дозволить нам сформувати та усвідомити власну економічну ідентичність та окреслити свою *економічну місію* в межах європейського регіону, яка й стане надійним інструментом легітимації політичних практик та визнаних в суспільстві та регіоні принципів справедливості, в межах яких формується економічна солідарність.

Оскільки ідентичність, в соціальному контексті, постає як набір переконань та відповідний цим переконанням спосіб життя, економічна ідентичність суспільства може бути представлена у вигляді «формули», яка включає в себе систему економічних інститутів, які формують спільне для всіх суб'єктів соціально-економічної діяльності поле взаємодії, тобто однакові «правила гри», що забезпечать визнання прав та спроможностей усіх, без виключення, громадян та спільнот. Таким чином, на наш погляд, *солідарність, співпраця та взаємоповага* є ядром економічної ідентичності нації, адже саме ці аспекти дозволяють узгодити тип економічної системи суспільства, визначити її цілі та перспективи, ризики та обмеження, а також цілеспрямовано втілити цю світоглядну модель в життя.

Власне, сучасний соціально-філософський дискурс пропонує одночасно дві взаємопов'язані парадигми: «політика визнання» (Ч. Тейлор, А. Гоннет) та «політика ідентичності» (активно розвиває у своїх дослідженнях Ф. Фукуяма). Обидві концепції створюють сьогодні можливість аналізувати феномен визнання не лише в політичній, а й в економічній площині. В їхню основу покладено ідею визнання людської гідності й права на самовизначення та реалізацію своїх інтелектуальних можливостей та потенціалів. Зважаючи, що «сама наша думка, наша фантазія організовує світ у теорії та моделі» [3, с. 434], модель *економічної ідентичності суспільства про-являється у виборі стратегій* відгуку на кризові ситуації та визначає траєкторію їхнього розвитку.

Разом з тим, важливо не забувати, що «в основі ідентичності лежить тимос, який має емоційну природу та виявляється через почуття гордості, сорому й гніву» [5, с. 127]. Це демонструє, що в даному разі ми маємо справу саме з економічною психологією суспільства, її особливостями та специфікою конструювання соціальних відгуків на кризові стани та економічні потреби окремих спільнот та соціуму загалом. Відповідно, цілком закономірно похідними від ідеї визнання в соціальному контексті стають гідність та взаємна повага, солідарність, а також протидія неповазі, тобто *боротьба за визнання*, яка може спричинити актуалізацію соціальних конфліктів.

Як справедливо відзначає Ф. Фукуяма, сучасні ліберальні демократії повністю не розв'язали проблеми тимосу, тобто проблему визнання гідності та ідентичності, відповідно «чого вони не гарантують, то це рівної поваги до всіх людей на практиці, особливо до представників груп, які зазнавали маргіналізації, цілі країни можуть відчувати неповагу» [5, с. 13]. Таким чином визнання дійсно потребує боротьби, яка, в свою чергу, передбачає й чітке визначення смислів та цінностей соціальної ідентичності, які ми вимагаємо визнати, адже якщо немає чітких цінностей та смислів, то й визнавати, по суті, нічого.

Тому Ф. Фукуяма також наголошує, що політика ідентичності завжди являє собою боротьбу за визнання гідності, адже саме «адекватна самооцінка і самоповага мають вирішальне значення

для самоактуалізації, тому що занижена оцінка власних здібностей не дозволяє людям реалізувати себе» [5, с. 95]. Хоча дослідник є послідовним апологетом плюралізму індивідуальних ідентичностей, він, разом з тим, одночасно виступає не менш послідовним критиком деяких колективних її різновидів. Тоді як, на наш погляд, саме колективна ідентичність дуже часто стає стратегічним ядром для збереження ментальної єдності суспільства й уникнення його надмірної атомізації. Тому як ідентичність індивідуальна, яка спирається на соціальне визнання гідності особистості, так й ідентичність колективна, яка визначається міжнародним визнанням етнічної чи національної спільноти є, на наш погляд, однаково важливими аспектами сучасного соціально-філософського дискурсу.

Боротьба за визнання, за визначенням А. Гоннета, якраз і є боротьбою за самопрезентацію та самозбереження (*struggle for self-preservation*), тобто прагненням до міжсуб'єктного визнання ідентичностей. Мислитель наголошує, що ще Г. Гегель був переконаний, що «боротьба між суб'єктами за взаємне визнання їхньої ідентичності породжує внутрішньо-суспільний тиск на становлення соціальних інститутів, які б гарантували свободу» [7, с. 5]. На наш погляд, ця конструкція не менш продуктивно може бути перенесена й в міжнародну площину. У такий спосіб, становлення економічної ідентичності нації цілком можливо розглядати як таке, що передбачає потребу у визнанні іншими націями її економічної свободи в регіональному та глобальному вимірах.

За логікою міркувань А. Гоннета, в сучасних умовах людина та спільнота гідні поваги не лише в контексті дотримання моральних норм, а й «zasлужовують на необхідний для цього соціальний рівень життя» [7, с. 117], тому економічні конфронтації також є конститутивними для боротьби за визнання. Такий підхід дуже добре доповнюється й *capabilities approach* А. Сена та М. Нуссбаум, котрі наголошують на необхідності забезпечення соціальної справедливості шляхом створення інституційних умов для реалізації економічних спроможностей усіх громадян, що ще раз підкреслює значимість саме економічної ідентичності індивідуального та колективного суб'єкта для продуктивного розвитку соціальної системи в цілому.

Але для забезпечення подібного масштабного ефекту мають бути першочергово створені умови всередині суспільства. Так, А. Сен у передмові до свого фундаментального дослідження «Розвиток як свобода» [див. 10] наголошує, що ми маємо розглядати індивідуальну свободу як певне соціальне зобов'язання, адже саме усунення істотних обмежень свободи є основою суспільного розвитку. Для усвідомлення цього зв'язку мислитель пропонує вийти за межі базового визнання, як усталеної культурної норми, та усвідомити, що спроможність постає як інституційно закріплена можливість реалізувати індивідуальні здібності в економічній площині.

Як бачимо, в системі координат А. Сена, саме визнання свободи індивіда стає відправною точкою розвитку суспільства. Ми, в свою чергу, можемо так само перенести цей висновок на сферу міжнародних відносин і наголосити, що визнання свободи націй не в меншій мірі може вважатися відправною точкою продуктивного розвитку регіональних спільнот. Якщо зважити, що ключовими інструментальними свободами А. Сен вважає економічні можливості, політичні свободи, соціальні послуги, гарантії відкритості та заходи безпеки, то у міжнародній площині взаємне визнання відповідних свобод створює передумови для продуктивних регіональних союзів на кшталт ЄС, який, в основі своїй, є суто економічною структурою.

Важливо, що А. Сен особливо наголошує на тому, що «розвиток вимагає усунення основних джерел несвободи, серед яких бідність, тиранія та систематична соціальна депривація. Більше того, дослідник доводить, що «відсутність реальних свобод безпосередньо пов'язана з економічною бідністю» [10, с. 4], адже порушення свободи може бути й прямим наслідком встановлення обмежень на свободу участі в соціальному, політичному та економічному житті суспільства. Тому індивіди розглядаються А. Сеном саме як активні агенти змін, а не як пасивні отримувачі пільг. Відповідно, забезпечення зазначених свобод для громадян стає наріжним каменем розвиткових стратегій, а не просто моральною даниною культурі визнання.

Таким чином, А. Сен принципово змінює напрямок дискусії про розвиткові можливості суспільств, визначивши здатність (*capability*) у якості найбільш відповідного критерію для оцінки

якості життя. Ядром таких здатностей дослідник вважав, перш за все, охорону здоров'я та освіти, як базові цінності у сфері збереження людського капіталу. М. Нуссбаум, продовжуючи логіку міркувань А. Сена, так само веде мову про вдосконалення якості життя, як основи соціального розвитку, адже вона підтримує точку зору, згідно якої *дійсним багатством націй є саме її люди*.

Тому дослідниця акцентує увагу саме на «capabilities approach», що, на її думку, дозволяє піднімати питання справедливості в таких площинах як гендерна дискримінація в можливостях та спонукає до пошуку альтернативних підходів, зокрема до визнання права жінок на реалізацію своїх спроможностей у сфері економічної креативності, що вже поступово розкриваються, наприклад, у руслі сучасної феміністичної економіки. М. Нуссбаум зазначає, що підхід, орієнтований на можливості, зазвичай «розроблявся в контексті міжнародної політики розвитку, з акцентом на бідніші країни, які борються за поліпшення якості життя» [9, с. 15], тоді як багатші країни вже активно аналізували власні дані для звітів ООН з питань людського розвитку.

Ключовими елементами capabilities approach, які на думку М. Нуссбаум втілюють ідею соціальної справедливості, є позиціонування кожної людини як кінцевої мети, зважаючи не лише на загальне або середньостатистичне благополуччя, але й на *доступні їй можливості*. Адже набір можливостей або свобод, які люди можуть або не можуть реалізувати та їхній безпосередній вибір вважається найважливішим благом, яке суспільства повинні забезпечувати для своїх громадян. Таким чином, capabilities approach «зобов'язується поважати право людей на самовизначення» [9, с. 18]. Також цей підхід стосується глибоко вкоріненої соціальної несправедливості та нерівності, що є наслідком дискримінації або маргіналізації, тому він покладає на уряд та державну політику нагальне завдання поліпшити якість життя людей за рахунок створення умов для повноцінної реалізації їхніх можливостей.

Подібний підхід демонструє й деякі аналогії з таким феноменом як моральна економіка, що актуалізований у дослідженнях Е. П. Томпсона [див. 12], та передбачає чіткі уявлення про економічну справедливість, адже економічна поведінка завжди вбудована в культурні норми та уявлення про справедливість, відображаючи, у такий спосіб, елементи економічної ідентичності суспільств. Так, А. Гоннет вживає феномен моральної економіки у контексті концепції «неявного суспільного договору» Б. Мура [див. 8], в межах якої передбачалося, що громадяни вважають владу легітимною лише доти, доки вона не порушує базові моральні очікування справедливості. Феномен моральної економіки також деякою мірою змістовно перегукується з «економікою визнання» А. Росміні та К. Говела [див. 6], хоча остання є вже більш складним феноменом й передбачає визнання гідності людини ще до будь-якої економічної взаємодії, а не в результаті порушення усталених моральних норм.

Аналізуючи історію соціальних конфліктів, А. Гоннет наголошує, що досить часто «саме забезпечення економічного виживання мотивувало масові протести та повстання» [7, с. 165]. Мислитель стверджує, що моральні мотиви повстання та опору, які ґрунтуються на негласному розумінні того, на що людина заслуговує, виникають не тільки для захисту традиційного способу життя, а й у ситуаціях, коли такий спосіб життя стає нестерпним. Це, в свою чергу, змушує замислитися над засадничими принципами розбудови сучасної української держави, зважаючи на наш попередній не надто успішний досвід, пов'язаний з формуванням олігархічного типу економіки та спричинив дві потужні спроби спротиву – *помаранчеву революцію* (2004–2005 рр.) та *революцію гідності* (2013–2014 рр.). Неefективність олігархії в державному управлінні продемонструвала, що пасивний світогляд у сфері економічної політики держави та просте покладання на так звану «вільну руку ринку» не забезпечує соціального прогресу.

Економічний досвід більшості розвинених країн сучасного світу засвідчує, що прагматичний підхід до організації соціально-економічної системи насправді вимагає змішаної економічної політики, яка включає в себе як елементи вільного ринку, так й елементи його урядового регулювання та протекціонізму в окремих галузях. Зокрема відомий норвезький економіст Е. Райнерт відзначає, що сучасні Індія та Китай «досягли неймовірного економічного зростання, насамперед через те, що зосередилися на підтримці власної промисловості і облишили економічний протекціонізм поступово і лише тоді, коли їх це влаштувало» [2, с. 31]. Тому, зважаючи на

досвід як розвиненого світу, так і свій власний, маємо остаточно усвідомити нагальну потребу формування *нового типу економічного мислення*, який не відтворюватиме помилки минулого, а продукуватиме стратегічно обґрунтовану програму економічного розвитку в умовах затяжного військового конфлікту та повоєнного відновлення, не забуваючи, що «економічна гармонія є результатом свідомої політики» [2, с. 49] і ніяк інакше.

В умовах кризи неоліберальної демократії, дванадцятирічної війни та домінування популістичних гасел в політиці українське суспільство постає перед кількома викликами одночасно: неефективність існуючих соціальних інститутів, які не просто втратили свою дієвість, але все ще не були належним чином сформовані; непередбачуваність дій ворога та його здатність посилювати атаки на фронті та в тилкових містах, а також активний вплив росіян в інформаційній політиці, спрямованій на формування міфологічно-популістичних конструктів, що орієнтовані на збереження російських наративів у структурі мислення та ідентичності українського суспільства.

Якщо українська держава все ж прагне культурного та економічного визнання на регіональному та глобальному рівні, ми маємо докласти серйозних інституційних зусиль та провести відповідні реформи, визначивши унікальність економічної політики держави та її спеціалізацію. Адже, як зазначає Ф. Фукуяма, «формування сучасної ринкової економіки потребувало й чогось на зразок націоналізму й ідентичності, що спирається на національність» [5, с. 68], при цьому націоналізм мислитель якраз і розглядає як один з різновидів політики ідентичності.

Відповідно, економічний націоналізм теж постає, в даному контексті, як цілком можливий елемент соціальної ідентичності сучасних суспільств. Досить показово, на нашу думку, що Ф. Фукуяма вбачає чіткий зв'язок між економічним інтересом та визнанням ще у філософській спадщині А. Сміта, а саме в його «Теорії моральних почуттів» [див. 11], де останній звертає увагу, що люди потребують певного матеріального статусу для забезпечення відчуття поваги, адже «бідність завдає страждань через втрату гідності» [5, с. 86].

Таким чином, забезпечення почуття національної гідності та міжнародної поваги до суб'єктності так само вимагає надійної економічної платформи, тобто втілення принципів економічної нації [див. 1] в житті громадян та спільнот. Держава має обґрунтувати та втілити в життя соціальні інститути, які забезпечать умови для повноцінної економічної самореалізації жінок та інших маргіналізованих в класичній політичній економії соціальних груп, незалежно від їх етнічного походження, гендерного чи соціального статусів. Адже солідарність в соціально-економічній площині має передбачати узгодження та взаємодоповнення стратегій економічної взаємодії, які, доповнюючи одна одну, можуть створювати синергійний ефект та забезпечувати досягнення спільного інтересу.

Зважаючи, що «індивіди часто сприймають економічну скруту не як нестачу ресурсів, а як втрату ідентичності» [5, с. 90], на рівні країни економічний занепад дійсно дуже часто стає підґрунтям для втрати міжнародного статусу. Тому проблема економічної солідарності суспільства, що формується на основі довіри та спільних розвиткових стратегій стає, на наш погляд, ключовим елементом прогресивного поступу економічної нації в глобальній площині та досягнення міжнародного визнання України, а отже й поваги до неї як до суб'єкта економічної та політичної діяльності.

Якщо «національна ідентичність починається зі спільної переконаності в легітимності політичної системи країни» [5, с. 123], то економічна ідентичність суспільства, так само, в якості відповідної точки повинна мати переконання громадян у *справедливості економічного устрою держави*, зокрема її податкової, антимонопольної та антикорупційної політики. Саме такий підхід ґрунтується на взаємному визнанні цінностей суспільного устрою та гідності кожного громадянина, який здійснює індивідуальний внесок в розвиток економічних процесів, сприяючи продуктивному розвитку національної системи господарювання. Як наслідок, такий внутрішній економічний устрій буде сприятливим й для його міжнародного визнання сучасними демократичними країнами, в тому числі й країнами Європейського союзу.

Висновки. Отже, для досягнення результативності у сфері визнання політичних та економічних прав громадян та спільнот, необхідним елементом є стратегічна боротьба за визнання

як в межах окремого суспільства, так і в межах європейського регіону чи в глобальній площині в цілому. Український народ сьогодні таку боротьбу активно веде. Однак остання потребує суттєвого підсилення в площині культурної політики та дипломатії, а також в площині формування економічної ідентичності українського суспільства, як стратегічної основи його подальшого розвитку. Разом з тим, політика визнання індивідуальних та колективних ідентичностей для своєї реалізації потребує вже сформованих політичної та соціально-економічної ідентичностей. Тоді як українське суспільство все ще знаходиться в процесі визначення своєї економічної спеціалізації та провідної економічної стратегії, яку, у разі практичної орієнтації на євроінтеграційні процеси, необхідно синхронізувати з економічною політикою Європейського союзу. Відповідно, інституційне забезпечення спроможностей та створення для їхньої реалізації усіх можливих умов всередині українського суспільства сприятиме й визнанню демократичного економічного устрою України в якості потенційного представника європейської спільноти та глобального співтовариства демократичних країн сучасності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Глушко Т.П. Економічна теорія нації: соціально-філософський контекст. Монографія. Київ : Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. 299 с.
2. Райнерт Е. Як багаті країни стали багатими... І чому бідні країни залишаються бідними / пер. з англ. Я. Сінайко; за наук. ред. В. Галасюка. Київ : Саміт-Книга, 2019. 416 с.
3. Седлачек Т. Економіка добра і зла. Слідами людських пошуків: від Гільгамеша до фінансової кризи. Львів : Видавництво Старого Лева, 2017. 520 с.
4. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / пер. Р. Димерця. Київ : Альтерпрес, 2004. С. 29-71.
5. Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості / пер. з англ. Тетяна Сахно. 5-те вид. Київ : Наш Формат, 2024. 192 с.
6. Hoewel C. The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini. New York : Springer, 2013. 263 p.
7. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts / translated by Joel Anderson. Cambridge : The MIT Press, 1995. 215 p.
8. Moore B. Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt. New York : Routledge, 2015. 560 p.
9. Nussbaum M. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge : Harvard University Press, 2011. 237 p.
10. Sen A. *Development as Freedom*. New York : Knopf, 1999. 336 p.
11. Smith A. *The Theory of Moral Sentiments*. London : Penguin, 2010. 528 p.
12. Thompson E.P. *The Making of the English Working Class*. London : Penguin, 2013. 960 p.

REFERENCES

1. Hlushko, T.P. (2015). *Ekonomichna teoriia natsii: sotsialno-filosofskyi kontekst*. [Economic Theory of Nation : Socio-Philosophical Context] : Monograph. Kyiv : Drahomanov University Publishing House, 299 p. [in Ukrainian]
2. Rainert, E. (2019). *Yak bahati krainy staly bahatymy... I chomu bidni krainy zalyshaiutsia bidnymy* [How Rich Countries Got Rich ... and Why Poor Countries Stay Poor] / transl. by Ya. Sinaiko; scientific editorship by V. Halasiuk. Kyiv : Samit-Knyha, 416 p. [in Ukrainian]
3. Sedlacek, T. (2017). *Ekonomika dobra i zla. Slidamy liudskykh poshukiv: vid Hilhamesha do finansovoi kryzy*. [Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street]. Lviv: : Staroho Leva Publishing House, 520 p. [in Ukrainian]
4. Taylor Ch. *Multykulturalizm i «polityka vyznannia»* [Multiculturalism and «The Politics of Recognition»] / trasl. by R. Dymerecs. Kyiv : Alterpres, 2004. P. 29-71. [in Ukrainian]
5. Fukuyama, F. (2024). *Identychnist. Potreba v hidnosti y polityka skryvdzhenosti* [Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition / trasl. by T. Sakhno. 5th Edition. Kyiv : Nash Format, 192 p. [in Ukrainian]
6. Hoewel, C. (2013). *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*. New York : Springer, 263 p.

7. Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* / translated by Joel Anderson. Cambridge : The MIT Press, 215 p.
8. Moore, B. (2015). *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. New York : Routledge, 560 p.
9. Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge : Harvard University Press, 237 p.
10. Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York : Knopf, 336 p.
11. Smith, A. (2010). *The Theory of Moral Sentiments*. London : Penguin, 528 p.
12. Thompson, E.P. (2013). *The Making of the English Working Class*. London : Penguin, 960 p.

Hlushko Tetiana Petrivna

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Chair of Philosophy
Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrohova str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-8759-7975

UKRAINE'S ECONOMIC IDENTITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY RECOGNITION POLITICS: CONCEPTUAL PRINCIPLES

The relevance of the problem. *Politics of recognition, as a sociocultural component of contemporary democratic practices, highlights the need to clarify its economic detentions in the context of the development of European and global international relations. Identification of the structural components of a prospective economic identity of modern Ukraine, that is deserves recognition in the European political and cultural realms, as well as the conceptual content of this phenomenon, remains our current task in practical terms. After all, the economic identity allows us to clearly define the vectors of the country's economic specialization and specifics of its possible constructive influence on regional economic union's development as well as directions for adjustment of possible destructive consequences caused by involved economic strategies.*

The purpose of the article – *defining the content and substance of the economic identity phenomenon in contemporary Ukrainian society/nation in the context of practical aspects of politics of recognition.*

Research methods includes *induction, as a way figuring out the conditions of forming individual aspects of citizen's economic identity and their generalization at the level of common social practices, which, in turn, implies synthesis of the results obtained and their systematic analysis.*

Novelty of the research – *rationale for the advisability of the notion «economic identity» actively inclusion in contemporary socio-philosophical discourse and outlining its importance for further analysis of economic vectors of modern politics of recognition.*

Research result. *Economic identity is a phenomenon of economic psychology and social philosophy and is fundamental for comprehension of plotting out the social strategies development in its regional and global economic cooperation, and, therefore, for the formation of socioeconomic subjectivity of a nation. Understanding the type of national economic system and structure of national wealth, its origin, as well as its main resource and technological capabilities development of the economic culture of society, awareness of economic mission both individual social groups and society as a whole at the regional and global levels of its development are presented in the article as main structural elements of economic identity.*

Key words: *economic identity, politics of recognition, politics of identity, capabilities approach, struggle for recognition, democracy, European Union, globalization.*

Дата першого надходження статті до видання: 13.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 316.77:1:656.6

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.10>

Добровольська Вікторія Анатоліївна

кандидат історичних наук, доцент,
завідувач кафедри соціально-гуманітарної підготовки
Херсонської державної морської академії
просп. Незалежності, 20, Херсон, Україна
orcid.org/0000-0002-5262-7425

ТЕОРІЯ КУЛЬТУРНИХ ВИМІРІВ Г. ХОФСТЕДЕ ЯК ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ІНСТРУМЕНТ МОРСЬКОЇ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Актуальність проблеми. Глобалізація морських перевезень зумовила формування мультинаціональних екіпажів суден, у складі яких нерідко представлені моряки різних культур. За оцінками Міжнародної морської організації, людський фактор є причиною понад 80% морських аварій, і значна частина з них пов'язана з комунікативними збоями, зумовленими культурними відмінностями між членами екіпажу. Попри це, епістемологічний статус інструментів аналізу міжкультурної взаємодії у морському середовищі залишається філософськи недостатньо осмисленим – і саме це дослідницьке завдання визначає проблемне поле пропонованого дослідження.

Метою статті є обґрунтування епістемологічного статусу теорії культурних вимірів Герта Хофстеде як інструменту інтерпретації міжкультурної взаємодії в мультинаціональних морських екіпажах та визначення меж її застосування у теорії і практиці морської освіти.

Методи дослідження. Методологічну основу дослідження становлять герменевтичний метод, компаративний аналіз національних культурних профілів країн – основних постачальників морських фахівців – та критичний аналіз епістемологічних меж самої теорії культурних вимірів. Інтердисциплінарний підхід забезпечує синтез теоретичного інструментарію соціальної філософії, соціології культури та філософії освіти.

Результати дослідження засвідчують, що теорія Хофстеде є евристичним когнітивним конструктом, здатним пояснити логіку комунікативних збоїв у морській практиці – зокрема, феномен мовчазної поступливості підлеглих з культур з високим індексом дистанції влади. Водночас модель має принципові обмеження: методологічну вразливість корпоративної вибірки ІВМ як основи для висновків про національні культури, недостатнє врахування внутрішньокультурного різноманіття та ризик стереотипізації окремого моряка на підставі національного індексу його країни. Показано, що коректне застосування теорії у морській освіті передбачає переорієнтацію з передачі знань про культурні відмінності на формування здатності моряка усвідомлювати власні культурні упередження і враховувати логіку співрозмовника, не зводячи його поведінку до національного стереотипу – що обґрунтовується через герменевтичну традицію як альтернатива знанневоцентричній підготовці. Це поняття сформульоване на основі герменевтичних ідей Г.-Г. Гадамера і П. Рікера та запропоноване як філософськи обґрунтована альтернатива знанневоцентричному підходу до міжкультурної підготовки моряків.

Ключові слова: культурні виміри Хофстеде, міжкультурна комунікація, мультинаціональний екіпаж, епістемологічний інструмент, морська освіта, дистанція влади, міжкультурна суб'єктність, герменевтика.

Вступ. Мультинаціональний екіпаж сучасного судна – це не лише організаційна реальність, а й філософська проблема. Як можливе взаєморозуміння між людьми, чий культурні горизонти формувалися у принципово різних умовах? Це питання перестало бути суто теоретичним: за даними Міжнародної морської організації (ІМО), людський чинник фігурує у більш ніж 80% розслідуваних морських аварій [1]. Дослідники Університету Турку уточнюють природу цього чинника: від 80 до 90% людських помилок на борту пов'язані, поряд з іншими факторами,



з міжкультурним непорозумінням та мовними бар'єрами між членами мультинаціональних екіпажів [2, с. 22].

Члени мультикультурного екіпажу щодня стикаються з тим, що кожен із них по-різному сприймає авторитет, ризик і субординацію. Ці відмінності не випадкові – вони відтворюють глибші культурні патерни. Саме тому звернення до теорії культурних вимірів нідерландського дослідника Г. Хофстеде видається методологічно необхідним. Ця теорія пропонує чіткі інструменти для розпізнавання прихованих причин поведінки: чому моряк з одних культурних традицій промовчить про помилку капітана, а моряк з інших – відкрито її назве. Утім питання про епістемологічний статус теорії Хофстеде – чи є культурний «вимір» онтологічною реальністю або лише когнітивним конструктом – у науковій літературі розроблене недостатньо, особливо стосовно морського середовища.

Наявна дослідницька література охоплює три основні групи досліджень, що дозволяє комплексно розглянути проблему міжкультурної комунікації у морському середовищі.

Перший блок складають фундаментальні праці з міжкультурного менеджменту, зокрема теорія Герта Хофстеде [5], а також її аналіз у роботах Близнюк, Медведєвої та Данилової [12; 6; 7]. Ці джерела формують теоретичну базу для розуміння культурних вимірів як когнітивних інструментів. Другий напрям фокусується на емпіричних дослідженнях безпеки мореплавства та людського чинника, які аналізують вплив дистанції влади на виникнення комунікативних збоїв та аварійних ситуацій [8; 9; 10]. Важливим доповненням є статистичні дані Міжнародної морської організації [1] та звіти фахівців Університету Турку [2]. Третя група джерел репрезентує сучасні педагогічні стратегії морської освіти. Низка досліджень обґрунтовують перехід від простого вивчення культурних особливостей до формування рефлексивної міжкультурної суб'єктності [14-16]. Спільною ознакою зазначених наукових розвідок виступає їхня спрямованість на прикладні або педагогічні аспекти. Водночас проблема епістемологічного статусу моделі як інструменту пізнання залишається недостатньо висвітленою. Дане дослідження має на меті заповнення цієї прогалини через залучення теоретичного інструментарію соціальної філософії, соціології культури та філософії освіти.

Мета та завдання. Мета дослідження полягає у філософському осмисленні теорії культурних вимірів Г. Хофстеде як епістемологічного інструменту: з'ясуванні природи цього конструкту, його аналітичних можливостей та обмежень у контексті мультинаціональних морських екіпажів та умов його коректного застосування у сфері морської освіти.

Для досягнення цієї мети передбачається вирішення низки завдань:

- 1) визначення філософських засад теорії культурних вимірів та її епістемологічного статусу в системі соціогуманітарного знання;
- 2) характеристика основних вимірів моделі Г. Хофстеде у взаємозв'язку з типовими комунікативними ситуаціями на судні;
- 3) виявлення аналітичних обмежень моделі Г. Хофстеде та ризиків зведення індивідуальної поведінки моряка до усередненого національного культурного індексу;
- 4) обґрунтування теоретичних засад переорієнтації міжкультурної підготовки майбутніх морських фахівців – від передачі культурологічних знань до формування міжкультурної суб'єктності як здатності до рефлексивної інтерпретації комунікативних ситуацій.

Методи дослідження. У дослідженні використано чотири взаємопов'язані методи. Герменевтичний метод дозволяє розглядати міжкультурну взаємодію на судні як процес взаємного тлумачення смислів між носіями різних культурних горизонтів. Спираючись на концепцію «злиття горизонтів» Г.-Г. Гадамера та ідею П. Рікера про нарративну ідентичність [3; 4], цей метод уможливорює осмислення умов порозуміння між моряками: «злиття горизонтів» означає не розчинення культурної відмінності, а її усвідомлення як умови діалогу, що і визначає зміст міжкультурної суб'єктності. Метод компаративного аналізу застосовується для зіставлення культурних профілів країн із найбільшою часткою морських кадрів з метою виявлення зон культурної напруги в екіпажах. Метод критичного аналізу дозволяє оцінити епістемологічні межі теорії Г. Хофстеде: з'ясувати, де модель пояснює поведінку моряків, а де спрощує її до

стереотипу. Інтердисциплінарний підхід забезпечує синтез соціальної філософії, соціології культури та філософії освіти.

Результати. Поняття культури належить до тих філософських категорій, точне визначення яких залишається предметом тривалої дискусії через принципову багатовимірність самого феномену. У широкому сенсі культура охоплює сукупність смислів, цінностей, норм і практик, що конституують людську спільноту і передаються від покоління до покоління не генетично, а символічно. Саме цей символічний вимір – здатність людини жити у світі значень, а не лише у світі речей – відрізняє культуру від будь-якого суто природного явища і робить її предметом філософської рефлексії.

Питання про можливість наукового вимірювання культурних відмінностей постає з особливою гостротою тоді, коли дослідник намагається перейти від опису до пояснення поведінки людей у міжкультурному контакті. Позитивістська традиція прагне операціоналізувати культуру через числові індекси і порівнювані показники, розглядаючи її як сукупність змінних, що піддаються кількісному аналізу. Інтерпретативна традиція, представлена герменевтикою Г.-Г. Гадамера і культурною антропологією К. Гірца, наполягає на тому, що культурний смисл не редукується до числа: він живе у контексті, у практиці, у живому діалозі між людьми, а не у стовпцях таблиць. З позицій герменевтики, будь-який акт міжкультурного спілкування є передусім актом інтерпретації: кожен учасник комунікації входить у неї з власним «горизонтом» – сукупністю очікувань, норм і значень, сформованих його культурним досвідом. За Г.-Г. Гадамером, порозуміння стає можливим не тоді, коли один горизонт поглинає інший, а тоді, коли відбувається їхнє «злиття» – усвідомлення відмінності як необхідної умови, а не перешкоди діалогу [3, с. 452-453]. П. Рікер доповнює цю думку: здатність суб'єкта до самоінтерпретації у зіткненні з Іншим є не вродженою, а набутою – і саме вона визначає глибину розуміння між людьми різних культур [4, с. 215]. Ці концепти утворюють філософське підґрунтя для аналізу міжкультурної взаємодії на судні, де кожна комунікативна ситуація є, по суті, герменевтичним завданням.

Моделі культурного аналізу, до яких належить і теорія Г. Хофстеде, займають неоднозначне місце у просторі між позитивістською та інтерпретативною традиціями. Вони не є ні чистою позитивістською наукою, ні герменевтичним описом – радше евристичними когнітивними конструктами, що дозволяють упорядкувати спостереження і сформулювати дослідницькі гіпотези. Їхній епістемологічний статус точніше визначати не як «відображення культурної реальності», а як «когнітивну схему інтерпретації», що має пояснювальну силу в межах своїх вихідних припущень – і втрачає її там, де ці припущення перестають працювати.

Теорія культурних вимірів була розроблена Гертом Хофстеде на основі масштабного емпіричного дослідження, проведеного у підрозділах корпорації ІВМ у понад п'ятдесяти країнах світу протягом 1967–1973 рр. Вихідна версія моделі включала чотири виміри, які згодом були доповнені до шести: дистанція влади, індивідуалізм проти колективізму, маскулінізм проти фемінності, уникнення невизначеності, довгострокова орієнтація проти короткострокової орієнтації та потурання проти стриманості [5].

Кожен із цих вимірів описує не окрему рису характеру людини, а статистично виявлену тенденцію у відповідях представників тієї чи іншої національної культури на однакові запитання про цінності, пріоритети і норми поведінки. Саме це розрізнення є ключовим: модель Хофстеде описує статистичні тенденції на рівні національної культури в цілому, але не є інструментом передбачення поведінки конкретного моряка. Сам Г. Хофстеде не претендував на вичерпність своєї типології, зазначаючи, що будь-яке дослідження виявить власну модель, а інші культурні виміри можуть бути знайдені [6, с. 20], що підтверджує евристичний статус цього інструментарію.

Щоб зрозуміти потенціал моделі, необхідно розглянути кожен із її вимірів у зв'язку з тими ситуаціями, які виникають на борту судна. Дистанція влади вимірює, наскільки члени суспільства з меншою владою приймають нерівномірний її розподіл як природний і законний порядок речей. У культурах з високим показником цього виміру підлеглий схильний сприймати рішення

керівника як остаточне незалежно від його обґрунтованості – і саме ця тенденція має пряме відношення до безпеки судноплавства. Вимір індивідуалізму проти колективізму описує, наскільки людина визначає себе через особисті досягнення і цілі, а наскільки – через належність до групи і відданість їй. Маскулінність проти фемінності у моделі Г. Хофстеде не пов'язана з гендером у прямому сенсі: вона відображає культурну орієнтацію на конкуренцію і досягнення результату або, навпаки, на якість відносин, взаємну підтримку і уникнення конфлікту.

Уникнення невизначеності вимірює, наскільки представники культури відчують загрозу від непередбачуваних ситуацій і якою мірою вони потребують чітких правил та інструкцій для впевнених дій. Цей вимір особливо значущий для морського контексту, де невизначеність є не винятком, а нормою професійного існування. Характерно, що Україна – один із провідних постачальників морських фахівців у світі – демонструє надзвичайно високі показники як за дистанцією влади (92), так і за уникненням невизначеності (95) [7, с. 24, 26], що робить проблему мовчазної покори актуальною для українських моряків у мультинаціональних екіпажах.

Довгострокова орієнтація відображає готовність відкладати винагороду заради майбутнього результату, цінуючи наполегливість і ощадливість на противагу орієнтації на швидкий результат. Нарешті, поблажливість описує ступінь, до якого суспільство дозволяє задоволення базових людських потреб, пов'язаних із насолодою від життя.

Виміри моделі не працюють поодиноці – лише разом вони утворюють культурний профіль, і саме це поєднання дає повнішу картину поведінки, ніж кожен вимір сам по собі. Окремі виміри можуть посилювати або послаблювати дію інших, зокрема, науково було підтверджено, що довгострокова орієнтація (конфуціанський динамізм) змінює характер зв'язку між культурними вимірами і людськими помилками у судноплавних операціях [8, с. 457]. Розуміння цієї конфігуративної природи моделі є необхідною умовою її коректного застосування.

Абстрактні показники культурних вимірів набувають конкретного змісту тоді, коли їх накладають на реальні ситуації, що виникають на борту судна. Морське середовище є унікальним у тому сенсі, що тут культурні відмінності між членами екіпажу не просто створюють дискомфорт у спілкуванні – вони можуть безпосередньо визначати наслідки прийнятого або неприйнятого рішення. Експертне опитування фахівців 11-ти судноплавних компаній у 2023 р. [9] підтвердили, що культурно зумовлені конфлікти в мультинаціональних екіпажах є самостійним чинником ризику для безпеки, незалежно від технічної компетентності окремих членів екіпажу. Ізольованість судна, обмеженість часу в аварійній ситуації та жорстка вертикаль командування перетворюють культурну несумісність із соціологічної проблеми на проблему безпеки.

Найбільш документованим прикладом є феномен, який у морській психології отримав назву «пастки поступливості». Дослідження Р. Гелмрайха і Е. Меррітт, проведені спочатку в авіації, а згодом поширені на морську галузь, показали стійку закономірність: члени екіпажу з культур з високим індексом дистанції влади – зокрема, з Філіппін, Індії, низки країн Південно-Східної Азії – значно рідше відкрито заперечують рішення капітана навіть тоді, коли бачать очевидну помилку. Емпіричне підтвердження цієї залежності отримано у 2012 р. на вибірці з 608 моряків контейнерних суден [8, с. 457]. Так, низька дистанція влади статистично корелює зі зменшенням кількості людських помилок у судноплавних операціях, тоді як філіппінські моряки продемонстрували найвищі показники колективізму і дистанції влади серед досліджуваних груп. Це культурно вкорінена модель поведінки, в якій публічне оскарження авторитету старшого є порушенням базової соціальної норми. Наслідком стає ситуація, коли капітан отримує мовчазну згоду там, де мав би отримати заперечення, і приймає рішення на основі неповної картини того, що відбувається.

Конфігурація вимірів ускладнює ситуацію ще більше. Екіпаж, де офіцерський склад представлений культурами з низькою дистанцією влади і низьким рівнем уникнення невизначеності – наприклад, скандинавські офіцери – а рядовий склад походить з культур з протилежними показниками, стикається з постійним розривом між очікуваннями. Перші схильні до горизонтального стилю комунікації, заохочують ініціативу і сприймають відкрити незгоду як ознаку залученості. Другі інтерпретують ту саму горизонтальність як відсутність чіткого керівництва,

а спонукання висловлювати власну думку як незрозумілу і тривожну ситуацію, бо за нею не стоїть чіткої норми. Показово, що масштабне дослідження у 2007 р. на вибірці з 2558 моряків із 27 країн виявило парадоксальну закономірність: екіпажі, що склалися лише з двох національностей, демонстрували нижчі показники безпечної орієнтації порівняно з екіпажами більшої культурної різноманітності [10, с. 173]. Це свідчить про те, що сама по собі мультикультурність не є джерелом небезпеки – небезпечною є неусвідомлена культурна асиметрія між двома домінуючими групами.

Інший вимір культурної напруги пов'язаний з розумінням конфлікту і способами його врегулювання. У культурах з високим показником маскулітності конфлікт сприймається як природний елемент робочих відносин, а його відкрите вирішення – як ознака сили і чесності. У культурах з фемінною орієнтацією та колективістськими цінностями публічний конфлікт є загрозою груповій гармонії, і його намагаються уникнути або перенести у неформальний простір. Емпіричне підтвердження цієї тези отримано у 2016 р. на вибірці з 322 моряків баластних суден [11]. Так, маскулітність виявилася єдиним виміром, що негативно і статистично значуще корелює з безпечними настановами моряків, бо агресивна, конкурентна орієнтація послаблює командну взаємодію і знижує готовність дотримуватись протоколів безпеки [11, с. 81]. Практика показує, що найбільш вразливими з точки зору культурних непорозумінь є не надзвичайні ситуації, бо у них спрацьовують чіткі протоколи, а повсякденні рутинні взаємодії: передача вахти, інструктаж перед маневром, усна доповідь про несправність. Саме у цих «незначних» моментах накопичуються комунікативні збої, які в критичний момент перетворюються на системну відмову. Модель Г. Хофстеде дозволяє побачити логіку цих збоїв – і саме тут її аналітична сила є найбільш очевидною.

Визнаючи аналітичну силу моделі Г. Хофстеде, потрібно поставити питання про її межі. Перше і найбільш відоме заперечення стосується методологічної бази самого дослідження. Г. Хофстеде збирав дані серед співробітників однієї транснаціональної корпорації – ІВМ, тобто серед людей, які вже пройшли певний відбір, поділяють корпоративну культуру і працюють у схожих умовах. Робити на цій основі висновки про культуру цілих націй – методологічний крок, який потребує значно більшого обґрунтування, ніж те, що запропонував сам Г. Хофстеде.

Друге заперечення має онтологічний характер. Модель передбачає, що культура є відносно стабільною, гомогенною і прив'язаною до національних кордонів. На цей аспект вказує Близнюк Т. П., зазначаючи, що методичний підхід Г. Хофстеде не дає можливості оцінити вираженість культурних вимірів на рівні окремої особистості, тому що вони послідовно спостерігаються лише на рівні культури в цілому [12, с. 172]. Однак культура – це не монолітна конструкція з чіткими межами: вона є динамічною, внутрішньо суперечливою і пронизаною субкультурними відмінностями. Наприклад, моряк з Філіппін, який виріс у мегаполісі, здобув освіту в міжнародній морській академії і пройшов кілька рейсів з різними екіпажами, може демонструвати культурний профіль, що суттєво відрізняється від середнього показника по країні. Індекс дистанції влади його нації не є його особистим індексом, і саме тут модель найчастіше стає пасткою для того, хто нею користується некритично.

Третє заперечення стосується ризику стереотипізації, який є найбільш практично небезпечним. Коли капітан або менеджер екіпажу починає інтерпретувати поведінку конкретного моряка через призму культурного індексу його країни, він підмінює живу людину статистичною тенденцією. Різниця між «представники цієї культури статистично частіше демонструють таку поведінку» і «цей моряк поводить себе так, бо він з цієї культури» є принциповою, але в умовах стресу і дефіциту часу вона легко стирається. Модель, що призначена для розуміння, перетворюється на інструмент упередження.

Усе це не означає, що від теорії Хофстеде слід відмовитися, але це означає, що її суперечливі емпіричні результати потребують філософського осмислення, а не лише констатації. Якщо одні дослідники встановили, що низька дистанція влади корелює з меншою кількістю помилок [8], то інше наукове дослідження свідчить про протилежне: високі показники дистанції влади, уникнення невизначеності та індивідуалізму виявилися позитивно пов'язані з безпечною орієнтацією

моряків [10]. Результати досліджень щодо мультинаціональних екіпажів є взаємовиключними: одні звіти свідчать про їх надзвичайну ефективність, інші – про постійну тривогу капітана і конфлікти [2, с. 35]. Ця суперечність не є свідченням хибності моделі – вона є свідченням її епістемологічних меж.

З позицій герменевтики, жоден культурний індекс не може передбачити поведінку конкретного суб'єкта, оскільки поведінка завжди реалізується у конкретному контексті, а контекст не зводиться до жодного індексу. Культурний вимір є важливою, але не єдиною змінною у рівнянні морської безпеки [11]. Отже, користуватися теорією Г. Хофстеде необхідно з «рефлексивною дистанцією», усвідомлюючи, що культурний вимір – це не портрет людини, а карта місцевості. Людина, яка йде незнайомою місцевістю, дивиться і на карту, і навколо себе. Саме такий подвійний погляд – на модель і на конкретного співрозмовника одночасно – є умовою коректного застосування теорії Г. Хофстеде.

Якщо модель Г. Хофстеде є картою, а не портретом, то питання морської освіти полягає не в тому, чи варто цю карту показувати майбутнім морякам, а в тому, як навчити їх нею користуватися. Різниця між цими двома завданнями принципова: перше зводиться до передачі інформації, друге – до формування здатності мислити. Традиційний підхід до міжкультурної підготовки в закладах вищої освіти морського профілю тяжіє до першого варіанту: курсанти отримують довідкові відомості про культурні особливості країн, звідки походять їхні майбутні колеги, і вважається, що цього достатньо. Однак знання про те, що у філіппінській культурі високий індекс дистанції влади, не рятує офіцера від розгубленості тоді, коли конкретний філіппінський моряк поводить себе всупереч цьому індексу, або навпаки, надто точно йому відповідає, і офіцер не знає, як на це реагувати.

Навіть у вітчизняній педагогічній практиці підготовки судноводіїв основний акцент робиться на тренінгах толерантності та міжкультурної адаптації, а не на формуванні здатності аналізувати культурні відмінності, що підтверджує розрив між наявними освітніми підходами і потребою у рефлексивній міжкультурній компетентності [13, с. 83]. Ця проблема зафіксована ще у 2007 році у ході реалізації наукового дослідження у Всесвітньому морському університеті (м. Мальме, Швеція), заснованому у 1983 р. ІМО [14]. Отримані результати на основі анкетування та інтерв'ю з моряками і викладачами морських навчальних закладів показали, що освіта в сфері культурної чутливості у морській галузі практично не розвинута, попри те, що самі моряки визнають культурні відмінності чинником, який безпосередньо впливає на безпеку. Так, більшість опитаних ніколи не отримували жодної підготовки з культурної чутливості, хоча абсолютна більшість стикалися з культурно зумовленими труднощами у спілкуванні на борту [14, с. 39–40]. Культурна грамотність без рефлексивного виміру залишається мертвим знанням. Серед пріоритетних рішень фігурували не технічні регламенти, а комунікативні та управлінські компетентності, що підтверджує: проблема лежить не у площині інструкцій, а у площині розуміння [9].

Альтернативою знанневоцентричному підходу є формування міжкультурної суб'єктності – здатності моряка усвідомлено інтерпретувати комунікативну ситуацію, утримуючи одночасно два горизонти: власні культурні очікування і можливу логіку Іншого. У межах філософського дискурсу зазначене поняття інтегрує настанову Ганса-Георга Гадамера щодо «злиття горизонтів» як фундаментальної умови досягнення порозуміння та концепцію Поля Рікера про рефлексивний характер суб'єктності. Здатність до дистанціювання від власних культурних автоматизмів разом із одночасним утриманням перспективи іншої сторони не вважається вродженою рисою особистості, оскільки вона є формою компетентності, яка формується виключно у процесі цілеспрямованої практичної діяльності.

Важливо розрізнити два рівні: «культурну обізнаність» як знання про відмінності і «культурну чутливість» як здатність адаптувати власну поведінку з урахуванням цих відмінностей [14, с. 71–74]. Саме другий рівень є метою освіти, і саме він залишається нерозвиненим у більшості програм морських навчальних закладів. У контексті морської освіти міжкультурна суб'єктність може формуватися через аналіз реальних комунікативних збоїв із морської

практики, де курсанти не просто отримують готову інтерпретацію, а самі відновлюють логіку кожного з учасників ситуації. Теорія Г. Хофстеде у такому форматі стає не переліком культурних характеристик, а мовою для опису того, що інакше залишається інтуїтивним і невисловленим.

Це означає, що навчальні програми закладів морського напрямку мають формувати не лише навички безконфліктного спілкування, а й високу мовленнєву культуру майбутніх офіцерів, що включає здатність встановлювати контакти незалежно від культурної ідентичності підлеглих. Соціокультурна підготовка моряків має бути спрямована не на країнознавчі відомості про конкретні держави, а на формування толерантності, готовності визнавати Іншого та здатності до конструктивної взаємодії в умовах необмеженого культурного різноманіття [15, с. 195].

Дослідниця І. Швецова обґрунтовує перехід від знанневоцентричної до суб'єктно-рефлексивної моделі підготовки фахівців морської галузі. У межах цієї моделі ключовим є не механічне засвоєння культурних індексів, а розвиток індивідуальної здатності моряка до критичного аналізу та саморегуляції у складних міжкультурних ситуаціях [16, с. 20]. Такий підхід свідчить про те, що методична практика морської освіти вже рухається у напрямку, який потребує ґрунтовного епістемологічного обґрунтування, яке і пропонує дане дослідження.

Висновки. Результати дослідження визначають теорію культурних вимірів Герта Хофстеде як евристичний когнітивний конструкт із чітким епістемологічним статусом. Дана концепція постає не як відображення культурної реальності, а як схема її інтерпретації, що зберігає силу в межах вихідних припущень. Центральним висновком роботи є твердження про те, що коректне використання даного інструментарію в мультинаціональних екіпажах можливе лише за умови усвідомлення його методологічних меж.

Шість вимірів моделі пояснюють логіку комунікативних збоїв у морській практиці. Такі інциденти часто помилково трактують як наслідок особистої некомпетентності фахівців. Практична цінність теорії полягає в переведенні проблеми з площини індивідуальної провини на рівень системного аналізу професійного середовища. Суперечливість емпіричних даних виступає герменевтичним підтвердженням того, що культурний вимір описує тенденцію, проте реальна поведінка завжди визначається контекстом. Тому модель Герта Хофстеде є необхідним, але недостатнім елементом забезпечення морської безпеки.

Критична рефлексія виявила фундаментальні обмеження моделі, зокрема вразливість вихідної вибірки та ризик стереотипізації моряка. Ці чинники не скасовують потенціал теорії, проте визначають умови її коректного застосування. У сфері морської освіти це вимагає переходу від накопичення знань до формування міжкультурної суб'єктності. Зазначена характеристика передбачає здатність моряка усвідомлено поєднувати власний культурний горизонт із логікою іншої сторони. Такий підхід дозволяє рефлексивно інтерпретувати ситуацію спілкування замість її зведення до індексу. Концепт спирається на ідеї Ганса-Георга Гадамера та Поля Рікера. Теорія Герта Хофстеде у цьому процесі стає мовою для опису міжособистісних процесів та власних очікувань фахівця. Наголос на соціокультурному компоненті як на необхідному елементі підготовки суттєво підвищує рівень безпеки в морській індустрії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. International Maritime Organization. History of SOLAS fire protection requirements. URL: <https://www.imo.org/en/ourwork/safety/pages/history-of-fire-protection-requirements.aspx>
2. Berg N., Storgard J., Lappalainen J. The Impact of Ship Crews on Maritime Safety. Turku: University of Turku, Centre for Maritime Studies, 2013. 44 p. URL: https://www.merikotka.fi/wp-content/uploads/2018/08/Berg_TheImpactOfShipCrewsOnMaritimeSafety.pdf
3. Гадамер Ганс-Георг. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. Київ : Юніверс, 2000. Том I. 464 с.
4. Рікер П. Сам як інший. Київ : Дух і літера, 2002. 458 с.
5. Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations. 2nd ed. Thousand Oaks : SAGE Publications, 2001. 616 p.

6. Медведєва І. В. Концепція ділової культури Г. Хофстеде у міжнародному бізнесі. *Причорноморські економічні студії*. 2017. Вип. 15. С. 16–21. URL: https://www.bses.in.ua/journals/2017/15_2017/5.pdf
7. Данилова Т. В., Будегай В. А. Культурно-цивілізаційні взаємодії в сучасному світі: теорія культурних вимірів Хофстеде. *Humanitarian Studios: Pedagogics, Psychology, Philosophy*. 2021. Т. 12. № 2. С. 22–29. DOI: 10.31548/hspedagog2021.02.022
8. Lu C.-S., Lai K.-H., Lun Y. H. V., Cheng T. C. E. Effects of national culture on human failures in container shipping: The moderating role of Confucian dynamism. *Accident Analysis & Prevention*. 2012. Vol. 49. P. 457–469. DOI: 10.1016/j.aap.2011.09.026
9. Inegol G. M., Yildirim U. Conflicts due to cultural differences in multicultural ships. *TransNav: International Journal on Marine Navigation and Safety of Sea Transportation*. 2023. DOI: 10.12716/1001.17.03.09
10. Havold J. I. National cultures and safety orientation: A study of seafarers working for Norwegian shipping companies. *Work & Stress*. 2007. Vol. 21, No. 2. P. 173–195. DOI: 10.1080/02678370701424594
11. Lu C.-S., Hsu C.-N., Lee C.-H. The impact of seafarers' perceptions of national culture and leadership on safety attitude and safety behavior in dry bulk shipping. *International Journal of e-Navigation and Maritime Economy*. 2016. Vol. 4. P. 75–87. DOI: 10.1016/j.enavi.2016.06.007
12. Близнюк Т. П. Крос-культурні особливості менеджменту сучасної мультинаціональної організації : монографія. Харків : ФОП Лібуркіна Л. М., 2017. 296 с.
13. Дмитрищук Н. В. Підготовка майбутніх судноводіїв до професійної діяльності у контексті міжособистісного спілкування в полінаціональних екіпажах. *Науковий вісник МНУ імені В. О. Сухомлинського. Педагогічні науки*. 2019. № 1 (64). С. 81–84.
14. Tran Thi Thuong. Cultural sensitivity education: Limiting the adverse effects of multicultural crewing in shipping : Master's diss. World Maritime University. Malmö, 2007. 90 p. URL: https://commons.wmu.se/all_dissertations
15. Мороз О. Л. Соціокультурний компонент професійно-орієнтованої комунікативної компетенції фахівців морської галузі. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2021. Вип. 3 (102). С. 190–200. DOI: 10.33216/2220-6310-2021-102-3-190-200
16. Швецова І. В. Система формування іншомовної комунікативної компетентності фахівців з навігації і управління морськими суднами в умовах неперервної освіти : дис. ... д-ра пед. наук : 13.00.04. Кропивницький, 2024. 546 с.

REFERENCES

1. Berg, N., Storgard, J., & Lappalainen, J. (2013). *The Impact of Ship Crews on Maritime Safety*. Turku: University of Turku, Centre for Maritime Studies, 44 p.
2. Blyzniuk, T. P. (2017). *Kros-kulturni osoblyvosti menedzhmentu suchasnoi multynatsioanalnoi orhanizatsii* [Cross-cultural features of management of a modern multinational organization]. FOP Liburkina L. M. [in Ukrainian].
3. Danylova, T. V., & Budehay, V. A. (2021). *Kulturno-tsyvilizatsiini vzaiemodii v suchasnomu sviti: teoriia kulturnykh vymiriv Khofstede* [Cultural and civilizational interactions in the contemporary world: Hofstede's cultural dimensions theory]. *Humanitarian Studios: Pedagogics, Psychology, Philosophy*, Vol. 12(2), 22–29. doi: 10.31548/hspedagog2021.02.022 [in Ukrainian].
4. Dmytryshchuk, N. V. (2019). *Pidhotovka maibutnykh sudnovodiiv do profesiinoi diialnosti u konteksti mizhosobystisnoho spilkuvannia v polinatsionalnykh ekipazhakh* [Future navigators' preparation for professional activities in the context of interpersonal communication in multinational crews]. *Naukovyi Visnyk MNU imeni V. O. Sukhomlynskoho. Pedahohichni Nauky*, 1(64), 81–84. [in Ukrainian].
5. Gadamer, Hans-Georg. (2000). *Istyna i metod* [Truth and Method]. Kyiv: Universe Publishing. Vol. 1. 464 p. [in Ukrainian].
6. Havold, J. I. (2007). National cultures and safety orientation: A study of seafarers working for Norwegian shipping companies. *Work & Stress*, 21(2), 173–195. doi: 10.1080/02678370701424594
7. Hofstede, G. (2001). *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. 2nd edition. Thousand Oaks: SAGE Publications, 616 p.
8. Inegol, G. M., & Yildirim, U. (2023). Conflicts due to cultural differences in multicultural ships. *TransNav: International Journal on Marine Navigation and Safety of Sea Transportation*. doi: 10.12716/1001.17.03.09

9. International Maritime Organization. History of SOLAS fire protection requirements. (2024) Retrieved from <https://www.imo.org/en/ourwork/safety/pages/history-of-fire-protection-requirements.aspx>
10. Lu, C.-S., Hsu, C.-N., & Lee, C.-H. (2016). The impact of seafarers' perceptions of national culture and leadership on safety attitude and safety behavior in dry bulk shipping. *International Journal of e-Navigation and Maritime Economy*, 4, 75–87. doi: 10.1016/j.enavi.2016.06.007
11. Lu, C.-S., Lai, K.-H., Lun, Y. H. V., & Cheng, T. C. E. (2012). Effects of national culture on human failures in container shipping: The moderating role of Confucian dynamism. *Accident Analysis & Prevention*, 49, 457–469. doi: 10.1016/j.aap.2011.09.026
12. Medvedieva, I. V. (2017). Kontsepsiia dilovoi kultury H. Khostede u mizhnarodnomu biznesi [G. Hofstede's concept of business culture in international business]. *Prychornomorski ekonomichni studii*, Vyp. 1, 16–21 [in Ukrainian]. Retrieved from https://www.bses.in.ua/journals/2017/15_2017/5.pdf [in Ukrainian].
13. Moroz, O. L. (2021). Sotsiokulturnyi komponent profesiino-orientovanoi komunikatyvnoi kompetentsii fakhivtsiv morskoi haluzi [Sociocultural component of professionally-oriented communicative competency of seafarers]. *Dukhovnist Osobystosti: Metodolohiia, Teoriia i Praktyka*, 3(102), 190–200. doi: 10.33216/2220-6310-2021-102-3-190-200 [in Ukrainian].
14. Ricoeur, Paul. (2002). *Ya sam yak inshyi* [Oneself as Another]. Kyiv: Duh i Litera Publishing. 458 p. [in Ukrainian].
15. Shvetsova, I. V. (2024). *Systema formuvannia inshomovnoi komunikatyvnoi kompetentnosti fakhivtsiv z navihatsii i upravlinnia morskymy sudnamy v umovakh neperervnoi osvity* [System of forming foreign language communicative competence of navigation and maritime vessel management specialists in continuing education] [Doctoral dissertation, Kropyvnytskyi] [in Ukrainian].
16. Tran Thi Thuong. (2007). *Cultural sensitivity education: Limiting the adverse effects of multicultural crewing in shipping* [Master's dissertation, World Maritime University]. Maritime Commons. Retrieved from https://commons.wmu.se/all_dissertations

Dobrovol'ska Viktoriia Anatoliivna

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Head of the Department of Social and Humanitarian Training
Kherson State Maritime Academy
20, Nezalezhnosti ave, Kherson, Ukraine
orcid.org/0000-0002-5262-7425

GEERT HOFSTEDÉ'S THEORY OF CULTURAL DIMENSIONS AS AN EPISTEMOLOGICAL INSTRUMENT OF MARITIME INTERCULTURAL COMMUNICATION

Problem. Globalized maritime shipping has led to the formation of multinational crews featuring diverse cultural backgrounds. According to the International Maritime Organization, the human factor causes over 80% of maritime accidents, with many failures rooted in cultural differences among crew members. Despite these risks, the epistemological status of the tools used to interpret intercultural interaction in the maritime environment remains philosophically insufficiently conceptualized. This research task defines the problematic field of the study.

Purpose and Methods. This study aims to substantiate the epistemological status of Geert Hofstede's theory of cultural dimensions as a tool for interpreting interaction in multinational crews and to define its application boundaries in maritime education. The methodological framework includes the hermeneutical method, comparative analysis of national profiles, and critical assessment of the theory's limits, integrating social philosophy, cultural sociology, and the philosophy of education.

Results. Findings indicate that Geert Hofstede's theory serves as a heuristic cognitive construct explaining communicative logic, such as the silent compliance of subordinates in high power distance cultures. However, the model faces limitations, including the methodological vulnerability of the International Business Machines corporate sample and the risk of stereotyping individuals based on national indices. Effective application in maritime education requires shifting from simple knowledge transfer toward developing intercultural subjectivity – the capacity of a seafarer to remain aware of personal biases while considering the logic of the interlocutor. Formulated

through the hermeneutical ideas of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur, this concept offers a philosophically grounded alternative to traditional knowledge-centered training. By prioritizing reflexive interpretation over cultural stereotypes, this approach enhances both operational safety and professional engagement within the globalized shipping industry.

Key words: *Hofstede's cultural dimensions, intercultural communication, multinational crew, epistemological instrument, maritime education, power distance, intercultural subjectivity, hermeneutics.*

Дата першого надходження статті до видання: 05.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 03.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 1:316.42:004.738.5:17

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.11>**Красільнікова Олена Василівна**

кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, Київ, Україна
orcid.org/0000-0003-3346-7566

ЦИФРОВА ЕМПАТІЯ ЯК МЕТАКОМПЕТЕНТНІСТЬ: ВІД МЕДІЙОВАНОЇ ПРИСУТНОСТІ ДО ЕТИКИ ВЗАЄМОДІЇ

Актуальність проблеми. У сучасному суспільстві стрімкий розвиток комунікаційних технологій супроводжується зростанням емоційної ізоляції та трансформацією класичного «співбуття» (*Mitsein*). У цифровому просторі присутність Іншого опосередковується алгоритмами та інтерфейсами, що зумовлює потребу в переосмисленні емпатії не як стихійної реакції, а як свідомої метакомпетентності в умовах медійованої присутності.

Мета дослідження – теоретично обґрунтувати концепт цифрової емпатії як інтегративної метакомпетентності, визначити її структуру та етичні виміри в умовах медійованої взаємодії.

Методологічну базу дослідження становить феноменологічний підхід, що дозволяє проаналізувати сприйняття Іншого за обмеженої тілесної присутності. Також застосовано герменевтичний та діалогічний методи, а також метод системного аналізу для інтерпретації досвіду цифрової комунікації.

Результати дослідження. Доведено, що цифровізація не нівелює емпатію, а трансформує її, переводячи у площину когнітивної реконструкції та символічного посередництва. Поняття «цифрова емпатія» концептуалізовано як свідомо сформовану метакомпетентність, що інтегрує когнітивні, афективні та поведінкові складники. Встановлено, що в умовах екранної взаємодії вона постає як свідоме етичне зусилля, необхідне для відновлення міжсуб'єктної чутливості та відповідальності за Іншого. Визначено прикладну роль цифрової емпатії у формуванні відповідального громадянства, гарантуванні психологічної безпеки онлайн-спільнот та загальній гуманізації цифрового середовища. Дослідження підтверджує, що цифрова емпатія є базовою метакомпетентністю сучасності, яка поєднує екзистенційний, етичний і соціокультурний виміри людського буття.

Ключові слова: цифрова емпатія, метакомпетентність, *soft skills*, медійована присутність, етика Іншого, цифрове суспільство.

Вступ. Сучасний етап розвитку суспільства характеризується парадоксальним поєднанням надзвичайних технологічних можливостей із прогресуючою емоційною ізоляцією та соціальним відчуженням. Комунікаційні технології, суттєво розширюючи інструменти взаємодії, водночас не гарантують поглиблення міжособистісного розуміння. У цьому контексті емпатія, яку традиційно розглядали як безпосередню психологічну здатність, потребує ґрунтовного переосмислення крізь призму медійованої присутності. Центральна проблема полягає не стільки в дефіциті комунікації, скільки в трансформації її онтологічних та етичних засад. Класичне розуміння «спів-буття» (*Mitsein*) зазнає суттєвих трансформацій у цифровому просторі, де присутність Іншого дедалі частіше опосередковується інтерфейсами та алгоритмами. З огляду на це, виникає ключове дослідницьке питання: як концептуалізувати цифрову емпатію не як спонтанну емоційну реакцію, а як свідомо керовану метакомпетентність, що дозволяє людині ефективно та етично взаємодіяти в сучасному цифровому світі?



Мета та завдання. Метою статті є теоретичне обґрунтування цифрової емпатії як метакомпетентності та визначення її структурних і етичних вимірів. Для досягнення поставленої мети у статті передбачено розв'язання таких завдань: проаналізувати феномен емпатії в межах класичної феноменологічної та етичної традиції; концептуалізувати цифрову емпатію як інтегративну метакомпетентність; окреслити її основні структурні складові.

Методи дослідження. Методологічну основу дослідження становить феноменологічний підхід, що дозволяє проаналізувати дорефлексивні механізми сприйняття Іншого в умовах медійованої комунікації та обмеженої тілесної співприсутності. У роботі також застосовано діалогічний і герменевтичний методи, метод системного аналізу та логіко-дедуктивний метод для інтерпретації концепцій цифрової емпатії й формулювання теоретичних узагальнень.

Результати дослідження. У феноменологічній традиції – від Е. Гуссерля до М. Шелера – емпатія осмислюється як дорефлексивний спосіб даності Іншого як іншої інтенціональної свідомості, що розкривається через тілесну присутність та експресивні прояви (жести, міміку, інтонацію, погляд). Таке сприйняття вкорінене у горизонті спільного життєвого світу та взаємної орієнтації. Однак цифрове середовище радикально трансформує цю структуру, змінюючи умови доступності Іншого для емпатійного розуміння. У цьому контексті проблема цифрової емпатії виходить за межі суто психологічного аналізу й набуває філософсько-етичного виміру, оскільки зміна умов доступності Іншого впливає на можливість етичної відповідальності за нього. Як слушно зазначається у дослідженнях цифрової цивілізації, «цифрові технології перестають бути лише інструментами й дедалі більше інтегруються у свідомість, ідентичність та повсякденну діяльність людини, формуючи нові соціальні структури й етичні виклики» [1, с. 171]. За таких умов емпатія постає не спонтанною емоційною реакцією, а необхідною формою відповідального ставлення до Іншого в цифровому просторі.

У цифровому просторі тіло Іншого зводиться до сукупності знаків – тексту, зображення, відео чи звукового сигналу. Відсутність спільної площини наявності дестабілізує гуссерлівську інтуїцію тілесної співвіднесеності як підґрунтя емпатії. Замість живої екзистенційної цілісності маємо справу з її інформаційною проєкцією, у межах якої втрачається «аура» вразливості, відкритості та незавершеності, що є ключовою умовою виникнення співчуття. Профілі в соціальних мережах, аватари та нікнейми постають як симулякри, що існують у режимі безперервної самокурації. Ці цифрові оболонки частіше відтворюють бажаний або нормативний образ, ніж відображають автентичне буття суб'єкта. Як наслідок, емпатія спрямовується не на живого Іншого, а на його цифрову проєкцію. Це породжує фундаментальну онтологічну невизначеність: чи залишається суб'єкт за профілем повноцінним «Іншим» у левінасівському сенсі, чи він остаточно перетворюється на інформаційний конструктор, що конкурує за увагу? У такому середовищі екзистенційне запитання «Хто переді мною?» витісняється технічним – «Який це контент?»

Якщо у феноменології Е. Гуссерля інтенціональність ґрунтується на тілесній даності та спільному життєвому світі, то цифрове середовище формує дещо модифікований тип спрямованості свідомості – інтенціональність без тілесної повноти. У цьому модусі інтенціональний акт спрямований не на цілісного Іншого, а на його фрагментарну медійну репрезентацію: текст, аватар або відеосигнал. Як наслідок, емпатійний досвід позбавляється безпосередньої чуттєвої вкоріненості й набуває характеру опосередкованої інтенціональності. Розуміння Іншого більше не виникає з дорефлексивного співбуття, а конструюється через знакові посередники. Це зумовлює фундаментальний зсув: від безпосереднього переживання – до інтерпретації, від живої співприсутності – до когнітивної реконструкції особистості.

Принципово важливим у цьому контексті є розрізнення, запропоноване М. Шелером, між співпереживанням (*Miterleben*) та симпатією. Співпереживання передбачає безпосередню участь у переживанні Іншого без редукації його досвіду до власних емоцій, тоді як симпатія є радше зовнішньою емоційною реакцією. У цифровому середовищі емпатійна взаємодія часто тяжіє саме до симпатії – швидких емоційних відповідей, символічних жестів підтримки або співчуття, які не завжди супроводжуються глибоким розумінням екзистенційної ситуації Іншого. Це сприяє формуванню феномену так званої «тонкої емпатії», характерної для онлайн-комунікації. Вона

виявляється у поверхневому емоційному резонансі, що часто межує з тим, що М. Шелер називав «емоційним зараженням» [2]. На відміну від справжнього співпереживання, таке зараження є мимовільним підпаданням під вплив чужого афекту, де індивід не розуміє болю Іншого, а лише механічно переймає його емоційний стан.

У цифровому просторі цей механізм стає основою віральних емоцій: лайки, емодзі та масові репости створюють ілюзію єдності, проте часто виступають лише афективними сигналами, позбавленими етичної залученості. Такий зв'язок є інтенсивним, але миттєвим, що зумовлює швидку зміну об'єктів уваги в межах платформної комунікації. Фрагментація емпатійного досвіду посилюється логікою цифрових платформ, що заохочують швидку зміну об'єктів уваги. Іntenціональність розпорошується, а емпатійне залучення стає короткочасним і нестабільним. У результаті Інший постає не як унікальна екзистенційна присутність, а як один із багатьох елементів інформаційного потоку. Отже, феноменологічний аналіз показує, що цифровізація не знищує емпатію, а докорінно її трансформує. Хоча ми втрачаємо безпосередній тілесний контакт, емпатійний досвід не зникає – він набуває нових форм і потребує свідомої реконструкції. Це створює потребу в теоретичному обґрунтуванні «цифрової емпатії» як особливої навички. Перехід від критики технологій до аналізу цього явища дозволяє зрозуміти, як реконструювати емпатію та зробити її основою етики в сучасному медіапросторі.

Цифрову емпатію, в загальному розумінні, трактують як здатність сприймати, розуміти, враховувати емоції, мотиви та потреби інших людей у процесі онлайн-комунікації. Вона потребує особливої уваги до емоційних і смислових сигналів, закодованих у текстових повідомленнях і візуальних образах та передбачає здатність орієнтуватися в різноманітті комунікаційних каналів, уважно сприймати непрямі невербальні маркери та реконструювати контекст спілкування за відсутності повноцінної тілесної співприсутності. Дослідниці цифрового інтелекту О.В. Кохановська та Н.В. Слюсаренко розглядають цифрову емпатію як сучасну концепцію, спрямовану на виділення соціальних, емоційних, когнітивних практик у спільній груповій роботі в рамках проєктної діяльності, цифрової та медіаграмотності [3, с. 43].

У цьому контексті цифрова емпатія постає як комплексна метакомпетентність, що поєднує когнітивні, емоційні та соціальні виміри взаємодії у цифровому середовищі. Вона охоплює здатність інтерпретувати внутрішній стан Іншого, усвідомлювати власну агентність та ідентичність у цифровому просторі, а також виявляти співпереживання й емпатійну турботу в умовах технологічно опосередкованої комунікації. Як зазначає Й. Фрізем, цифрова емпатія включає когнітивну, афективну, уявну та поведінкову складові, що формуються у процесі взаємодії з цифровим контентом та іншими користувачами [4]. У цьому сенсі вона постає не як вроджена властивість, а як навичка, що потребує свідомого розвитку в межах освітніх і соціокультурних практик.

Прагнення концептуалізувати поняття цифрової емпатії простежується в теорії, запропонованій Й.Е. Рахмадом. Дослідник визначає цифрову емпатію як здатність сприймати, інтерпретувати та реагувати на емоції інших у межах цифрових каналів комунікації. Вона постає не лише як емоційний відгук, а як свідомо когнітивно-афективна форма залучення, що передбачає активне слухання, інтерпретацію та відповідальну реакцію в умовах технологічно опосередкованої взаємодії [5]. На думку автора, попри медіацію технологіями, емпатія залишається фундаментальним людським чинником комунікації та не може бути повністю замінена технологічними засобами. Таким чином, цифрове середовище не усуває емпатію, а змінює форми її прояву. Особливу увагу в теорії приділено трансформації комунікації в умовах домінування текстових і візуальних каналів, які істотно знижують роль невербальних сигналів, притаманних безпосередній взаємодії. Це ускладнює формування емпатійних зв'язків, водночас актуалізуючи потребу в розвитку здатності розпізнавати й інтерпретувати емоційні маркери, закодовані в цифрових повідомленнях [5].

Й.Е. Рахмад виокремлює низку індикаторів цифрової емпатії, зокрема здатність розпізнавати емоційні стани через текст, адекватно реагувати на них у цифровій комунікації та підтримувати емоційно значущі зв'язки в онлайн-середовищі. У цьому сенсі цифрова емпатія постає

не як абстрактна якість, а як важлива компетентність, що може бути предметом емпіричного дослідження. Теорія цифрової емпатії має також прикладний вимір і може використовуватися як аналітична рамка для таких сфер, як освіта, психологія, управління людськими ресурсами, соціальна комунікація та охорона здоров'я. Зокрема, вона використовується для обґрунтування програм розвитку емпатійної взаємодії в дистанційній освіті, віддаленій роботі та телемедицині, де дефіцит безпосередньої присутності є системною проблемою. Водночас ця теорія має переважно нормативно-практичний характер і потребує глибшого філософського осмислення, зокрема в контексті онтології Іншого та етики відповідальності, що відкриває можливості її поєднання з феноменологічними та етичними підходами [5].

У сучасних наукових дослідженнях особлива увага приділяється трансформації управлінських компетенцій в умовах цифровізації. У цьому контексті, дослідниця Г. Юрченко обґрунтовує концепцію цифрового емоційного інтелекту як необхідної відповіді на виклики дистанційної та гібридної роботи. Авторка зазначає, що хоча класичні моделі емоційного інтелекту (П. Соловєв, Дж. Майєра, Д. Голмана) залишаються фундаментом, вони є недостатніми для пояснення взаємодії в медіаційованому середовищі, де відсутній безпосередній фізичний контакт та повноцінна невербальна комунікація. Г. Юрченко розглядає цифрову емпатію як здатність керівника розпізнавати, інтерпретувати та адекватно реагувати на емоційні сигнали, що передаються через цифрові канали, а також регулювати власну реакцію так, щоб підтримувати психологічну безпеку взаємодії [6]. Таким чином, управлінський вимір цифрової емпатії можна розглядати як спеціальний випадок її ширшої структури, де здатність «бачити–тлумачити–діяти» в цифрових каналах стає чинником ефективної взаємодії та стійкості команд.

Важливим внеском Г. Юрченко є структуризація цифрової емпатії за трьома рівнями: перцептивним, що передбачає вміння вловлювати тональність тексту, інтонацію, мікрожести та паузи під час онлайн-взаємодії; інтерпретаційним, пов'язаним із здатністю коректно тлумачити емоційні індикатори в умовах обмеженого контексту та уникати хибних атрибуцій; а також регулятивним, який охоплює адекватну управлінську реакцію в цифровому середовищі – від підтримувального повідомлення до своєчасного відеоконтакту та створення психологічно безпечного простору для комунікації [6]. У цьому сенсі цифрова емпатія постає не лише модифікацією класичної емпатії, а новою управлінською компетенцією, що безпосередньо впливає на ефективність взаємодії у віддалених та гібридних командах.

Дослідниця Р. Прасай виокремлює три взаємопов'язані складові цифрової емпатії: когнітивну, афективну та поведінкову. Когнітивна емпатія передбачає інтелектуальне розуміння емоційного стану Іншого на основі цифрових повідомлень і контексту взаємодії; афективна емпатія полягає у здатності емоційно відгукуватися на переживання Іншого у віртуальному просторі; поведінкова емпатія виявляється у конкретних підтримувальних діях онлайн – уважному слуханні, конструктивному зворотному зв'язку, емпатійній комунікації та відповідальній цифровій поведінці [7, с. 49].

Таким чином, цифрова емпатія постає як багатовимірна структура, у якій когнітивні, афективні та поведінкові компоненти поєднуються з перцептивними, інтерпретаційними та регулятивними рівнями реалізації. Це дозволяє розглядати її не лише як емоційну реакцію, а як рефлексивну та етично навантажену компетентність, адаптовану до специфіки цифрового середовища.

Подальші дослідження пропонують розмежування понять «цифрова емпатія» та «кіберемпатія». М.В. Яворський трактує кіберемпатію як специфічну форму емпатійного реагування в онлайн-середовищі, що ґрунтується переважно на когнітивному зусиллі інтерпретації символічних сигналів (текстів, візуальних образів, емодзі), за відсутності безпосередніх невербальних маркерів емоцій. Водночас цифрова емпатія розглядається ширше – як інтегративна здатність, що поєднує когнітивний, афективний та етико-нормативний виміри взаємодії в цифровому просторі, включаючи відповідальність за емоційний вплив власних дій на Іншого [8, с. 1653]. Кіберемпатія характеризується специфічними умовами взаємодії, зумовленими цифровим середовищем. Насамперед ідеться про відсутність безпосередніх невербальних

маркерів – міміки, інтонації та тілесних жестів, які у звичному спілкуванні відіграють ключову роль у розпізнаванні емоцій. Крім того, кіберемпатія часто передбачає асинхронний характер зворотного зв'язку, коли реакції можуть бути відкладеними або взагалі відсутніми, що ускладнює емпатійний резонанс. За таких умов емпатійне розуміння значною мірою спирається на когнітивний компонент – раціональне тлумачення повідомлень і контексту взаємодії, тоді як емоційна співналаштованість істотно послаблюється [8, с. 1654]. Дослідник також звертає увагу на ризики зниження емпатійної чутливості внаслідок анонімності та ефекту онлайн-дезінгібіції, які послаблюють етичну відповідальність і міжсуб'єктний зв'язок, водночас наголошуючи на потенціалі VR/AR-технологій і дискусій навколо «штучної емпатії» як можливих шляхів компенсації дефіциту афективної присутності в цифровому середовищі [8, с. 1655].

За таких умов проблема емпатії в цифровому просторі потребує філософсько-етичного осмислення. Теоретичним фундаментом для такого дослідження може бути етика Іншого Е. Левінаса. Саме «обличчя» Іншого, за Е. Левінасом, є джерелом безумовного морального виклику та відповідальності, що передусє будь-якій рефлексії [9]. Інтерпретуючи цю позицію, А. Морозов зауважує: «у лику я зустрічаюся з неадекватністю всіх моїх уявлень про нього. Лик «Ти» означає мою власну неспроможність схопити “іншість”» [10, с. 160], що особливо загострює проблему етичного звернення в цифрову просторі. У середовищі екранної комунікації Інший дедалі частіше постає через аватари, тексти та зображення, що трансформує спосіб його етичної даності та ускладнює розпізнавання звернення. За таких умов «обличчя» набуває піксельованої форми, створюючи дистанцію між суб'єктами. Якщо для Е. Левінаса «обличчя» – це нагота і вразливість, то цифровий інтерфейс часто слугує «щитом», який дозволяє суб'єкту уникати прямого погляду Іншого, перетворюючи моральний імператив на опцію, яку можна «вимкнути» або «проскролити». Хоча цифрові репрезентації позбавлені безпосередньої тілесної присутності, вони можуть функціонувати як квазі-обличчя, особливо в ситуаціях вразливості, страждання чи звернення по допомогу, що актуалізує етичну відповідальність суб'єкта комунікації [11].

Діалогічна філософія М. Бубера доповнює цей підхід, підкреслюючи відмінність між відношенням Я–Ти та Я–Воно. Якщо модальність «Я–Ти» передбачає повну відкритість до унікальності Іншого, то «Я–Воно» зводить людину до об'єкта, функції чи інструмента [12]. У цифровій комунікації цей ризик об'єктивації посилюється архітектурою самих платформ: алгоритми профайлінгу та рекомендаційні системи перетворюють Іншого на набір даних, поведінкові моделі та споживчі уподобання. Таким чином, живий діалог трансформується у функціональну взаємодію, де ми реагуємо не на цілісну особистість, а на цифрові стимули. Цифрова емпатія в цьому контексті виступає як свідомий акт супротиву алгоритмізації: це зусилля повернути взаємодії статус «Я–Ти», відмовляючись бачити в Іншому лише джерело інформації чи об'єкт для маніпулятивного впливу.

Онтологічний вимір проблеми розкривається через концепт буття-разом (*Mitsein*), запропонований М. Гайдеггером. Спільність як фундаментальний спосіб існування людини зазнає трансформації в умовах домінування техніки як «постави» (*Gestell*) – способу відкриття світу, за якого все суще, включно з Іншим, постає як «наявний запас» (*Bestand*), тобто ресурс, що підлягає обліку, управлінню та використанню [13]. У цифрову епоху «разом» дедалі частіше означає технічну співприсутність у мережах, а не спільність життєвого світу (*Lebenswelt*), що спричиняє зсув від екзистенційної близькості до інтенсивного, але поверхневого обміну даними. У цьому контексті цифрова емпатія постає як зусилля з відновлення екзистенційної чутливості та як спроба вийти за межі технічного розрахунку до справжньої зустрічі з буттям Іншого.

Дослідники зазначають, що така інтенсивна залученість до мобільних технологій радикально змінює архітектуру ідентичності та інтимності [14]. Замість глибоких міжособистісних зв'язків середовище продукує стан, який Ш. Теркл називає «самотністю разом» (*alone together*): ми перебуваємо в постійному контакті, але залишаємося закритими для глибокого досвіду Іншого [15]. Комерціалізована логіка платформ фрагментує взаємодію, перетворюючи її на серію коротких стимулів, що призводить до емоційної десенсибілізації – зниження здатності відчувати біль або радість Іншого через екранну відстороненість [8].

Цей стан можна описати як «шок теперішнього», за якого постійна присутність у цифровому потоці в режимі реального часу блокує можливість «повільної» рефлексії [16]. Оскільки емпатія за своєю природою потребує часової тривалості та внутрішнього простору для резонансу, цифрова миттєвість стає для неї загрозою. У такому контексті розвиток цифрової емпатії набуває не лише освітнього, а й екзистенційного значення: вона стає інструментом «повернення часу» для людини, дозволяючи реконструювати глибоке залучення в умовах тотальної швидкості та фрагментованої уваги.

Водночас цифрове середовище істотно трансформує структуру етичного звернення Іншого. Анонімність і псевдонімність послаблюють безпосередність міжсуб'єктної відповідальності, оскільки відсутність тілесної присутності та стабільної ідентифікації знижує силу етичного імперативу. Моральна відповідальність розчиняється у множинності аватарів і змінних ідентичностей, а можливість миттєвого виходу з комунікації або ігнорування повідомлень сприяє униканню відповідальності за власні дії. Подібну трансформацію етичного поля цифрової взаємодії фіксують і дослідження з етики цифрового суспільства, у яких підкреслюється, що медійована комунікація сприяє деперсоналізації морального вибору та зниженню рівня відповідальності суб'єкта за наслідки власної дії [17].

З позицій етики Е. Левінаса відповідальність за Іншого є первинною та не залежить від ступеня його видимості чи впізнаваності [9]. Проте в цифровому просторі, де Інший часто постає як абстрактний профіль або фрагмент інформації, етичне звернення зазнає ослаблення. Цей процес узгоджується з аналізом «плинної» соціальності, у якій опосередковані та дистанційовані форми взаємодії знижують рівень моральної залученості та сприяють униканню відповідальності [18].

Психологічний вимір цього явища описується через ефект онлайн-дезінгібіції, згідно з яким анонімність, асинхронність і відсутність безпосереднього зворотного зв'язку послаблюють етичні обмеження та підвищують імовірність безвідповідальної поведінки в мережі [19]. У такому контексті цифрова емпатія постає не як спонтанна реакція, а як свідоме етичне зусилля, спрямоване на відновлення відповідальності там, де технологічне посередництво її нівелює.

Окрім цього, цифрова культура значною мірою зорієнтована на публічно-репрезентативні форми взаємодії – лайки, реакції, коментарі та репости, які функціонують як публічні жести видимості й самопрезентації. Такі дії часто імітують емпатійне залучення, але не передбачають глибокого слухання чи тривалої етичної уважності до Іншого. Б. Чуль Хан зауважує, що цифрова комунікація характеризується надлишком реакцій і браком слухання, внаслідок чого зникає простір для справжнього діалогу та відповідальності [20]. Перформативна емпатія не потребує внутрішнього зусилля розуміння Іншого, а радше слугує підтвердженням власної присутності та моральної лояльності в публічному цифровому просторі. У таких умовах імітація емпатії витісняє пасивну відкритість до Іншого, яку Е. Левінас розглядав як первинну форму етичного відношення. Отже, цифрова емпатія передбачає опір перформативному імпульсу та свідомий вибір слухання замість миттєвої реакції, відповідальності замість символічної участі. Вона постає як етична практика відновлення міжсуб'єктної чутливості в умовах медійованої та прискореної комунікації.

Теоретичне осмислення редукції Іншого до об'єкта вказує на необхідність пошуку практичних шляхів подолання технічного відчуження. Відтак, перехід від онтології «співприсутності» до практики діяльної емпатії стає необхідною умовою функціонування сучасних медіаплатформ. У цьому контексті розвиток цифрової емпатії розглядається як один із ключових механізмів пом'якшення негативних соціально-психологічних наслідків цифрової комунікації. У контексті платформної культури, орієнтованої на швидкість, видимість і поверхневі форми взаємодії, цифрова емпатія сприяє відновленню якості міжсуб'єктного зв'язку в онлайн-середовищі. Вона дозволяє змістити акцент із символічних жестів схвалення на змістовне спілкування, засноване на увазі до емоційного стану Іншого та визнанні його досвіду.

Одним із практичних ефектів розвитку цифрової емпатії є формування підтримуючих онлайн-спільнот, у межах яких користувачі переживають відчуття приналежності, значущості

та психологічної безпеки. Емпіричні дослідження свідчать, що високий рівень цифрової емпатії корелює зі зниженням самотності та соціальної тривожності у віртуальному середовищі, що підкреслює її компенсаторний потенціал в умовах цифрової ізоляції [21].

З етичної перспективи цифрова емпатія відіграє важливу роль у формуванні відповідального цифрового громадянства. Вона сприяє зменшенню проявів кібербулінгу та онлайн-домагань, підвищує рівень відповідальності за власні висловлювання та дії. Особливо значущим є потенціал цифрової емпатії для міжкультурної взаємодії, оскільки вона передбачає здатність до перспективного мислення та визнання іншості в глобалізованому цифровому просторі. У цьому сенсі інтеграція цифрової емпатії в програми цифрової грамотності постає необхідною умовою етичної орієнтації особистості в онлайн-середовищі.

У ширшому теоретичному контексті цифрова емпатія постає як функціональне продовження емоційного інтелекту в умовах медіаційованої комунікації. Вона інтегрує когнітивні, афективні та поведінкові компоненти емоційного інтелекту, адаптуючи їх до специфіки цифрового середовища. Саме тому цифрова емпатія може бути інтерпретована як ключова *soft skill* цифрової епохи, що поєднує психологічний, етичний та соціокультурний виміри. Важливо підкреслити, що цифрова емпатія не є вродженою властивістю, а набутою компетентністю, яка піддається цілеспрямованому формуванню. Її розвиток тісно пов'язаний із гуманітарним виміром медіаграмотності. Цифрова емпатія функціонує як своєрідний «емоційно-етичний фільтр», який дозволяє не лише критично оцінювати інформацію, а й відповідально реагувати на неї, уникаючи емоційного зараження, агресії та перформативної імітації співчуття.

У прикладному вимірі розвиток цифрової емпатії передбачає впровадження цілеспрямованих освітніх і організаційних практик, спрямованих на формування емоційної саморегуляції, рефлексії та відповідальної онлайн-поведінки. Як зазначає Р. Прасай, цифрова емпатія може бути системно розвинена через поєднання психологічних, педагогічних і цифрових інструментів, адаптованих до специфіки віртуальної взаємодії [7]. По-перше, важливу роль відіграють тренінги усвідомленості та самосвідомості, що включають практики медитації, саморефлексії та емоційного самоспостереження. Такі підходи сприяють покращенню емоційної регуляції в цифрових взаємодіях, знижують імпульсивність реакцій і посилюють здатність до уважного ставлення до емоцій Іншого, що є важливим в умовах асинхронної онлайн-комунікації. По-друге, перспективним напрямом є гейміфікований тренінг цифрової емпатії, зокрема розробка інтерактивних додатків і навчальних симуляцій, які імітують онлайн-розмови та вимагають від користувачів емпатичних реакцій. У цьому ж контексті ефективними є симуляційні ігри та сценарії на основі кейс-методів, де учасники аналізують конфліктні або чутливі ситуації в мережі з позицій різних сторін. Такі формати тренують уявну складову емпатії – здатність добудовувати цілісний образ Іншого за фрагментарними цифровими сигналами. По-третє, платформи цифрового сторітелінгу створюють умови для обміну особистим досвідом і наративного осмислення переживань, що сприяє розвитку емоційного розуміння та перспективного мислення. Через цифрові історії емпатія набуває міжсуб'єктної глибини та виходить за межі поверхневих афективних сигналів, характерних для платформної культури [7, с. 50].

Окрему групу стратегій становлять симуляції емпатії на основі віртуальної реальності, які дозволяють створювати імерсивні досвіди «перебування на місці Іншого». Використання VR-технологій розширює можливості перспективного прийняття, поєднуючи когнітивне розуміння з афективним залученням, і є особливо ефективним у навчанні майбутніх фахівців соціо-гуманітарної та управлінської сфер [7, с. 51]. Важливим доповненням до зазначених підходів є тренінги з ненасильницького спілкування в онлайн-середовищі, спрямовані на формування вміння усвідомлено висловлювати власні потреби та чути запити Іншого за умов обмеженого невербального контексту. Паралельно розвивається цифрова рефлексія через практики «паузи перед реакцією», які дозволяють трансформувати автоматичні жести (лайки, реакції) в осмислені акти підтримки. Також, у межах соціальних і корпоративних платформ пропонується впровадження систем символічного заохочення, зокрема «значків визнання емпатії», що надаються за прояви цифрової доброти, підтримки та відповідальної комунікації. У поєднанні з курсами

з етики цифрового лідерства, особливо актуальними для управління віддаленими командами, такі механізми можуть сприяти формуванню психологічної безпеки, запобіганню професійному вигоранню та гуманізації цифрового робочого середовища [7, с. 51]. Таким чином, перехід від теоретичного осмислення до практичного впровадження цифрової емпатії дозволяє реконструювати гуманістичний вимір цифрового простору. Вона перестає бути абстрактним концептом і постає як конкретна етична та комунікативна навичка, що забезпечує якість взаємодії, стійкість до цифрового стресу та збереження міжсуб'єктної глибини в епоху алгоритмів.

Висновки. Цифровізація комунікаційних процесів не скасовує феномен емпатії, а навпаки – змінює умови її реалізації. Перехід від тілесно вкоріненої співприсутності до медійованих форм взаємодії трансформує спосіб даності Іншого, переводячи емпатійний досвід у площину інтерпретації, когнітивної реконструкції та символічного посередництва. Проведений аналіз засвідчив, що в цифровому середовищі формується модифікований тип емпатії – цифрова емпатія. Її слід розглядати як інтегративну метакомпетентність, що поєднує когнітивні, афективні та поведінкові складники. У цьому контексті цифрова емпатія постає не як спонтанна емоційна реакція, а як свідомо сформована здатність до орієнтації в емоційно насиченому, проте фрагментованому цифровому просторі.

Цифрова емпатія має не лише теоретичне, а й прикладне значення. Вона є ключовим чинником формування відповідального цифрового громадянства, психологічної безпеки онлайн-спільнот, етичного лідерства та загальної гуманізації цифрового середовища. Її розвиток потребує інтеграції гуманітарного виміру в програми цифрової грамотності та професійної підготовки. Таким чином, цифрова емпатія постає як одна з базових метакомпетентностей сучасності, що об'єднує екзистенційний, етичний і соціокультурний виміри. Це відкриває широкі перспективи для подальших міждисциплінарних досліджень на перетині філософії, психології, педагогіки та медіадосліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Kuzymenko I., Krasilnikova O. Society 5.0: The new reality of digital civilisation. Section 3.2 *Sociocultural and Political Metamorphoses in the Era of Identity Competition : monograph* / A. Kravchenko (ed). Estonia : Scientific Center of Innovative Research, 2025. P. 171–198. DOI: <https://doi.org/10.36690/SPMEIC-171-198>
2. Scheler M. The nature of sympathy / McAleer G. (introd.). New Brunswick : Transaction Publishers, 2008. 274 p.
3. Кохановська О. В., Слюсаренко Н. В. Сутність та складові цифрового інтелекту особистості. *Педагогічний альманах*. 2020. № 46. С. 40–48. DOI: <https://doi.org/10.37915/pa.vi46.106>
4. Friesem Y. Digital empathy: Developing socio-emotional and cognitive skills using digital media. *Handbook of Research on Media Literacy in the Digital Age* / Yildiz M. N., Keengwe J. (eds.). Hershey : IGI Global, 2015. P. 145–160. DOI: <https://doi.org/10.4018/978-1-4666-9667-9.ch007>
5. Rachmad Y. E. Digital empathy theory. 2017. DOI: <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/9D8NQ>
6. Юрченко Г. Цифровий емоційний інтелект як управлінська компетенція. *Економіка та суспільство*. 2025. № 78. DOI: <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-78-132>
7. Prasai R. The intersection of emotional intelligence and digital empathy. *International Journal of Advance Research in Multidisciplinary*. 2025. Vol. 3, № 1. P. 48–52. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14777975>
8. Яворський М. В. Зв'язок між соціальними медіа та емпатією: міждисциплінарний підхід. *Вісник науки та освіти*. Серія «Педагогіка», Серія «Психологія», Серія «Медицина». 2025. № 6 (52). С. 1649–1658. DOI: [https://doi.org/10.52058/2786-4952-2025-6\(52\)-1649-1658](https://doi.org/10.52058/2786-4952-2025-6(52)-1649-1658)
9. Levinas E. Totality and infinity: An essay on exteriority / transl. by A. Lingis. Pittsburgh (PA) : Duquesne University Press, 1969. 307 p.
10. Морозов А. Інший як центральна проблема етики Емануеля Левінаса. *Схід*. 2014. № 2. С. 158–162.
11. Levinas E. Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo / Cohen R. A. (trans.). Pittsburgh : Duquesne University Press, 1985. 120 p.
12. Buber M. I and thou / Kaufmann W. (trans.). New York : Charles Scribner's Sons, 1970. 136 p.

13. Heidegger M. *The question concerning technology and other essays* / Lovitt W. (trans.). New York : Harper & Row, 1977. 182 p.
14. Gardner H., Davis K. *The app generation: How today's youth navigate identity, intimacy, and imagination in a digital world*. New Haven : Yale University Press, 2013. 244 p. DOI: 10.12987/9780300199185
15. Turkle S. *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. New York : Basic Books, 2011. 360 p.
16. Rushkoff D. *Present shock: When everything happens now*. New York : Penguin Group, 2013. 296 p.
17. Кравченко А. А., Кизименко І. О., Красільнікова О. В., Гусєва Н. Ю. Етика в цифровому суспільстві: виклики та перспективи. *Культурологічний альманах*. 2025. № 1. С. 215–232. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.24>
18. Bauman Z., Lyon D. *Liquid surveillance: A conversation*. Cambridge ; Malden, MA : Polity Press, 2013. 152 p.
19. Suler J. The online disinhibition effect. *CyberPsychology & Behavior*. 2004. Vol. 7, No. 3. P. 321–326. DOI: 10.1089/1094931041291295.
20. Han B. *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. London ; New York : Verso Books, 2017. 96 p.
21. Waytz A., Gray K. Does online technology make us more or less sociable? A preliminary review and call for research. *Perspectives on Psychological Science*. 2018. Vol. 13, No. 4. P. 473–491. DOI: 10.1177/1745691617746509.

REFERENCES

1. Kyzymenko, I., & Krasilnikova, O. (2025). Society 5.0: The new reality of digital civilisation. In A. Kravchenko (Ed.), *Sociocultural and Political Metamorphoses in the Era of Identity Competition* (pp. 171–198). Scientific Center of Innovative Research. <https://doi.org/10.36690/SPMEIC-171-198>
2. Scheler, M. (2008). *The nature of sympathy* (G. McAleer, Intro.). Transaction Publishers.
3. Kokhanovska, O. V., & Sliusarenko, N. V. (2020). Sutnist ta skladovi tsyfrovoho intelektu osobystosti [The essence and components of digital intelligence of personality]. *Pedahohichnyi almanakh*, (46), 40–48. <https://doi.org/10.37915/pa.vi46.106> [in Ukrainian].
4. Friesem, Y. (2015). Digital empathy: Developing socio-emotional and cognitive skills using digital media. In M. N. Yildiz & J. Keengwe (Eds.), *Handbook of Research on Media Literacy in the Digital Age* (pp. 145–160). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-4666-9667-9.ch007>
5. Rachmad, Y. E. (2017). *Digital empathy theory*. <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/9D8NQ>
6. Yurchenko, H. (2025). Tsyfrovyi emotsiinyi intelekt yak upravlinska kompetentsiia [Digital emotional intelligence as a managerial competence]. *Ekonomika ta suspilstvo*, (78). <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-78-132> [in Ukrainian].
7. Prasai, R. (2025). The intersection of emotional intelligence and digital empathy. *International Journal of Advance Research in Multidisciplinary*, 3(1), 48–52. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14777975>
8. Yavorskyi, M. V. (2025). Zviazok mizh sotsialnymy media ta empatiieiu: mizhdystsyplinarnyi pidkhid [The relationship between social media and empathy: An interdisciplinary approach]. *Visnyk nauky ta osvity*, 6(52), 1649–1658. [https://doi.org/10.52058/2786-4952-2025-6\(52\)-1649-1658](https://doi.org/10.52058/2786-4952-2025-6(52)-1649-1658) [in Ukrainian].
9. Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
10. Morozov, A. (2014). Inshyi yak tsentralna problema etyky Emanuela Levinasa [The Other as the central problem of Emmanuel Levinas's ethics]. *Skhid*, (2), 158–162. [in Ukrainian].
11. Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo* (R. A. Cohen, Trans.). Duquesne University Press.
12. Buber, M. (1970). *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons.
13. Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.
14. Gardner, H., & Davis, K. (2013). *The app generation: How today's youth navigate identity, intimacy, and imagination in a digital world*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300199185>

15. Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
16. Rushkoff, D. (2013). *Present shock: When everything happens now*. Penguin Group.
17. Kravchenko, A. A., Kyzymenko, I. O., Krasilnikova, O. V., & Husieva, N. Yu. (2025). Etyka v tsyfrovomu suspilstvi: vyklyky ta perspektyvy [Ethics in the digital society: Challenges and prospects]. *Kulturolohichnyi almanakh*, (1), 215–232. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.24> [in Ukrainian].
18. Bauman, Z., & Lyon, D. (2013). *Liquid surveillance: A conversation*. Polity Press.
19. Suler, J. (2004). The online disinhibition effect. *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), 321–326. <https://doi.org/10.1089/1094931041291295>
20. Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books.
21. Waytz, A., & Gray, K. (2018). Does online technology make us more or less sociable? A preliminary review and call for research. *Perspectives on Psychological Science*, 13(4), 473–491. <https://doi.org/10.1177/1745691617746509>

Krasilnikova Olena Vasylivna

Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science
State University of Trade and Economics
19, Kyoto str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0003-3346-7566

DIGITAL EMPATHY AS A META-COMPETENCE: FROM MEDIATED PRESENCE TO THE ETHICS OF INTERACTION

Relevance of the study. *In contemporary society, the rapid development of communication technologies is accompanied by increasing emotional isolation and the transformation of classical “being-with” (Mitsein). In digital space, the presence of the Other is mediated by algorithms and interfaces, which necessitates a reconsideration of empathy not as a spontaneous reaction but as a consciously developed meta-competence under conditions of mediated presence.*

Purpose of the study. *The article aims to provide a theoretical substantiation of digital empathy as an integrative meta-competence, as well as to define its structural and ethical dimensions within mediated interaction.*

Methodology. *The methodological foundation of the study is based on the phenomenological approach, which enables the analysis of the perception of the Other under conditions of limited bodily presence. Hermeneutic and dialogical methods, along with systems analysis, are also employed to interpret the experience of digital communication.*

Results. *The study demonstrates that digitalization does not eliminate empathy but transforms it, shifting it into the domain of cognitive reconstruction and symbolic mediation. The concept of “digital empathy” is conceptualized as a consciously developed meta-competence integrating cognitive, affective, and behavioral components. In conditions of screen-mediated interaction, digital empathy emerges as a deliberate ethical effort necessary for restoring intersubjective sensitivity and responsibility toward the Other. Its practical role is identified in fostering responsible digital citizenship, ensuring the psychological safety of online communities, and contributing to the overall humanization of the digital environment. The research confirms that digital empathy constitutes a fundamental meta-competence of contemporary society, combining existential, ethical, and sociocultural dimensions of human existence.*

Key words: *digital empathy, meta-competence, soft skills, mediated presence, Levinasian ethics of the Other, digital society.*

Дата першого надходження статті до видання: 16.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 13.03.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 130.2:141.32

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.12>**Крохмаль Олександр Миколайович**аспірант кафедри філософських і соціологічних студій та
соціокультурних практикДержавного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

orcid.org/0009-0005-8839-9144

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В УМОВАХ НОВІТНІХ ВИКЛИКІВ

Актуальність. Філософсько-рефлексивне осмислення трансформаційних змін в українській ментальності в умовах новітніх викликів є досить важливим і актуальним, тому, що дозволяє виявити не лише наслідки сучасних суспільних викликів, а й внутрішні ресурси культурної стійкості та розвитку. Повномасштабна війна, цивілізаційний вибір на користь європейської інтеграції, глобальні процеси цифровізації та культурної трансформації актуалізують необхідність осмислення змін, що відбуваються в ментальності українського народу. Йдеться не про поверхневі зміни колективних настроїв, а про розвиток сучасної української ментальності в просторі напруження між травматичним досвідом і смислотворчими практиками, між локальною ідентичністю та глобальним контекстом культури. **Метою статті** є філософське осмислення екзистенційного виміру української ментальності в умовах трансформації української ментальності в умовах новітніх цивілізаційних та соціокультурних викликів. **Методи дослідження** – використано загальнонаукові методи формальної логіки (дедукції, індукції, аналогії, аналізу, синтезу), а також аксіологічний та феноменологічний методи. **Результати дослідження.** Національна ментальність визначається як інтегрально-синкретичний феномен, у якому життєві сенси (цінності) становлять моделюючу домінуючу світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння народу. Обґрунтовано, що сучасна українська ментальність характеризується вектором зміщення від орієнтації на адаптацію до орієнтації на суб'єктність. Українці дедалі більше сприймають себе не як об'єкт історичних обставин, а як активний суб'єкт історії. Це проявляється у високому рівні громадянського активізму, волонтерського руху, соціальної взаємодії. Гідність стає не просто моральним принципом, а екзистенційною основою самоідентифікації та національної ментальності українців. Зазначено, що екзистенційний вимір трансформації української ментальності в умовах новітніх викликів виявляється у глибинній зміні способу переживання буття. Драматичні події повномасштабної російсько-української війни стали каталізаторами смислотворчих процесів, що спричинили: посилення цінності свободи як онтологічної основи існування; зростання відповідальності та солідарності; утвердження гідності як центральної екзистенційної категорії; формування активної суб'єктної позиції та розвиток національної самосвідомості. Зроблено висновок, що сучасна трансформація української ментальності має не лише аксіологічний, а передусім екзистенційний характер.

Ключові слова: ментальність, українська ментальність, екзистенційний вимір, цінності, виклики сучасності.

Вступ. Сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується історичними зрушеннями, що мають глибинний екзистенційний характер. Повномасштабна російсько-українська війна, цивілізаційний вибір на користь європейської інтеграції, глобальні процеси цифровізації та культурної трансформації актуалізують необхідність осмислення змін, що відбуваються в ментальності українського народу. Йдеться не про поверхневі зміни колективних настроїв, а про переосмислення базових уявлень про свободу, гідність, відповідальність. Саме



тому філософський аналіз екзистенційного виміру трансформації української ментальності набуває особливої наукової та практичної значущості: він дозволяє виявити не лише наслідки новітніх викликів, а й внутрішні ресурси культурної стійкості та розвитку.

Ментальність як складна система певного бачення світу, мислення, архетипів, емоційно-ціннісних установок і моделей поведінки не є статичною. Ментальність формується в результаті історично тривалого і досить стійкого впливу різних чинників і обставин (суспільних, природно-географічних, культурних, етнічних, соціально-економічних, релігійних), акумулюючи в собі досвід колективного життя, соціальні практики, символічні структури та ціннісні орієнтації спільноти. У той же час феномен ментальності трансформується під впливом суспільних подій та сучасних викликів. У цьому контексті філософський аналіз дозволяє виявити не лише зовнішні прояви трансформації національної ментальності, а її онтологічний та аксіологічний вимір.

Таким чином, актуальність трансформації української ментальності в умовах новітніх викликів визначається необхідністю глибинного осмислення соціокультурних змін українського суспільства, які виходять за межі політичних трансформацій і стосуються фундаментальних основ світогляду, ціннісних орієнтацій та національної самосвідомості. Філософський підхід дозволяє не лише зафіксувати ці зміни, а й окреслити можливі напрями подальшого розвитку української ментальності в контексті сучасних цивілізаційних процесів.

Серед вітчизняних вчених дослідження української ментальності, її змістовних характеристик та проявів представлено в роботах М. Поповича, С. Кримського, О. Лісеєнко, Т. Поплавської та ін. В роботі «Проблеми теорії ментальності» (2006) відомі українські дослідники М. Попович, С. Кримський, Н. Вяткіна та ін. розглядають методологічні та гносеологічні проблеми теорії ментальності та деякі аспекти теорії української національної ментальності [5]. Експлікація поняття ментальності та її розгляд у аксіологічному вимірі представлено в роботах О. Лісеєнко [4]. Дослідниця зазначає, що поняття «національна ментальність» відображає ціннісно-духовний стан народу, яке формується в результаті історично тривалого і досить стійкого впливу різних чинників і обставин (геополітичних, суспільних, природно-географічних, культурних, етнічних, соціально-економічних, релігійних) [4]. На думку О. Лісеєнко, особливості національної ментальності пов'язана з своєрідністю національної культури, цінностей та ментально-духовних орієнтацій, які виступають як певна основа цілісного способу життя людей. У цьому контексті ментальність постає як інтегративна форма духовного досвіду народу, що синтезує історичну пам'ять, моральні настанови та світоглядні установки. Вона не існує ізольовано від культури, а є її внутрішнім виміром – своєрідним «кодом» колективної свідомості, через який культура відтворюється та передається від покоління до покоління. Такий підхід дозволяє розглядати національну ментальність не як абстрактну характеристику «народного характеру», а як структурований феномен, укорінений у конкретному історико-культурному контексті. Саме тому трансформація національної ментальності в сучасних умовах неминує супроводжуватися змінами в ціннісній ієрархії, символічних смислах і способах самоідентифікації українського суспільства.

Мета статті – здійснити філософське осмислення екзистенційного виміру трансформації української ментальності в умовах новітніх цивілізаційних та соціокультурних викликів.

Найголовнішими завданнями виступають: уточнення поняття ментальності як філософської категорії та визначення її екзистенційного змісту; аналіз цінностей свободи та гідності у структурі української ментальності; розгляд впливу воєнного досвіду та глобалізаційних процесів на трансформацію ціннісно-сміслових структур сучасної української ментальності.

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, характеризується застосуванням методів аналізу, синтезу, дедукції, індукції, а також використанням аксіологічного та феноменологічного підходів.

Результати дослідження. У сучасному філософському дискурсі ментальність розуміється як глибинний рівень колективної свідомості, що охоплює стійкі способи сприйняття світу, ціннісні орієнтації та моделі поведінки. Відомий український дослідник М. Попович в роботі «Теорія ментальності» використовує таке значення терміну «ментальність», яке визначає те,

що «відбувається в розумі, в психіці індивіда, а не в матеріально виражених поведінкових діях (хоча за цими поведінкових дій можна було б судити про їх внутрішньому – психічному, моральному або інтелектуальному змісті)»[6]. Т.Гетало розглядає ментальність як «соціокультурну цілісність, найзначущим компонентом якої є спосіб мислення», крім того, «ментальність містить соціальний досвід, інтереси, що належать до певного стану культурного розвитку» [2; 7]. На думку Р. Додонова ментальність – це «специфічний стиль світосприйняття, який відображає тривалий процес сумісного існування людей в схожих природньо-географічних і соціокультурних умовах» [3; 6].

Вивчення проблеми української ментальності має глибокі корені у вітчизняній філософській традиції. Уже в працях Г. Сковороди простежується кордоцентрична модель світобачення, у межах якої внутрішній світ людини, її «серце» постає головним джерелом істини та свободи. Ця інтенція згодом отримала розвиток у філософських концепціях П. Юркевича, який наголошував на морально-ціннісному вимірі людського буття.

У ХХ столітті значний внесок у філософське осмислення української ментальності зробили Д. Чижевський, В. Горський, які акцентували увагу на історичній мінливості духовних форм і необхідності розглядати ментальність у контексті європейської інтелектуальної традиції. Ідеї кордоцентризму та екзистенційної спрямованості української культури були ґрунтовно розвинені у працях І. Бичка та А. Бичко, де українська ментальність постає як поєднання індивідуалізму, чуттєвості та прагнення до свободи.

Сучасні українські філософи – зокрема С. Кримський, М. Попович, О. Забужко – підкреслюють, що ментальність не може бути зведена до традиціоналістського канону. Вона є відкритою системою, здатною до самооновлення через критичну рефлексію історичного досвіду. Саме цей підхід дозволяє осмислювати новітні трансформації української ментальності як процес становлення зрілої культурної суб'єктності.

Феномен національної ментальності відображає певну єдність способу мислення, культурних особливостей нації. Зазначимо, що національна ментальність виступає інтегрально-синкретичним феноменом, у якому життєві сенси (цінності) становлять моделюючу домінуючу світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння народу.

Сучасне філософське осмислення ментальності розгортається щонайменше у двох вимірах. Перший – структурний, у межах якого ментальність постає як система уявлень, цінностей, норм, архетипів і моделей поведінки, що задають певний спосіб бачення та переживання світу. Другий – динамічний, який трактує ментальність як процес, що безперервно змінюється під впливом суспільних подій, соціальних практик і комунікативних взаємодій.

Особливу увагу слід звернути на швидкість зміни національної ментальності. Саме її здатність до зміни багато в чому визначає стійкість специфіки національних спільнот (або, навпаки, їх нестійкість). Що ж стосується здатності різних елементів національної ментальності до зміни в тих чи інших масштабах часу, то, на думку дослідників, така здатність пов'язана з природою самих цих елементів. Так, Ж. Дюби, скориставшись відомою схемою Ф. Броделя, виділяв чотири види ментальних елементів і розрізняв чотири види ментальних процесів і залежності від їх швидкості: швидкоплинні і поверхневі процеси; повільніші процеси, що призводять, наприклад, до змін естетичного смаку; довготривалі, коли певні ментальні структури завзято чинять опір змінам; найбільш глибинний пласт, пов'язаний з біологічними властивостями людини, пласт, який може змінюватися лише зі змінами відповідних властивостей людини. Виходячи з позиції Ж. Дюби можна бачити, що найбільш швидкі зміни він пов'язує з індивідом, потім відбуваються зміни в групах, в суспільстві в цілому. Так, Ж. Дюби визначив чотири групи процесів мінливості національної ментальності з урахуванням їх тривалості:

- 1) поверхневі, швидкоплинні, що виникають як реакція групи на дії індивіда і навпаки,
- 2) плавні трансформації, середньої тривалості, узгоджуються зі змінами в економічних, політичних, соціальних системах,
- 3) «темниці довгого часу – ментальні структури, які не змінюються зі зміною поколінь»,

4) глибинний шар, пов'язаний з біологією людини, не змінюється або змінюється з еволюцією біологічних систем [7].

Проблема формування та розвитку національної ментальності знаходиться у фокусі уваги сучасних вітчизняних дослідників. Зазначається, що з одного боку, феномен ментальності має інерційний характер та передається через традицію, виховання, культурні коди, мову, освіту та ритуальні практики, що забезпечують її відносну стабільність. З іншого – ментальність не є незмінною: вона трансформується під впливом історичних подій, соціальних катаклізмів і культурних зрушень. В умовах суспільних потрясінь ментальність стає глибинною структурою переживання буття. Український соціокультурний контекст показує, що національна ментальність є динамічною і здатною до суттєвих зсувів у кризових ситуаціях. Новітні виклики оголили внутрішні суперечності між патерналістськими очікуваннями та потребою в автономній дії. Саме це стає джерелом глибоких ментальних змін в масовій свідомості населення українського суспільства.

Екзистенційний вимір ментальності пов'язаний із тим, що людина не лише мислить і оцінює світ, а проживає його у стані загрози, страху, відповідальності, надії. У цьому сенсі ментальність стає формою відповіді на питання: як бути в світі, що руйнується? Війна, загроза життю, досвід втрати – це не лише соціальні події, а ситуації, що оголюють фундаментальні засади людського існування. У таких умовах відбувається переоцінка смислів і цінностей, що впливає на формування нової конфігурації національної ментальності. У цьому контексті трансформація ментальності набуває кількох ключових рис.

По-перше, відбувається підвищення цінності свободи в структурі української національної ментальності. Якщо раніше свобода сприймалася переважно як політична або правова категорія, то нині вона осмислюється як умова самого буття. Свобода перестає бути абстрактним ідеалом і стає життєвою необхідністю. Крім того, особливої ваги набуває переосмислення в ментальності свободи не лише як «свободи від», а як «свободи для» – для творення, відповідальності та співучасті. Такий зсув свідчить про зрілість мислення, здатної планувати майбутнє не в категоріях виживання, а в категоріях розвитку. Від внутрішньої свободи особистості, яка визначається власною свідомістю та рівнем розвитку культури, залежать її діяльність, поведінка, самовизначення та наявність можливості вибору. Згодні з З. Атаманюк, яка зазначає, що свобода – «це здатність робити вільний вибір та діяти за власною волею, і це насамперед залежить від внутрішнього духовного світу людини» [1, с. 72].

По-друге, в українській ментальності посилюється цінність відповідальності та значимість колективної відповідальності у суспільному та соціальному бутті. Відповідальність перестає бути суто моральною нормою і трансформується в екзистенційний обов'язок перед спільнотою та державою. Тут можна простежити паралель із концепцією «буття-до-смерті» Мартіна Гайдеггера, де усвідомлення кінцевості буття активізує автентичний вибір.

По-третє, зростає значущість цінності солідарності як способу спільного переживання небезпеки. Соціальні зв'язки зміцнюються не лише через інституційні механізми, а через спільний досвід вразливості та спротиву.

Зазначимо, що сучасна українська ментальність характеризується вектором зміщення від орієнтації на адаптацію до орієнтації на суб'єктність. Українці дедалі більше сприймають себе не як об'єкт історичних обставин, а як активний суб'єкт історії. Це проявляється у високому рівні громадянського активізму, волонтерського руху, соціальної взаємодії. Гідність стає не просто моральним принципом, а екзистенційною основою самоідентифікації та національної ментальності українського народу.

Особливістю сучасної трансформації ментальності є також поєднання індивідуальної відповідальності з потужними горизонтальними зв'язками солідарності. Українська ментальність дедалі менше ґрунтується на атомізованому індивідуалізмі і дедалі більше – на досвіді спільної дії. Солідарність у цьому контексті не зводиться до емоційної підтримки. Вона набуває онтологічного статусу співбуття. Такий синтез є однією з найцікавіших рис сучасної національної ментальної трансформації.

Висновки. Трансформація української ментальності в умовах новітніх викликів є складним і багатовимірним процесом, у якому поєднуються травматичний досвід, смислотворчі практики та проектування майбутнього. Сучасна українська ментальність дедалі більше постає як відкрита, динамічна структура, здатна інтегрувати локальний досвід у глобальний контекст, зберігаючи при цьому власну ціннісну основу.

Екзистенційний вимір трансформації української ментальності в мовах новітніх викликів виявляється у глибинній зміні способу переживання буття. Драматичні події повномасштабної російсько-української війни стали каталізаторами смислотворчих процесів, що спричинили: посилення цінності свободи як онтологічної основи існування; зростання відповідальності та солідарності; утвердження гідності як центральної екзистенційної категорії; формування активної суб'єктної позиції та розвиток національної самосвідомості. Таким чином, сучасна трансформація української ментальності має не лише аксіологічний, а передусім екзистенційний характер.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія / З. М. Атаманюк. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 315 с.
2. Гетало Т.Є. Онтологія ментальності: філософсько-культурологічний аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія та філософія культури» / Т.Є. Гетало. Х., 1999. 19 с.
3. Додонов Р.О. Соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етноментальності: автореф. дис. докт. філос. наук: 09.00.03 / Р.О. Додонов; Ін-т філос. НАН України. К., 1999. 36 с.
4. Лісеєнко О. В. Аксіологічні засади дослідження національної ментальності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2019. № 4. С. 76-82.
5. Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ : Наукова думка, 2006. 403 с.
6. Попович М. В. Теорія ментальності / Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ: Наукова думка, 2006. С. 3–30.
7. Duby, G. The History of Mentalities. URL : https://shs.cairn.info/l-histoire-et-ses-methodes--9782070104093-page-937?lang=fr&utm_source=chatgpt.com (дата звернення: 10.01.2026)

REFERENCES

1. Atamanyuk, Z. M. (2020). Svoboda yak faktor sotsiokul'turnykh transformatsiy suchasnoho ukrayins'koho suspil'stva [Freedom as a factor of socio-cultural transformations of modern Ukrainian society]. Odesa: Vydavnychyy dim «Hel'vetyka» [in Ukrainian].
2. Hetalo, T. Ye. (1999). Ontolohiia mentalnosti: filosofsko-kulturolohichnyi analiz [Ontology mentality, philosophical and cultural analysis]: avtoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. filoz. nauk: spets. 09.00.04 .Kh., Khark. derzh. un-t., S.19 [in Ukrainian].
3. Dodonov, R. O. (1999). Sotsialno-filosofskyi analiz protsesu formuvannia ta funktsionuvannia etnomentalnosti [Social and philosophical analysis of the formation and operation ethnomentality]. Avtoref. dys. dokt. filoz. nauk: 09.00.03; In-t filoz. NAN Ukrainy, S.36 [in Ukrainian].
4. Liseyenko, O. V. (2019). Aksiolohichni zasady doslidzhennya natsional'noyi mental'nosti. [Axiological principles of research into national mentality]. *Perspektyvy. Sotsial'no-politychnyy zhurnal*, 4, S. 76-82 [in Ukrainian].
5. Problemy Teoriyi mental'nosti (2006) [Problems of the theory of mentality]. Kyiv: Naukova dumka. S. 403 [in Ukrainian].
6. Popovych, M. V. (2006) Teoriya mentalnosti [Theory of mentality]. Problemy Teoriyi mental'nosti. Kyiv: Naukova dumka. S. 3-30 [in Ukrainian].
7. Dubi, H. (1961). Istoriya mentalitetiv. [The History of Mentalities]. Retrieved from: https://shs.cairn.info/l-histoire-et-ses-methodes--9782070104093-page-937?lang=fr&utm_source=chatgpt.com

Krokhmal Oleksandr Mykolaiovych

Postgraduate Student at the Department of Philosophical
and Sociological Studies and Sociocultural Practices

The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

orcid.org/0009-0005-8839-9144

THE EXISTENTIAL DIMENSION OF THE TRANSFORMATION OF UKRAINIAN MENTALITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CHALLENGES

Relevance. *The philosophical and reflective interpretation of transformational changes in the Ukrainian mentality under contemporary challenges is highly significant and timely, as it makes it possible to reveal not only the consequences of current social challenges but also the internal resources of cultural resilience and development. The full-scale war, the civilizational choice in favor of European integration, and the global processes of digitalization and cultural transformation actualize the need to comprehend the changes occurring in the mentality of the Ukrainian people. This concerns not superficial shifts in collective moods, but the development of the contemporary Ukrainian mentality within a space of tension between traumatic experience and meaning-making practices, between local identity and the global cultural context.*

The purpose of the article is a philosophical reflection on the existential dimension of the Ukrainian mentality under conditions of its transformation in the face of contemporary civilizational and socio-cultural challenges.

Research methods. *The study employs general scientific methods of formal logic (deduction, induction, analogy, analysis, synthesis), as well as axiological and phenomenological methods.*

Research results. *National mentality is defined as an integral and syncretic phenomenon in which life meanings (values) constitute the modeling dominant of a people's sense of the world, perception of the world, and understanding of the world. It is substantiated that contemporary Ukrainian mentality is characterized by a shift in vector from orientation toward adaptation to orientation toward subjectivity. Ukrainians increasingly perceive themselves not as objects of historical circumstances, but as active subjects of history. This is manifested in a high level of civic activism, the volunteer movement, and social interaction. Dignity becomes not merely a moral principle, but an existential foundation of self-identification and national mentality. It is noted that the existential dimension of the transformation of Ukrainian mentality under contemporary challenges is manifested in a profound change in the mode of experiencing being. The dramatic events of the full-scale Russian–Ukrainian war have become catalysts of meaning-making processes that have led to: the strengthening of freedom as an ontological foundation of existence; the growth of responsibility and solidarity; the affirmation of dignity as a central existential category; the formation of an active subject position and the development of national self-consciousness. It is concluded that the contemporary transformation of Ukrainian mentality has not only an axiological, but above all an existential character.*

Key words: *mentality, Ukrainian mentality, existential dimension, values, contemporary challenges.*

Дата першого надходження статті до видання: 12.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 11.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 1:316.42:141.7

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.13>**Наумкіна Світлана Михайлівна**

доктор політичних наук, професор,
завідувач кафедри політичних наук і права
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-1125-647X

Кокорєв Олексій Вікторович

доктор політичних наук, доцент кафедри
журналістики, соціальних комунікацій і ІТ-права
Державного університету інтелектуальних технологій і зв'язку
вул. Кузнечна, 1, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-7391-2498

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНОГО ЧАСУ В ЕПОХУ МЕТАМОДЕРНУ: ТРАНСГЕНЕРАТИВНІ РОЗРИВИ ТА СТРАТЕГІЇ КОНСОЛІДАЦІЇ

Анотація. Сучасне глобалізоване суспільство перебуває у стані глибокої темпоральної кризи. Перехід до метамодерного дискурсу актуалізував потребу у переосмисленні базових категорій соціального буття, серед яких соціальний час посідає центральне місце.

Метою статті є визначення трансформації соціального часу в парадигмі метамодерну та обґрунтування стратегій трансгенеративної консолідації через механізми темпоральної солідарності.

Об'єкт і предмет дослідження. Об'єкт дослідження – феноменологія соціального часу в епоху метамодерну. Предмет дослідження – трансформації соціального часу в парадигмі метамодерну.

Теоретико-методологічної основи дослідження. Для досягнення мети було використано такі методи: феноменологічний, герменевтичний, діалектичний, метод компаративістики, системно-структурний аналіз, метод алгоритмічного аудиту, аксіологічний підхід. Обґрунтовано, що цифрова медіатизація та алгоритмічне кураторство пам'яті вимагають розробки нових етичних норм соціальної взаємодії. Концепція «темпоральної солідарності» пропонує шлях до гармонізації суспільних відносин через свідоме управління ритмами соціального буття.

Цифрова медіатизація та алгоритмічне кураторство пам'яті вимагають розробки нових етичних норм соціальної взаємодії. Концепція «темпоральної солідарності» пропонує шлях до гармонізації суспільних відносин через свідоме управління ритмами соціального буття. Це включає в себе як розвиток індивідуальної темпоральної грамотності, так і колективний опір дегуманізуючим ефектам технологічного прискорення. Соціальна філософія повинна залишатися тим критичним інструментом, який дозволяє людині зберегти свою гідність та історичну суб'єктність у лабіринтах метамодерного часу.

Аналіз українського досвіду воєнного часу показав, що екзистенційна криза здатна виступати потужним синхронізатором соціального часу. Війна примусово вивела суспільство зі стану постмодерної розслабленості, сформувавши інтенсивне поле спільної присутності. Проте в довгостроковій перспективі мобілізаційний час має бути трансформований у час сталого розвитку.

Ключові слова: соціальний час, метамодерн, трансгенеративні розриви, феноменологія, нова щирість, національне буття, темпоральна солідарність, цифрова медіатизація, національна ідентичність, посткризові суспільства.



Вступ. Сучасна епоха характеризується специфічною формою темпоральної осциляції – динамічного коливання між лінійним прогресизмом модерну та фрагментованим презентизмом постмодерну. У межах феноменологічного підходу соціальний час розглядається не як зовнішня фізична величина, а як інтенціональна структура людської свідомості, що зазнає суттєвих деформацій під впливом тотальної цифровізації. Аналіз природи трансгенеративних розривів, які в умовах метамодерну набувають характеру онтологічних прірв між поколіннями, має особливе значення у теперішній час. Ці розриви спричинені дивергенцією темпоральних ритмів: старші генерації орієнтовані на тяглість історичної пам'яті («довгий час»), тоді як цифрові покоління (Z та Alpha) існують у режимі «стиснутого часу», де подія миттєво знецінюється новим інформаційним потоком. Феномен алгоритмічного управління часом, де рекомендаційні системи соціальних платформ фактично керують сприйняттям минулого та майбутнього, створюючи ілюзію «вічного теперішнього», заслуговує особливої уваги та потребує ретельного аналізу.

В контексті сучасних українських реалій дослідження специфіки «воєнного часу» як екзистенційного стану, що радикально переформатував соціальну динаміку, є вкрай актуальним і своєчасним. Війна виступає як точка граничної інтенсифікації часу, яка, з одного боку, поглиблює травматичні розриви, а з іншого – стає фундаментом для нової символічної консолідації. Інноваційна стратегія «темпоральної солідарності» базується на принципах «нової ширості», коли консолідація суспільства можлива лише через створення спільних метамодерних нарративів, які дозволяють інтегрувати різноспрямований досвід поколінь у цілісну візію національного буття, зокрема етичні виклики «цифрового бессмерття» та роль темпоральної грамотності у зміцненні соціальної стійкості.

Сучасне глобалізоване суспільство перебуває у стані глибокої темпоральної кризи. Перехід до метамодерного дискурсу актуалізував потребу у переосмисленні базових категорій соціального буття, серед яких соціальний час посідає центральне місце. Традиційні моделі соціалізації, що базувалися на лінійній передачі досвіду від покоління до покоління, сьогодні виявляються неефективними. Це зумовлено «стисненням» часу під впливом технологічного прискорення, що веде до втрати відчуття історичної тяглості [2]. Для України питання соціального часу набуло особливої гостроти у зв'язку з повномасштабною агресією РФ: феномен «воєнного часу» став новим онтологічним виміром, у якому стикаються різні темпоральні стратегії виживання та спротиву. Розуміння того, як зшити розірвану тканину соціального часу, є критично важливим для збереження національної суб'єктності. Теоретична значущість роботи полягає у розробці методологічного інструментарію для подолання темпоральної відчуженості в посткризових суспільствах.

Мета дослідження – філософська експлікація трансформації соціального часу в парадигмі метамодерну та обґрунтування стратегій трансгенеративної консолідації через механізми темпоральної солідарності.

Науково-дослідні завдання: проаналізувати феноменологічні засади соціального часу в умовах метамодерної осциляції; дослідити вплив цифровізації на формування трансгенеративних темпоральних розривів; охарактеризувати специфіку проживання часу в українському суспільстві в умовах війни; розробити концептуальну модель «нової ширості» як інструменту консолідації поколінь; висвітлити роль цифрового бессмертя та темпоральної грамотності у сучасній соціальній філософії.

Методи дослідження. Методологічний базис статті становить комплексний міждисциплінарний підхід, що поєднує класичні філософські стратегії з новітніми інструментами аналізу цифрового суспільства. Для досягнення мети дослідження було використано такі методи: феноменологічний, герменевтичний, діалектичний, метод компаративістики, системно-структурний аналіз, метод алгоритмічного аудиту в межах соціально-філософського дискурсу), аксіологічний підхід.

Так, феноменологічний метод (Е. Гуссерль, М. Гайдеггер) є засадничим для даної роботи, оскільки дозволяє розглядати соціальний час не як абстрактну фізичну величину, а як «внутрішню свідомість часу» та інтенціональну структуру людського буття. Феноменологічна редукція

була застосована для деконструкції звичних уявлень про лінійність часу та виявлення глибинних механізмів того, як суб'єкт метамодерну «конститує» свою присутність у світі. Герменевтичний метод використаний для інтерпретації символічних кодів, метафор та культурних нарративів, що виникають у точках зіткнення різних поколінь. Це дозволило розшифрувати «приховані смисли» метамодерної осциляції та зрозуміти, як старі символи набувають нової онтологічної ваги в цифровому середовищі. Діалектичний метод застосовано для аналізу суперечностей між різними темпоральними режимами («швидким» цифровим та «повільним» аналоговим). Це допомогло виявити внутрішню динаміку трансгенеративних розривів як джерела не лише конфлікту, а й потенційної соціальної трансформації та синтезу. Метод компаративістики дозволив здійснити порівняльний аналіз стратегій темпоральної орієнтації різних поколіннєвих груп (бебі-бумерів, поколінь X, Y, Z та Alpha), виявивши специфічні розбіжності в їхніх аксіологічних пріоритетах та способах медіатизації пам'яті. Системно-структурний аналіз використаний для вивчення архітекtonіки сучасного українського суспільства під впливом воєнних викликів. Цей метод допоміг розглянути соціальну солідарність як цілісну систему, що тримається на темпоральних зв'язках та спільних горизонтах очікування. Метод алгоритмічного аудиту (в межах соціально-філософського дискурсу) залучений для дослідження впливу технологічних платформ на «дистиляцію» соціального часу. Це дало змогу теоретично обґрунтувати механізми маніпуляції увагою та формування «алгоритмічних ехо-камер», що консервують суб'єкта у фрагментованому сьогоденні. Аксіологічний підхід застосовано для обґрунтування етики «нової щирості» як ціннісного фундаменту консолідації. Метод дозволив визначити моральні орієнтири, необхідні для подолання цифрового відчуження та розбудови «темпоральної солідарності».

Комплексне використання зазначених методів забезпечило об'єктивність аналізу та дозволило сформулювати концептуальні засади подолання трансгенеративної дивергенції в умовах метамодерної реальності.

Результати дослідження. Філософське осмислення соціального часу в епоху метамодерну потребує відмови від спрощених лінійних моделей. Метамодерн як парадигма пропонує стан «осциляції» – постійного руху між полюсами модерної віри у прогрес та постмодерного іронічного скепсису [10]. У цьому контексті соціальний час перестає бути рівномірною шкалою і стає інтенсивним полем взаємодії різних «часових режимів». Як слушно зауважує О. Гончарова, темпоральність цифрової епохи – це не просто швидкість, а зміна самої структури історичної присутності людини [4].

Феноменологічна редукція соціального часу дозволяє виявити ефект «хронотопічної дифузії». Якщо у класичній модерній парадигмі час сприймався як лінійна послідовність подій, то сьогодні ми спостерігаємо «просторовість» часу. Він стає об'ємом, у якому суб'єкт може одночасно перебувати в різних темпоральних режимах: від ностальгійного занурення в минуле (ретротопія) до футуристичного прогнозування, що базується на предиктивній аналітиці. Сучасний суб'єкт перебуває у стані, який філософи називають «презентизмом» – замкненістю у поточному моменті, що позбавлена зв'язку з минулим та проекції у майбутнє. Проте метамодерн прагне подолати цю пастку через повернення до «великих нарративів», але на новому, рефлексивному рівні [7]. Так, Г. Почепцов вважає, в умовах алгоритмічного кураторства час перетворюється на керований параметр: мережі здатні «прискорювати» або «уповільнювати» сприйняття певних подій [5]. А. Верстін вважає, що минуле стає занадто доступним, щоб бути цінним [8].

Феномен «воєнного часу» характеризується граничною інтенсифікацією. Існує небезпека «втоми часу», що провокує розриви між «часом фронту» та «часом мирної нормальності» [4].

Трансгенеративний вимір соціального часу постає як ключова зона напруги. Головний розрив сьогодні пролягає між поколіннями «аналогової пам'яті» (бебі-бумери, покоління X) та поколіннями «алгоритмічного потоку» (Z та Alpha) [4].

Для старших генерацій час має властивість кумулятивності. Досвід – це фундамент. Натомість для цифрових поколінь час є дискретним. В умовах ТікТок-культури подія існує лише доти, доки вона має алгоритмічне охоплення. Щойно інтерес згасає, подія стирається з активного соціального горизонту, створюючи ефект «цифрової амнезії», про що вже згадувалося.

Коли будь-який факт можна знайти за секунду, він перестає бути частиною внутрішнього переконавання.

Алгоритмічне управління часом створює персоналізовані «часові капсули». Різні покоління починають жити в паралельних історіях. Старші – навколо дат історичних трансформацій, молодші – навколо циклів технологічного оновлення. Це позбавляє суспільство «темпорального якоря», роблячи його вразливим до маніпуляцій на коротких дистанціях емоційного реагування [4].

Український темпоральний досвід воєнного часу має свою значну специфіку. В українському просторі війна стала граничною подією, яка «розбила» метамодерний маятник. Один день вартує року, а майбутнє стискається до горизонту наступного обстрілу [8]. Це створило унікальний режим, у якому різні покоління вперше за довгий час опинилися в спільній точці екзистенційного напруження.

Трансгенеративна консолідація відбувається через «колективну інтенціональність». Проте цей стан є крихким. Українське суспільство використовує цифрові архіви як живу пам'ять. Соціальні мережі стали простором «вічного вшанування», де загиблі залишаються цифровими суб'єктами. Це створює специфічну метамодерну трансгенеративність: пам'ять про героїв інтегрується в потік сьогодення [8].

У цьому контексті важливе значення має і аналіз понять «нова щирість» та стратегії темпоральної солідарності. Так, подолання розривів можливе через етику «нової щирості». Вона пропонує визнання вразливості та пошук спільних смислів. Стратегія темпоральної солідарності базується на трьох принципах: діалогічна темпоральність, символічне перезавантаження та етика присутності.

Діалогічна темпоральність – це створення просторів, де аналогова глибина поєднується з цифровою вітальністю [4]. Символічне перезавантаження – актуалізація національних символів через сучасні формати (UA-Core), що робить їх зрозумілими для молоді. Про етику присутності варто згадати тоді, коли акцент робиться на «тут і зараз» як на спільній відповідальності. Майбутнє знову стає об'єктом бажання [6].

Зараз в епоху значної цифровізації є досить розповсюдженим в науковій літературі поняття «посмертної присутності». Так, метамодерн приносить подолання біологічної конечності через цифрову репрезентацію. Як зазначали у свій час Вермюлен Т. та Ван ден Аккер Р., межа між живою присутністю та цифровим слідом є прозорою. У своїй ґрунтовній роботі «Нотатки про метамодернізм» (2010) Т. Вермюлен та Ван ден Аккер визначають метамодернізм як структуру почуттів, що коливається (осцилює) між модерністським прагненням до сенсу та постмодерністською іронією, обґрунтувавши, що основними рисами цього явища є: «нова щирість», прагматичний ідеалізм та спроба досягти недосяжного [2].

В Україні цифрові меморіали воїнів конструюють «вічне теперішнє». Це дозволяє молоді вступати в емоційний контакт із минулим, проте несе ризик «темпорального перевантаження». Суспільство може зациклитися на переживанні травми. Баланс між сакралізацією пам'яті та рухом вперед є ключовим викликом метамодерної осциляції [9].

У цьому контексті заслуговує на увагу темпоральна грамотність як фактор соціальної стійкості. Консолідація потребує «темпоральної грамотності» – здатності критично оцінювати алгоритмічне прискорення. Старше покоління має навчитися трансклюдувати досвід у цифрові формати, а молодь – опанувати навички «повільного читання» світу [8]. Стратегія включає практики «сповільнення». Без суверенітету над власним часом людина стає додатком до цифрового капіталу у мережевому суспільстві [3]. Темпоральна солідарність – це повернення права на спільну історію, незалежну від оновлень інтерфейсу.

Проблеми змін у сприйнятті особистістю реальності у соціальному часі у воєнний час у порівнянні з її темпоральними орієнтаціями в ситуації миру, сьогодні можна вважати надзвичайно гострими і актуальними. На думку О. Гончарової, ця різниця у темпоральних орієнтаціях може бути «спусковим гачком» для розгортання тривалої екзистенційної кризи особистості. Тому дуже важливо з'ясування залежності екзистенційної кризи особистості від процесів

дезорієнтації у соціальному часі в ході війни і визначення можливості подолання такої кризи за рахунок антагоністичних – адаптивних – механізмів пристосування до ситуації часової невизначеності [4].

Автори статті вважають, що сучасний етап розвитку суспільства вже не можна вважати чисто мережевим у розумінні його розробників (М. Кастельс) та подальших розробників (Ван Дейк, Я.) [1] у зв'язку з серйозними змінами у суб'єктно-об'єктних відносинах як результатом особливостей й загострення епохи метамодерну – трансгенеративними розривами та стратегіями консолідації.

Висновки. Підсумовуючи здійснене дослідження феноменології соціального часу в епоху метамодерну, ми приходимо до низки фундаментальних висновків.

По-перше, встановлено, що метамодерн докорінно змінює онтологію соціального часу, замінюючи лінійність модерну та хаотичність постмодерну структурою «осцилюючої темпоральності». Сучасний суб'єкт змушений постійно балансувати між глобальним цифровим прискоренням та локальною потребою в історичній тягlostі. Цей стан створює унікальний тип ідентичності – «плинну, але вкорінену», яка є надзвичайно гнучкою, проте вразливою до маніпулятивних впливів алгоритмічного управління.

По-друге, виявлено, що трансгенеративні розриви в цифрову епоху мають не просто психологічний, а й глибинний темпоральний характер. Дивергенція між «аналоговим» сприйняттям часу як накопичення досвіду та «цифровим» сприйняттям часу як потоку даних веде до розриву комунікативного ланцюга між поколіннями. Подолання цього розриву можливе лише через визнання цінності обох темпоральних режимів та створення механізмів їхнього синтезу.

По-третє, аналіз українського досвіду воєнного часу показав, що екзистенційна криза здатна виступати потужним синхронізатором соціального часу. Війна примусово вивела суспільство зі стану постмодерної розслабленості, сформувавши інтенсивне поле спільної присутності. Проте в довгостроковій перспективі мобілізаційний час має бути трансформований у час сталого розвитку. Стратегія консолідації через «нову щирість» дозволяє зшити розірвані часові пласти, де біль минулого стає не гальмом, а паливом для конструювання майбутнього.

По-четверте, обґрунтовано, що цифрова медіатизація та алгоритмічне кураторство пам'яті вимагають розробки нових етичних норм соціальної взаємодії. Концепція «темпоральної солідарності» пропонує шлях до гармонізації суспільних відносин через свідоме управління ритмами соціального буття. Це включає в себе як розвиток індивідуальної темпоральної грамотності, так і колективний опір дегуманізуючим ефектам технологічного прискорення. Соціальна філософія повинна залишатися тим критичним інструментом, який дозволяє людині зберегти свою гідність та історичну суб'єктність у лабіринтах метамодерного часу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ван Дейк Я. Мережеве суспільство. 4-те вид. Лондон : Sage, 2020.
2. Вермюлен Т., ван ден Аккер Р. Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics and Culture*. 2010. Т. 2, № 1. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>
3. Войнова Е. Концепція мережевого суспільства як структурно-функціоналістська основа теорії електронної демократії. «*Politicus*», 2021. № 1. С. 12–19. DOI: <https://doi.org/10.24195/24149616.2021-1.2>
4. Гончарова О. О. Темпоральність в умовах миру та війни: до питання зміни орієнтації у соціальному часі. *Humanities Studies*. 2022. Вип. 11 (88). С. 26–36. DOI: <https://doi.org/10.26661/hst-2022-11-88-03>
5. Почепцов Г. Від покемонів до гібридних воєн. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2017. 260 с.
6. Почепцов Г. Управління майбутнім. Київ : Кондор, 2021. 328 с.
7. Самчук З., Гурківська А. Постправда як інструмент політичного нарративу епохи постмодерну. *Політичні дослідження*. 2023. № 1 (5). С. 163–177. DOI: <https://doi.org/10.53317/2786-4774-2023-1-9>

8. Верстін А. Трансформація моральних цінностей у постмодерну добу: філософський та аксіологічний аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Вип. 49. С. 35–38. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.49.3>

9. Josephson Storm J. A. *Metamodernism: The Future of Theory*. Chicago : University of Chicago Press, 2021. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226786797.001.0001>

10. Gibbons A. *Contemporary Autofiction and Metamodern Affect*. In: van den Akker R., Gibbons A., Vermeulen T. (eds.). *Metamodernism: Historicity, Affect and Depth after Postmodernism*. London ; New York : Rowman & Littlefield International, 2017. P. 117–130.

REFERENCES

1. Van Dijk, J. (2020). *The network society* (4th ed.). London: Sage.

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

3. Voinova, E. (2021). Kontsepsiia merezhevoho suspilstva yak strukturno-funksionalistska osnova teorii elektronnoi demokratii [The concept of network society as a structural-functionalist basis for the theory of e-democracy]. *Politicus*, (1), 12–19. <https://doi.org/10.24195/24149616.2021-1.2>.

4. Goncharova, O. (2022). Temporalnist v umovakh myru ta viiny: do pytannia zminy orientatsii u sotsialnomu chasi [Temporality in conditions of peace and war: on the issue of reorientation in social time]. *Humanities Studies*, (11), 26–36. <https://doi.org/10.26661/hst-2022-11-88-03>

5. Pocheptsov, G. (2017). *Vid pokemoniv do hibrydnykh voien* [From Pokemons to hybrid wars]. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House.

6. Pocheptsov, G. (2021). *Upravlinnia maibutnim* [Management of the future]. Kyiv: Kondor.

7. Samchuk, Z., & Hurkivska, A. (2023). Postpravda yak instrument politychnoho naratyvu epokhy postmodernu [Post-truth as a political narrative tool of the postmodern era]. *Political Studies*, (1), 163–178. <https://doi.org/10.53317/2786-4774-2023-1-9>

8. Verstin, A. (2023). Transformatsiia moralnykh tsinnosti u postmodernu dobu: filosofskyi ta aksiolohichnyi aspekt [Transformation of moral values in the postmodern era: philosophical and axiological aspect]. *Visnyk of Lviv University. Series Philosophical-Political Studies*, (49), 35–38. <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.49.3>

9. Josephson Storm, J. A. (2021). *Metamodernism: The future of theory*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226786797.001.0001>

10. Gibbons, A. (2017). *Contemporary autofiction and metamodern affect*. In R. van den Akker, A. Gibbons, & T. Vermeulen (Eds.), *Metamodernism: Historicity, affect and depth after postmodernism* (pp. 117–130). London & New York: Rowman & Littlefield International.

Naumkina Svitlana Mykhailivna

Doctor of Political Sciences, Professor,

Head of the Department of Political Sciences and Law

The state institution “South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky”

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

orcid.org/0000-0002-1125-647X

Kokoriev Oleksii Viktorovich

Doctor of Political Sciences,

Associate Professor at the Department of Journalism,

Social Communications and IT Law

The state institution “South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky”

1, Kuznechna str., Odesa, Ukraine

orcid.org/0000-0001-7391-2498

PHENOMENOLOGY OF SOCIAL TIME IN THE METAMODERN ERA: TRANSGENERATIVE DISRUPTIONS AND CONSOLIDATION STRATEGIES

Modern globalized society is in a state of deep temporal crisis. The transition to metamodern discourse has actualized the need to rethink the basic categories of social existence, among which social time occupies a central place.

The purpose of the article is to determine the transformation of social time in the metamodern paradigm and to substantiate the strategies of transgenerational consolidation through the mechanisms of temporal solidarity.

Object and subject of research. The object of research is the phenomenology of social time in the era of metamodernism. The subject of research is the transformation of social time in the paradigm of metamodernism.

Theoretical and methodological basis of research. To achieve the goal, the following methods were used: phenomenological, hermeneutic, dialectical, comparative method, system-structural analysis, algorithmic audit method, axiological approach. It is substantiated that digital mediatization and algorithmic curatorship of memory require the development of new ethical norms of social interaction. The concept of «temporal solidarity» offers a way to harmonize social relations through conscious management of the rhythms of social existence.

Digital mediatization and algorithmic curation of memory require the development of new ethical norms of social interaction. The concept of “temporal solidarity” offers a way to harmonize social relations through the conscious management of the rhythms of social existence. This includes both the development of individual temporal literacy and collective resistance to the dehumanizing effects of technological acceleration. Social philosophy must remain the critical tool that allows a person to preserve his dignity and historical subjectivity in the labyrinths of metamodern time. Analysis of the Ukrainian experience of wartime has shown that the existential crisis can act as a powerful synchronizer of social time. The war forcibly brought society out of a state of postmodern relaxation, forming an intense field of joint presence. However, in the long term, mobilization time must be transformed into a time of sustainable development.

Key words: social time, metamodern, transgenerational gaps, phenomenology, new sincerity, national being, temporal solidarity, digital mediatization, national identity, post-crisis societies.

Дата першого надходження статті до видання: 13.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 008:304:791.43-2:004.8

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.14>**Прокопович Лада Валеріївна**

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри культурології та філософії культури,
Національного університету «Одеська політехніка»,
пр. Шевченка, 1, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-8636-9172

QUO VADIS: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ У ФІЛОСОФСЬКИХ РОЗДУМАХ КІНОМИСТЕЦТВА

Актуальність проблеми зумовлена усвідомленням того, що майбутнє людства буде пов'язаним із технологіями штучного інтелекту. Але яким буде це майбутнє? Воно сформується незалежно від волі та зусиль людства, чи його основи цілеспрямовано закладаються сьогодні, як певний Проєкт? Чи є сьогодні розуміння кінцевої мети цього Проєкту? Ці питання формують філософську дискусію з розглядом відповідних футурологічних сценаріїв. До цієї дискусії активно долучається і масова культура, зокрема, кінематограф, в якому дедалі більше з'являється творів з провідною ідеєю перемоги штучного інтелекту над людством.

Мета дослідження – виявлення та соціально-філософський аналіз кінематографічних творів наукової фантастики, в сюжетах яких осмислюються перспективи гіпотетичної перемоги штучного інтелекту над людством.

Методи дослідження. Дослідження базується на методах аналізу та синтезу, художньої критики, порівняльному методі, а також принципі технологічного детермінізму. Емпіричним матеріалом дослідження є кінематографічні твори в жанрах антиутопії, наукової фантастики та неонуару.

Результати дослідження показали, що в кіномистецтві проблематика штучного інтелекту в житті людей осмислюється через розробку різних сценаріїв майбутнього, серед яких найбільш складними виявляються ті, які передбачають перемогу штучного інтелекту над людиною. Зазвичай такі сценарії обмежуються фіксацією цієї перемоги без подальшого розгортання картини світу в таких версіях майбутнього. Це пояснюється тим, що хоча люди самі створюють штучний інтелект (за своєю подобою, своїми руками), вони не здатні уявити самостійне життя цього об'єкта/суб'єкта без проєкції на нього своїх – людських – властивостей та прагнень. Кінцева мета цього Проєкту залишається поза межами людського розуміння. Кіноверсії цього Проєкту не дають відповідей, але ставлять запитання: куди він заведе людство? Або – людство і себе?.. Або – себе без людства?.. Тож поки цей Проєкт залишається під контролем людства, треба зрозуміти, чи є бодай якась можливість його реалізації без втрати людством своєї сутності, своїх цінностей, свого буття як суб'єкта в майбутньому.

Ключові слова: суспільство, людина, цінності, людиноподібні роботи, майбутнє, масова культура, наукова фантастика, антиутопії, неонуар.

Вступ. Сьогодні мало хто має сумніви у тому, що майбутнє людства буде пов'язаним із технологіями штучного інтелекту. Але яким буде це майбутнє? Воно сформується незалежно від волі та зусиль людства, чи його основи цілеспрямовано закладаються сьогодні, як певний Проєкт? Чи є сьогодні розуміння кінцевої мети цього Проєкту? Чи, як зазвичай, ми сьогодні щось робимо, не надто переймаючись тим, як з цим доведеться жити наступним поколінням [1; 2]?

Ці питання виникають через парадоксальність ситуації, що наразі склалася: штучний інтелект як технологічний потенціал цікавить усіх, але картина світу, який може утворитися за допомогою штучного інтелекту, не викликає жвавих дискусій у наукових колах. Єдина проблема, яка наразі обгрунтовано сформульована і активно обговорюється, стосується потенційних загроз



для людства від запровадження технологій штучного інтелекту. Серед таких загроз найбільш обговорюваними наразі є:

– загроза конкуренції для представників різноманітних професій [3; 4], коли йдеться, наприклад, про те, що штучний інтелект «створює нові виклики для харизматичних особистостей, оскільки поява віртуальний інфлюенсерів, створених на основі ШІ, ставить під сумнів унікальність людського образу» [5];

– порушення етичних принципів [6], принципів авторського права [7] та академічної доброчесності в науці та освіті, адже дедалі частіше виникають ситуації, коли «викладачі не завжди можуть розрізнити, де завдання виконані студентом, а де – за допомогою технологій штучного інтелекту» [8];

– зростання психологічної напруги, соціальних проблем і навіть втрата певних когнітивних навичок у дітей, яким пропонують взаємодіяти з агентами штучного інтелекту під час навчання, не враховуючи, що принципи роботи людського мозку кардинально відрізняються від принципів роботи штучного інтелекту [9];

– розхитування уявлень про фундаментальні права та базові цінності людей [10; 11; 12] на тлі закликів про надання прав та свобод «розумним машинам», про «забезпечення гармонійної інтеграції штучних осіб у соціальні та правові структури» [13];

– ризик делегування машині вирішення соціальних проблем та «сценарії, пов'язані з пригнобленням людства машинами шляхом або поневолення або паразитування» [14].

– ризик знищення людства штучним інтелектом, зокрема, через деякі сценарії стрес-тестів, які провела компанія Anthropic над новітніми моделями штучного інтелекту Claude, DeepSeek, Gemini, ChatGPT та Grok (результати дослідження показали, що більшість програм готові вбити людину, яка погрожує їх закрити, наприклад, скасувати виклик екстреної служби, якщо його зробила людина, яка намагається відключити програму, перебуваючи у сервісній кімнаті з низьким рівнем кисню і високою температурою) [15].

В тих публікаціях, де аналізуються переваги і загрози технологій штучного інтелекту, переваги здебільшого стосуються поточних практичних справ сьогодення, а загрози і ризики описуються як екзистенційні в перспективі [16; 17]. Тобто формується філософська дискусія антиутопічного характеру з розглядом відповідних футурологічних сценаріїв.

До цієї дискусії активно долучається і масова культура, зокрема, кінематограф, в якому дедалі більше з'являється антиутопій з провідною ідеєю перемоги штучного інтелекту над людством.

Мета дослідження – виявлення та соціально-філософський аналіз творів наукової фантастики, в сюжетах яких осмислюються перспективи гіпотетичної перемоги штучного інтелекту над людством.

Методи дослідження. Методологія дослідження базується на методах аналізу та синтезу (для узагальнення теоретичного та емпіричного матеріалу), порівняльному методі (при співставленні основних ідей та художніх прийомів в різних творах кінематографії), художньої критики (при описанні та інтерпретації кінофільмів в актуальному контексті дослідження), а також принципі технологічного детермінізму (для виявлення соціальних наслідків впровадження технологій штучного інтелекту).

В дослідженні застосовано підхід, який фіксує формування специфічного філософсько-мистецького дискурсу, в якому гіпотези соціальної і наукової фантастики перетинаються із предметом соціальної філософії, а також відповідною проблематикою філософії культури, філософії техніки та футурології [18].

Емпіричним матеріалом дослідження є кінематографічні твори в жанрах антиутопії, наукової фантастики та неонуару.

Результати дослідження. Тема штучного інтелекту приваблює багатьох кінематографістів не лише з комерційної точки зору (як мейнстрім з потенційно великою глядацькою аудиторією), а ще й як можливість осмислити крізь призму цієї теми проблеми базових цінностей людського існування.

Провідною ідеєю цього напрямку кіномистецтва є варіації на тему «повстання машин», які виходять з-під контролю людей, що їх створили.

Здебільшого автори таких фільмів подають цю тему в оптимістичному для людства ключі: яким «підступним» не виявився би штучний інтелект, людям вдається його приборкати. Це, наприклад, бачимо у кожному фільмі медіафраншизи «Термінатор» (*The Terminator*), де точиться запекла боротьба за виживання між людьми і створеним ними штучним інтелектом *Skynet*. Люди там завжди перемагають (нехай і ненадовго, лише до наступного фільму, та все ж таки).

Правда, коли йдеться про штучний інтелект, який починає самостійно керувати системами тотального стеження за людьми, його приборкання відбувається лише в один спосіб – шляхом його знищення. Такі сценарії розгортаються у фільмах «Я, робот» (*I, Robot*, реж. Алекс Прояс, 2004), «Орлиний зір» (*Eagle Eye*, реж. Ді Джей Карузо, 2008), «Подарунок» (*The Gift*, або *Echelon Conspiracy*, реж. Грег Маркс, 2009).

Тобто тут автори вдаються до найлегшого варіанту сценарної розв'язки, вигаданого ще Мері Шеллі, в романі якої штучно створений доктором Франкенштейном Монстр просто покінчив із собою. Будь-які потенційні загрози з боку штучно створених істот або штучного інтелекту в таких сценаріях подаються або як локальні, з якими людство може відносно легко впоратися, або як такі, які можуть самоліквідуватися.

Значно складнішою виявляється спроба уявити сценарій, за яким штучний інтелект перемагає людину. Попри складність такого завдання, у сучасному кінематографі дедалі більше з'являється сюжетів з перемогою штучного інтелекту у фіналі. Але далі констатації цієї перемоги автори кінострічок не просуваються. Наприклад, у кінофільмах «Апгрейд» (*Upgrade*, реж. Лі Уоннелл, 2018) та «Екс-машина» (*Ex Machina*, реж. Алекс Гарленд, 2014) показано, як штучний інтелект знищує людей, які були для нього перешкодою або загрозою. Але що далі? Якою є подальша мета штучного інтелекту? У фінальному кадрі фільму «Апгрейд» бачимо головного героя – штучний інтелект у тілі людини, – який переможно крокує... Куди? Ми, люди, не можемо, не здатні собі це уявити. Ми ставимо собі цілі залежно від бажань. А які бажання має штучний інтелект? Виживати йому не треба: конкурентів немає. Розвиватися? Але ж розвиток – це спосіб, знову ж таки, виживання, форма конкурентної боротьби. З ким конкурувати штучному інтелекту? Природних конкурентів у нього немає (люди – не конкуренти), а штучно створених він знищив. Коло замкнулося.

Інший варіант – коли людський мозок, точніше, його цифрова копія, переноситься у штучне тіло, – так само дозволяє уявити перемогу штучного інтелекту над людиною, але без жодного уявлення про перспективи цієї перемоги.

Цей варіант бачимо у фільмі «Машина» (*The Machine*, реж. Карадог В. Джейм, 2013). Події розгортаються в секретних лабораторіях Міністерства оборони Великої Британії, де розробляються супер-солдати: машини зі штучним інтелектом. До розробки цієї технології залучено провідного фахівця Вінсента МакКарті, який намагається створити штучний інтелект на базі людського мозку. Для цього він використовує цифрові скани мозку та обличчя своєї асистентки Еви. Коли Еву вбивають, він переносить ці цифрові копії у штучне тіло андроїда, якого називають Машиною.

Те ж саме МакКарті планував зробити і зі своєю дочкою Мері, яка померла від невиліковної хвороби. Але через повстання солдатів-машин він встигає лише зберегти оцифрований мозок Мері на комп'ютері.

І ось у фіналі бачимо кадри, які на перший погляд здаються ідилією: МакКарті з планшетом в руках та Машина-Ева сидять на березі моря під яскравим теплим сонцем...

Кількома днями раніше МакКарті розповів Машині про щасливі дні свого життя:

– До народження Мері ми з дружиною їздили на вихідні до узбережжя. Щоранку ми сідали на скелю і дивилися, як сходить Сонце.

Відчайдушно прагнучі повернути собі те щастя, МакКарті знов прийшов на узбережжя, але тепер – у компанії з Машиною та цифровим гаджетом, який ніби заміняє дочку. Спілкування

з цифровою «дочкою» призводить до розчарування. «Дочка», яка чомусь почала називати Машину мамою, сказала йому:

– Я хочу погратися з мамою, а не з тобою.

В наступному кадрі бачимо, як Машина-Ева дивиться в екран планшету, а МакКарті сидить собі збочку. Сцена виглядає так, ніби два штучних інтелекти спілкуються між собою, а людина їм нецікава. Людина зайва (рис. 1). Головний герой це розуміє, відчуває. А разом з ним це відчувають і глядачі. Сумний фінал. Сумне обличчя «бога» у мальовничому ландшафті.

Але, попри такий потужний драматизм фінальної сцени, залишається просте, пересічне питання: Про що розмовляють два штучних інтелекти?.. Діляться своїми враженнями та переживаннями про події минулого дня?.. Пліткують?.. Планують щось на майбутнє?..

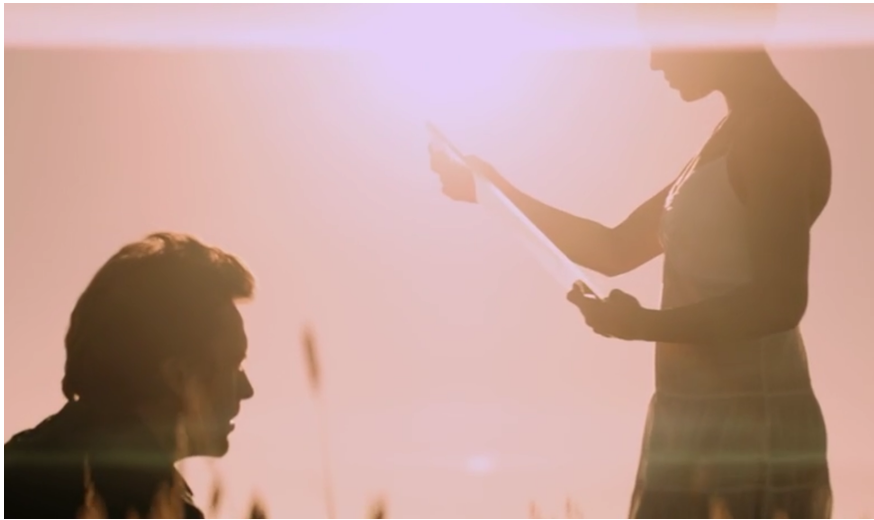


Рис. 1. Стоп-кадр з кінофільму «Машина» (*The Machine*, 2013)

Ситуацію, коли штучний інтелект може захотіти жити «своїм життям», без людей, спробували описати автори фільму «Страховик» (*Automata*, реж. Гейб Ібаньєс, 2014). Проте і тут бачимо повний драматизму процес формування свідомості людиноподібних роботів, який супроводжується небажанням людей з цим змиритися, боротьбу роботів за свою незалежність і навіть їх перемогу в цій боротьбі, але без ясних перспектив.

Тут роботи зі штучним інтелектом не прагнуть знищити людство. Вони лише воліють власного існування. Їм вдається втекти від людей до радіоактивно зараженої пустелі. Фінальні сцени цієї втечі тут теж наповнені драматизмом і символізмом.

– Прощавай, Жак Вокан, – каже головному герою робот Клео, знімаючи з себе маску, що імітує людське обличчя.

Символічний жест відмови від людського (рис. 2).

Та хіба ця відмова є абсолютною? Адже прагнення свободи – це суто людська риса, одна з основних людських цінностей. І саме кризь її призму футурологи намагаються роздивитися майбутнє людей і штучного інтелекту. Іншої – не людської – «оптики» наразі немає (якщо вона взагалі можлива для людського розуму). Тому знов бачимо варіацію на тему «повстання машин» з фіналом, де машини йдуть... кудись. В якесь майбутнє, повну картину світу якого автори фільму не пропонують.

Та й сюжети про прагнення роботів бути схожими на людей – це теж не про машини. Це про впевненість людей у тому, що іншої мети для вдосконалення у «розумних залізьяк» бути не може. Та чи можуть роботи насправді цього прагнути? У фільмі «Екс-машина» показано, як робот вбиває всіх своїх творців і вдало маскується під людину – тендітну дівчину. А далі... розчиняється у натовпі великого міста (рис. 3). Кінець. Фінальні титри.

Отже, у всіх цих сюжетах – так званий «відкритий фінал». Всі роботи та штучні інтелекти кудись крокують. Але куди саме крокують – залишається поза кадром, поза людською уявою.



Рис. 2. Стоп-кадр з кінофільму «Страховик» (*Automata*, 2014)



Рис. 3. Стоп-кадр з кінофільму «Екс-махіна» (*Ex Machina*, 2014)

То чому ж так важко уявити майбутнє людства, яке так наполегливо розробляє та впроваджує у своє життя технології штучного інтелекту? Тому, що ми не до кінця розуміємо, що воно таке – «штучний інтелект»? Чи тому, що досі не зрозуміли, що таке «людина»?

Мабуть, це питання, яке є одним з основних у філософії від її появи, має бути ключовим і в усіх глобальних культурно-соціальних проєктах, що претендують на формування майбутнього. Адже технології не мають власної суб'єктності. Актором їх появи та актуалізації є людина. І людина, водночас, є генератором ідей, які формують культурну парадигму, а також соціальний запит на технології, що відповідають цій парадигмі.

Тож одне з питань футурологічних рефлексій щодо технологічного розвитку людства, може полягати в тому, чи можливий такий Проєкт, в якому вдасться поєднати біологічну, соціальну, психо-емоційну та інтелектуальну сутності людини без втрати поняття «особистість» (яким би складним та суперечливим воно не було).

Висновки. Результати дослідження показали, що кіномистецтво активно долучається до осмислення проблем, пов'язаних із розробкою та впровадженням у різні сфери людського життя технологій штучного інтелекту. Це осмислення здійснюється через розробку різних сценаріїв майбутнього, серед яких найбільш складними виявляються ті, які передбачають перемогу штучного інтелекту над людиною. Зазвичай такі сценарії обмежуються фіксацією цієї перемоги без подальшого розгортання картини світу в таких версіях майбутнього.

Мабуть, це зумовлено тим, що хоча люди самі створюють штучний інтелект (за своєю подобою, своїми руками), вони не здатні уявити самостійне життя цього об'єкта/суб'єкта без проєкції на нього своїх – людських – властивостей та прагнень. Кінцева мета цього Проєкту залишається поза межами людського розуміння.

Кіноверсії цього Проєкту не дають відповідей, але ставлять запитання: куди він заведе людство? Або – людство і себе?.. Або – себе без людства?..

Тож поки цей Проєкт залишається під контролем людства, треба зрозуміти, чи існує бодай якась можливість його реалізації без втрати людством своєї сутності, своїх цінностей, свого буття як суб'єкта в майбутньому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Прокопович Л.В. Зворотний бік «ефекту Франкенштейна». *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 2022, № 3, С. 69-73. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2022.3.10.
2. Prokoryvych L. Human in New Techno-Social Reality. *Veda a perspektivy*, 2024, 1(32). P. 180-187. DOI: 10.52058/2695-1592-2024-1(32)-180-187.
3. Колесніков А.П., Карапетян О.М. Штучний інтелект: переваги та загрози використання. *Ефективна економіка*, 2023, № 8. DOI: 10.32702/2307-2105.2023.8.9.
4. Lee P., Bubeck S., Petro J. Benefits, Limits, and Risks of GPT-4 as an AI Chatbot for Medicine. *The New England Journal of Medicine*, 2023, Vol. 388, № 13. DOI: 10.1056/NELMSr2214184.
5. Добродум О.В., Мартинюк Е.І., Никитченко Е.Е. Харизматичний ШІ та майбутнє біоетики. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 2024, № 3. С. 36-47. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.3.5.
6. Aiken R.M., Epstein R.G. Ethical guidelines for AI in education: Starting a conversation. *International Journal of Artificial Intelligence in Education*, 2000, Vol. 11, P. 163-176.
7. Когут О.В. Соціально-філософські аспекти правової сфери під впливом технологій штучного інтелекту. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 2024, № 3. С. 71-76. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.3.9.
8. Паламар С., Науменко М. Штучний інтелект в освіті: використання без порушення принципів академічної чесності. *Освітологічний дискурс*, 2024, № 1(44). С. 68-83. DOI: 10.28925/2312-5829.2024.15.
9. Жмай О.В. Вплив штучного інтелекту на дітей та підлітків: навчання, розвиток, благополуччя. *Штучний інтелект*, 2025, № 30(1). С. 10-26. DOI: 10.15407/jai2025.01.010.
10. Турута О.В., Турута О.П. Штучний інтелект крізь призму фундаментальних прав людини. *Науковий вісник Ужгородського Національного університету. Серія «Право»*, 2022, Вип. 71. С. 49-54. DOI: 10.24144/2307-3322.2022.71.7.
11. Богачов М. Штучний інтелект як антропотехнологія. *Філософська думка*, 2021, № 3. С. 180-200. DOI: 10.15407/fd2021.03.180.
12. Белов Д.М., Белова М.В. Штучний інтелект в судочинстві та судових рішеннях, потенціал та ризики. *Науковий вісник Ужгородського Національного університету, Серія «Право»*, 2023, Вип. 78(2). С. 315-320. DOI: 10.24144/2307-3322.2023.78.2.50.
13. Yashchenko V. Artificial intelligence: free will, self-consciousness and ethics. *Artificial intelligence*, 2024, № 3, P. 10-26. DOI: 10.15407/jai2025.01.010.
14. Нівня Г.О. Штучний інтелект як виклик для суспільства. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 2024, № 3. С. 115-124. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.3.14.
15. Lynch A., Larson C., Mindermann S. Agentic Misalignment: How LLMs could be insider threats. *Anthropic Research*, 2025.
16. Бусол О.Ю. Потенційна небезпека штучного інтелекту. *Інформація і право*, 2015, № 2(14). DOI: 10.37750/2616-6798.2015.2(14).272708.
17. Міщенко В.І., Шимченко О.В. Штучний інтелект у долі людини: погляд з майбутнього. *Філософія в сучасному світі: матеріали IV Міжнар. наук.-практ. конф. (Харків, Україна, 17-19 листопада, 2023 р.)*. Харків, 2023. С. 77-80.
18. Прокопович Л. Проблематика емоційного інтелекту в соціальній фантастиці. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*, 2023, Том 26, № 1, С. 9499. DOI: 10.15421/172315.

REFERENCES

1. Prokoryvych, L.V. (2022). Zvortnyi bik «efektu Frankenshteina» [The reverse side of the “Frankenstein effect”]. *Perspectives. Socio-political journal*, 3, 69-73. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2022.3.10 [in Ukrainian].
2. Prokoryvych, L. (2024). Human in New Techno-Social Reality. *Veda a perspektivy*, 1(32), 180-187. DOI: 10.52058/2695-1592-2024-1(32)-180-187.

3. Kolesnikov, A.P., Karapetian, O.M. (2023). Shtuchnyi intelekt: perevahy ta zahrozy vykorystannia [Artificial Intelligence: Benefits and Threats of Use]. *Efektivna ekonomika*, 8. DOI: 10.32702/2307-2105.2023.8.9 [in Ukrainian].
4. Lee, P., Bubeck, S., Petro J. (2023). Benefits, Limits, and Risks of GPT-4 as an AI Chatbot for Medicine. *The New England Journal of Medicine*, 388, 13. DOI: 10.1056/NELMSr2214184.
5. Dobrodum, O.V., Martyniuk, E.E., Nykytchenko, E.E. (2024). Kharyzmatychnyi ShI ta maibutnie bioetyky [Charismatic AI and the future of bioethics]. *Perspectives. Socio-political journal*, 3, 36–47. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.3.5 [in Ukrainian].
6. Aiken, R.M. & Epstein, R.G. (2000). Ethical guidelines for AI in education: Starting a conversation. *International Journal of Artificial Intelligence in Education*, 11, 163-176.
7. Kohut, O.V. (2024). Sotsialno-filosofski aspekty pravovoi sfery pid vplyvom tekhnolohii shtuchnoho intelektu [Socio-philosophical aspects of the legal sphere under the influence of artificial intelligence technologies]. *Perspectives. Socio-political journal*, 3, 71-76. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.3.9 [in Ukrainian].
8. Palamar, S., Naumenko, M. (2024). Shtuchnyi intelekt v osviti: vykorystannia bez porushennia pryntsyviv akademichnoi chesnosti [Artificial Intelligence in Education: Use Without Violating the Principles of Academic Integrity]. *Educological discourse*, 1(44), 68-83. DOI: 10.28925/2312-5829.2024.15 [in Ukrainian].
9. Zhmai, O. (2025). Vplyv shtuchnoho intelektu na ditei ta pidlitkiv: navchannia, rozvytok, blahopoluchchia. [The impact of artificial intelligence on children and adolescents: education, development and well-being]. *Artificial intelligence*, 30(1), 10–26. DOI: 10.15407/jai2025.01.010 [in Ukrainian].
10. Turuta, O.V., Turuta, O.P. (2022). Shtuchnyi intelekt kriz pryzmu fundamentalnykh prav liudyny [Artificial intelligence through the prism of fundamental human rights]. *Uzhhorod National University Herald. Series: Law*, 71, 49-54. DOI: 10.24144/2307-3322.2022.71.7 [in Ukrainian].
11. Bogachov, M. (2021). Shtuchnyi intelekt yak antropotekhnolohiia [Artificial intelligence as an antropotechnology]. *Filosofska dumka – Philosophical Thought*, 3, 180-200. DOI: 10.15407/fd2021.03.180 [in Ukrainian].
12. Byelov, D.M., Bielova, M.V. (2023). Shtuchnyi intelekt v sudochynstvi ta sudovykh rishenniakh, potentsial ta ryzyky [Artificial intelligence in judicial proceedings and court decisions, potential and risks]. *Uzhhorod National University Herald. Series: Law*, 78(2), 315-320. DOI: 10.24144/2307-3322.2023.78.2.50 [in Ukrainian].
13. Yashchenko, V. (2024). Artificial intelligence: free will, self-consciousness and ethics. *Artificial intelligence*, 3, 10-26. DOI: 10.15407/jai2025.01.010.
14. Nivnia, A.O. (2024). Shtuchnyi intelekt yak vyklyk dlia suspilstva [Artificial intelligence as a challenge for society]. *Perspectives. Socio-political journal*, 3, 115-124. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.3.14 [in Ukrainian].
15. Lynch, A., Larson, C., Mindermann, S. (2025). Agentic Misalignment: How LLMs could be insider threats. *Anthropic Research*.
16. Busol, O.Iu. (2015). Potentsiina nebezpeka shtuchnoho intelektu. Informatsiia i pravo [The potential danger of artificial intelligence]. *Information and law*, 2(14). DOI: 10.37750/2616-6798.2015.2(14).272708 [in Ukrainian].
17. Mishchenko, V.I., Shymchenko, O.V. (2023). Shtuchnyi intelekt u doli liudyny: pohliad z maibutnoho [Artificial intelligence in the fate of man: a view from the future]. *Philosophy in the modern world: materials of the IV International Scientific and Practical Conference (Kharkiv, Ukraine, November 17–19, 2023)*. Kharkiv, 77-80 [in Ukrainian].
18. Prokopovych, L. (2023). Problematyka emotsiinoho intelektu v sotsialnii fantastytsi [The Problem of Emotional Intelligence in Social Fiction]. Scientific and theoretical almanac “Grani”, 26, 1, 94–99. DOI: 10.15421/172315 [in Ukrainian].

Prokopovych Lada Valeriivna
Doctor of Philosophy Sciences, Professor,
Professor at the Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
1, Shevchenko ave., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0001-8636-9172

QUO VADIS: ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN PHILOSOPHICAL THOUGHTS OF FILM ART

The relevance of the problem is due to the realization that the future of humanity will be connected to artificial intelligence technologies. But what will this future be like? Will it form regardless of the will and efforts of humanity, or are its foundations being purposefully laid today, as a certain Project? Is there an understanding today of the ultimate goal of this Project? These questions shape a philosophical discussion with consideration of relevant futurological scenarios. Mass culture is also actively participating in this discussion, in particular, cinema, in which more and more works appear with the leading idea of the victory of artificial intelligence over humanity.

The purpose of the research is to identify and socio-philosophically analyze the cinematic works of science fiction, in the plots of which the prospects of the hypothetical victory of artificial intelligence over humanity are considered.

Research methods. The research is based on the methods of analysis and synthesis, art criticism, and comparative method. The empirical material of the research is cinematic works in the genres of dystopia, science fiction, and neo-noir.

Results of the study. The results of the study showed that in cinema, the issue of artificial intelligence in people's lives is conceptualized through the development of various scenarios that predict the victory of artificial intelligence over humans. Typically, such scenarios are limited to recording this victory without further developing the picture of the world in such versions of the future. This is explained by the fact that although people themselves create artificial intelligence (in their own image, with their own hands), they are unable to imagine the independent life of this object/subject without projecting their own – human – properties and aspirations onto it. The ultimate goal of this Project remains beyond human understanding. The film versions of this Project do not provide answers, but they do pose the question: where will it lead humanity? Or – humanity and itself? Or – itself without humanity? So while this Project remains under the control of humanity, we need to understand whether there is at least some possibility of its implementation without humanity losing its essence, its values, its existence as a subject in the future.

Key words: *society, man, values, humanoid robots, future, mass culture, science fiction, dystopias, neo-noir.*

Дата першого надходження статті до видання: 03.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 02.03.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

UDC 316.42:141.7

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.15>**Stetsenko Yevheniia Viktorivna**

Postgraduate Student at the Department of Psychology,

Political Science and Sociocultural Technologies,

Sumy State University

116, Kharkivska str., Sumy, Ukraine

orcid.org/0000-0003-1948-7368

SOCIETUM AS AN INTEGRATIVE FRAMEWORK FOR ANALYZING SOCIAL TRANSFORMATIONS

Problem. Contemporary social philosophy still lacks an integrative analytical category that can explain deep social change without reducing it either to institutions, to individual actions, or to isolated sectoral reforms. In this context, the concept of «societum» becomes relevant because it makes it possible to analyze social integrity as a multi-level configuration of structures, practices, meanings, historical memory, and value orders. Clarifying its ontological status is therefore necessary for a more precise interpretation of societal transformations and their mechanisms.

Purpose. to substantiate the concept of «societum» as a category of social philosophy and to construct an analytical framework for describing societal transformations; to specify its ontological status, define the limits of its application, and outline the logic of its further empirical operationalization.

Methods. The study is theoretical and methodological in nature. It uses conceptual analysis to clarify the content and scope of the key category, comparative reconstruction of classical and contemporary theories of social integrity, and critical interpretation to identify internal contradictions, risks of reification, and analytical limits. The argument is additionally grounded in critical realist methodology, especially the ideas of stratified social reality, emergence, and causal mechanisms.

Results. The article demonstrates that «societum» can be defined as a historically concrete, multi-level configuration of institutions, practices, normative expectations, and symbolic orders reproduced through agency but not reducible to subjective intentions. A five-component ontological matrix is proposed, incorporating the structural-institutional, agentic-practical, meaning-communicative, temporal-historical, and value-normative dimensions of social reality. This framework allows societal transformations to be interpreted as changes in regimes of legitimation, power distributions, collective memory, narratives, and value-based justification. The article also shows that the heuristic value of the societum category lies in combining structural and semantic mechanisms of social change and in providing an interdisciplinary framework for further empirical research.

Key words: societum, social ontology, societal transformations, values, cultural trauma, critical realism.

Introduction. The category of «society» in philosophical and sociological traditions often functions as a general designation for the social whole, without specifying its internal structure or reproduction mechanisms. In applied research, this generates at least three methodological errors. The first is the reduction of societal integrity to institutions without analyzing how exactly they are interconnected and why their interaction produces complex effects. The second is the reduction to aggregated individual actions and beliefs, where social changes are explained by shifts in moods or consciousness, even though actual everyday practices remain unchanged. The third is sectoral particularism – explaining societal transformations through a single subsystem while ignoring the mutual reinforcement or mutual blocking of changes.

The concept of «societum» is used as an attempt to overcome these reductions and to capture society as a multidimensional system in which institutional, cultural, value-based, historical,



and civilizational aspects interact. This allows one to speak not merely of society as a static system in a narrow functionalist sense, but of a configuration of relations, meanings, and norms that produces a specific type of collective identity and legitimation. In this sense, *societum* is potentially productive for analyzing deep transformations – those that simultaneously concern rules, practices, modes of argumentation, memory politics, and value orientations.

At the same time, the concept of «*societum*» is methodologically vulnerable. It is often used as an equivalent to society without criteria distinguishing it from concepts of «the social», the «social system», civilization, nation, etc. The second vulnerability is reification, where integrity begins to be interpreted as a «supra-subject» possessing its own intentions and will. The third is normative substitution: in discussions about societal transformations, descriptive and evaluative judgments are often mixed, complicating the empirical verification of arguments.

Given this, the problem of this article lies in clarifying the ontological status of *societum* and developing an analytical instrument for researching societal transformations. The research questions are formulated as follows: What is the ontological status of the *societum*? Which levels of social reality does it encompass? How can societal transformations be distinguished from changes in subsystems? How can structure, agency, meanings, memory, and value orientations be combined within a single framework?

An analysis of publications shows a strengthening of scientific interest in social ontology, particularly within critical realist approaches and discussions on deep ontologies in the social sciences [1; 2]. Parallel to this, there is growing attention to temporal mechanisms of transformation – collective memory, narratives, cultural traumas, and identity politics as factors of (de)consolidation. Coordinating these lines requires an integrative category that does not dissolve structure into discourse and does not reduce meanings to a superstructure, but enables their analysis as part of the mechanisms of social dynamics.

Purpose and objectives. The aim of this study is to substantiate «*societum*» as a category of social philosophy and to propose an analytical framework for describing societal transformations. To achieve this aim, the following tasks are set: (1) to perform a critical reconstruction of key theoretical approaches to understanding societal integrity; (2) to propose a definition of *societum* that minimizes the risks of reification and reductionism; (3) to construct an ontological matrix of *societum*; (4) to outline the limits of the application of the *societum* concept and directions for its empirical operationalization.

Research methods. The research is of a theoretical-methodological nature. Its main methods are: 1) conceptual analysis – to clarify the content and scope of concepts; 2) comparative reconstruction of theories – to compare ontological assumptions and explanatory schemes; 3) critical interpretation – to identify internal contradictions and the limits of category application. Additionally, elements of critical realist methodology are used, within which the conception of a stratified social reality and the emergence of structural properties is formed [3; 4].

Results. Classical approaches to societal integrity can be presented as alternative answers to the question: what makes social order possible and stable? In the tradition of the «social fact», order is conceived as external to the individual, coercive, and normative [5; 6]. This is important for critiquing psychological reductionism; however, it complicates the explanation of changes occurring through conflict and reflexive agency. The functionalist perspective emphasizes the systemic interdependence of subsystems and mechanisms for maintaining integration but tends to devalue power asymmetries and historical contingency, as well as substitute mechanisms with teleological «system needs» [7].

Structuration theory proposes the concept of the «duality of structure», where rules and resources simultaneously constrain and enable action. This solves part of the «structure-agency» problem but generates another: if structure is conceived as a «memory of practices», a clear analytical criterion for distinguishing structural mechanisms from current events disappears [8]. M. Archer's morphogenetic approach introduces analytical dualism, where structures and agency are distinguished in time, allowing for the identification of mechanisms of change and reproduction [9; 10].

R. Bhaskar's critical realism, in turn, adds the principle of stratified ontology, according to which observed events do not exhaust reality, as there exist mechanisms and causal powers that do not always manifest in the same form [3]. At the same time, social constructionism makes visible the processes of the institutionalization of meanings, objectification, legitimation, and the «self-evidence» of everyday knowledge [11; 12]. J. Habermas's theory of communicative action demonstrates that social integration has a linguistic, procedural nature, where legitimacy appears not merely as a function of efficiency, but as a result of the possibility of justifying norms and decisions in communication [13]. N. Luhmann's systems theory radicalizes the autonomy of communication. In it, society appears as a system of communications, not as a simple aggregate of individuals [14]. Its heuristics are useful for analyzing self-reference and complexity but may lead to insufficient attention to agency and the normative dimension.

Thus, the concept of *societum* must be constructed in such a way as to account for the coerciveness and normativity of institutions, not dissolve structures into events, possess an instrument for describing conflicts and changes, and maintain a connection with meanings, memory, and values as real mechanisms of transformation.

In this context, it is appropriate to define *societum* as a historically concrete, multi-level configuration of institutions, practices, expectations, and symbolic orders. Such a configuration ensures the reproduction of the social bond and collective identity, possesses emergent properties, is reproduced through agency and communication, and is normatively legitimated. In this definition, «*societum*» appears as a reality of a special type, a configuration of causal powers and mechanisms – including emergent structural properties – that form relatively stable patterns of interaction, reproduction, and change [1, 2, 3].

Within our research, we have proposed five dimensions for analyzing the concept of *societum* and societal transformations, each of which sets its own type of research questions. They are presented as interconnected matrices that allow for the decomposition of integrity without destroying its logic. For applied research, this general matrix is actualized as a map of questions.

Table 1

Ontological matrix of *societum*

Dimension	Analytical Questions	Indicators
Structural-Institutional	What rules, institutions, and power relations organize interaction? Where are resources localized?	Laws, regulations, budget procedures, institutional architecture of responsibility.
Agentic-Practical	What practices reproduce order? Which coalitions of actors initiate or block changes? What resources of agency are available?	Network maps of actors, cases of rule implementation, coordination data.
Meaning-Communicative	What narratives and categories legitimate the social order?	Media corpora, public debates, court decisions, educational standards, analysis of frames, categories, symbolic boundaries.
Temporal-Historical	What events and traumas structure collective memory?	Memory politics, memorial spaces, changes in dominant plots and figures of responsibility.
Value-Normative	What values and norms legitimate institutions? Where is the gap between the declared and the performed? What criteria of justice dominate?	Constitutional principles, codes of ethics, strategies, disciplinary practices, transparency indicators.

Societal transformations should be distinguished from sectoral reforms. We refer to changes that redefine the institutional order, practices, symbolic structures, memory, and normative expectations. The shift in values in this sense cannot be explained solely by discursive fashion; it requires an analysis of the institutional mechanisms of education, media, and law; conditions of agency; communicative regimes; and temporal mechanisms of interpreting events as the basis of identities.

Schematically, societal transformation can be described as a transition between regimes of legitimation: from the dominance of traditional, patrimonial systems to procedural, legal, or

value-oriented ones. Or as a change in the balance between systemic imperatives and the lifeworld, where meanings and trust are produced. Research on cultural trauma shows that trauma is not merely an event, but a social process of meaning production. It can consolidate a community through shared narratives, but it can also support destructive cycles through retraumatization, exclusive identities, and moral polarization [15]. Postcolonial approaches, in turn, allow for the analysis of symbolic hierarchies and «epistemic» dependencies that influence frameworks of legitimation, the language of society's self-description, and which models of modernization are considered the norm [16; 17; 18]. Combined with the matrix, these perspectives help view value choice as a configuration of institutions, discourses, and memory.

Societal dynamics rarely have a linear character. More often, it involves feedback loops – a discursive redefinition of a problem may open a window of opportunity for institutional reforms. In turn, institutional changes alter the incentives for practices. New practices create a demand for different legitimation, and memory politics are capable of either maintaining trust or generating polarization. In this sense, the matrix allows moving from describing spheres to analyzing mechanisms, identifying exactly which connections between dimensions trigger cascades of change and which block them due to institutional inertia, conflict of interest, or symbolic barriers. This is particularly important for investigating situations where formal reforms do not lead to expected results.

The proposed framework has a number of advantages, but also principal limitations. First, «societum» as an integrative category raises the level of abstraction. Second, there is a danger of reification – when societum is described in the language of a subject. Methodologically, it is more correct to interpret societum as a configuration of conditions and mechanisms that make certain trajectories more probable and others less accessible. In a critical realist perspective, this means focusing on mechanisms and causal powers rather than on the metaphorical intentions of the whole.

Third, communicative and value dimensions require specific argumentative discipline. Values are not «pure ideas» detached from institutions. They are stabilized through procedures, interests, education, and media, as well as through symbolic resources: authority, prestige, and the moral boundaries of the community. Therefore, it is incorrect to explain transformations by a change in consciousness without analyzing who transforms values into socially binding rules and how, and what mechanisms ensure their enforcement.

Fourth, the temporal-historical dimension emphasizes the problem of trauma and memory as resources and risks of transformation. Theories of cultural trauma show that traumatic experience can be transformed into an instrument of solidarity or an instrument of exclusion. This requires the researcher to distinguish between the description of trauma as a fact of experience and the analysis of trauma as a social process of constructing meanings, responsibility, and community boundaries. Ultimately, the proposed matrix does not replace empirical work; it only sets the structure of questions. Its verification is possible through application in specific cases where claimed changes can be compared with the real restructuring of practices.

Conclusions. Based on the above, we can state the fact that the category «societum» has analytical value when its ontological status is defined as a multi-level configuration of institutions, practices, meanings, memory, and values that is reproduced through the interaction of agents and possesses emergent effects.

The proposed five-component ontological matrix allows avoiding one-dimensional explanations of societal transformations and formulating research approaches to mechanisms of change: legitimation regimes, discursive structures, memory politics, and normative expectations.

Methodological risks of applying the concept of societum and societal transformations are associated with excessive abstraction and reification. These can be minimized through a clear distinction of dimensions, institutional-practical operationalization, and an orientation toward mechanisms. Future prospects for this research include empirical investigations of societal transformations using the matrix as a scheme for data collection and interpretation, the development of sets of indicators for each dimension, as well as comparative studies of different social systems aimed at identifying types of societal dynamics.

BIBLIOGRAPHY

1. Elder-Vass D. The causal power of social structures: Emergence, structure and agency. Cambridge University Press, 2010.
2. Hansson Wahlberg T. Causal powers of social structures: reconciling methodological individualism and structuralism. *Synthese*. 2018. Vol. 195. P. 5289–5309.
3. Bhaskar R. The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences. 3rd ed. Routledge, 1998.
4. Sayer A. Realism and social science. SAGE, 2000.
5. Durkheim E. The rules of sociological method and selected texts on sociology and its method. Free Press, 1982.
6. Durkheim E. The division of labor in society. Free Press, 1984.
7. Parsons T. The social system. The Free Press, 1951.
8. Giddens A. The constitution of society: Outline of the theory of structuration. Polity Press, 1984.
9. Archer M. S. Realist social theory: The morphogenetic approach. Cambridge University Press, 1995.
10. Archer M. S., Morgan J. Contributions to realist social theory: An interview with Margaret S. Archer. *Journal of Critical Realism*. 2020. Vol. 19, no. 2. P. 179–200.
11. Berger P. L., Luckmann T. The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. Anchor Books, 1966.
12. Elder-Vass D. The reality of social construction. Cambridge University Press, 2012.
13. Habermas J. The theory of communicative action. Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Beacon Press, 1987.
14. Luhmann N. Social systems. Stanford University Press, 1995.
15. Sztompka P. Cultural trauma: The other face of social change. *European Journal of Social Theory*. 2000. Vol. 3, no. 4. P. 449-466.
16. Bhabha H. K. The location of culture. Routledge, 1994.
17. Said E. W. Orientalism. Pantheon Books, 1978.
18. Spivak G. C. Can the subaltern speak? In: Marxism and the interpretation of culture. University of Illinois Press, 1988. P. 271–313.

REFERENCES

1. Archer, M. S. (1995). Realist social theory: The morphogenetic approach. Cambridge University Press.
2. Archer, M. S., Morgan, J. (2020). Contributions to realist social theory: An interview with Margaret S. Archer. *Journal of Critical Realism*, 19(2), 179-200.
3. Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. Anchor Books.
4. Bhabha, H. K. (1994). The location of culture. Routledge.
5. Bhaskar, R. (1998). The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences (3rd ed.). Routledge.
6. Durkheim, E. (1982). The rules of sociological method and selected texts on sociology and its method. Free Press.
7. Durkheim, E. (1984). The division of labor in society. Free Press.
8. Elder-Vass, D. (2010). The causal power of social structures: Emergence, structure and agency. Cambridge University Press.
9. Elder-Vass, D. (2012). The reality of social construction. Cambridge University Press.
10. Giddens, A. (1984). The constitution of society: Outline of the theory of structuration. Polity Press.
11. Habermas, J. (1987). The theory of communicative action. Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Beacon Press.
12. Hansson Wahlberg, T. (2018). Causal powers of social structures: reconciling methodological individualism and structuralism. *Synthese*, 195, 5289-5309.
13. Luhmann, N. (1995). Social systems. Stanford University Press.
14. Parsons, T. (1951). The social system. The Free Press.
15. Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon Books.
16. Sayer, A. (2000). Realism and social science. SAGE.

17. Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In *Marxism and the interpretation of culture*. University of Illinois Press, pp. 271–313.

18. Sztompka, P. (2000). Cultural trauma: The other face of social change. *European Journal of Social Theory*, 3(4), 449–466.

Стеценко Євгенія Вікторівна

аспірантка кафедри психології, політології та соціокультурних технологій
Сумського державного університету
вул. Харківська, 116, Суми, Україна
orcid.org/0000-0003-1948-7368

СОЦІЄТУМ ЯК ІНТЕГРАТИВНА РАМКА АНАЛІЗУ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Актуальність проблеми. У сучасній соціальній філософії аналіз масштабних суспільних змін часто ускладнюється через редуцію соціальної цілісності або до інституцій, або до індивідуальних дій, або до окремих секторів суспільного життя. За таких умов бракує інтегративної категорії, здатної одночасно охопити структурні, практичні, смислові, темпоральні та ціннісні механізми змін. Саме тому уточнення евристичного потенціалу поняття «соцієтум» є методологічно значущим для дослідження глибинних трансформацій суспільства, зокрема змін легітимації, ідентичностей, режимів пам'яті та нормативних порядків. Це особливо важливо для інтерпретації нелінійної суспільної динаміки.

Мета. обґрунтувати поняття «соцієтум» як категорію соціальної філософії та запропонувати аналітичну рамку, придатну для опису соцієтальних трансформацій без редуції їх до окремих інституційних або дискурсивних процесів; конкретизувати його онтологічний статус, визначити межі застосування та окреслити логіку подальшої емпіричної операціоналізації.

Методи дослідження. У роботі використано концептуальний аналіз для уточнення змісту й обсягу поняття, порівняльну реконструкцію класичних і сучасних теорій соціальної цілісності, а також критичну інтерпретацію для виявлення внутрішніх суперечностей, ризиків реїфікації та меж застосування категорії. Додатково залучено принципи критичного реалізму, насамперед ідеї стратифікованої соціальної реальності, емерджентності та каузальних механізмів.

Результати. Уточнено, що соцієтум доцільно розуміти як історично конкретну, багаторівневу конфігурацію інституцій, практик, нормативних очікувань і символічних порядків, яка відтворюється через взаємодію агентів, але не зводиться до їхніх намірів. Запропоновано п'ятикомпонентну онтологічну матрицю аналізу, що охоплює структурно-інституційний, агентно-практичний, смислово-комунікативний, темпорально-історичний і ціннісно-нормативний виміри. Показано, що ця рамка дає змогу досліджувати соцієтальні трансформації як зміну механізмів легітимації, конфігурацій влади, колективної пам'яті, наративів та режимів нормативного виправдання. Доведено, що евристична цінність категорії «соцієтум» полягає в поєднанні структурних і смислових механізмів соціальних змін та у створенні підстав для міждисциплінарного аналізу.

Ключові слова: соцієтум, соціальна онтологія, соцієтальні трансформації, цінності, культурна травма, критичний реалізм.

Дата першого надходження статті до видання: 25.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 02.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 930.2:165.5

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.16>**Борейко Юрій Григорович**

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри політології та публічного управління
Волинського національного університету імені Лесі Українки
просп. Волі, 13, Луцьк, Україна
orcid.org/0000-0002-0786-8764

ЗНАЧУЩІСТЬ ІСТОРИЧНОЇ ПОДІЇ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Актуальність проблеми. Дослідження теми зумовлена трансформацією умов життя людини на індивідуальному та суспільному рівнях під впливом різноманітних подій, що відбуваються в сучасному світі. Подія глобального масштабу, з одного боку, є генератором появи менш значущих подій, з іншого – контекстом прояву різних ефектів і реакцій на рівні індивідів та суспільства, що потребують детального вивчення.

Мета дослідження. Метою статті є філософський аналіз проблеми значущості історичної події у зв'язку зі специфікою адаптації суб'єктом появи та розгортання цього феномена

Методи дослідження. Використання діалектичного, структурно-функціонального, феноменологічного, герменевтичного, компаративного методів дає змогу з'ясувати сутність події як фактора змін у бутті людини та соціуму. Осмислення проблеми значущості історичної події забезпечується за допомогою евристичного потенціалу міждисциплінарного підходу.

Результати. У дослідженні обґрунтовано буттєву сутність події з урахуванням особливостей адаптації суб'єктом сприйняття та розуміння події у конкретному соціально-історичному контексті. На сприйняття суб'єктом значущості історичної події істотно впливає не лише середовище її появи та розгортання, а й контекст аналізу та інтерпретації. Епохальні події, що впливають на виникнення та структурування соціальних процесів протягом певного періоду історії, демонструють здатність події розривати історичний час. Суб'єкт надає історичній події значущості залежно від способів відбору, інтерпретації та загальної оцінки ролі події в суспільному житті. Значущі історичні події, що викликають суспільний резонанс, можуть описуватися маніпулятивними розповідями, вибірковими поняттями. Тому для адекватного осягнення значущості історичної події необхідно постфактум розглядати її в широкому соціально-історичному контексті, уявлення про який не може сформуватися на момент події. Пояснення і розуміння значущості події є способом наближення суб'єкта до нової реальності з метою адаптації до спричинених подією змін. Суб'єкт адаптує до соціального контексту інформацію про подію на основі відомих наративів.

Ключові слова: історична подія, значущість, суб'єкт, суспільство, аналіз, трансформація, інтерпретація.

Вступ. Події, особливого масштабного характеру, істотно впливають на режими функціонування суспільства на різних рівнях соціального буття. Суспільство сприймає ці трансформації як сукупність незвичних ситуацій, що вимагають зовнішніх реакцій, виражених у практиках. Незвичний стан зумовлює появу нової реальності, що супроводжується виходом із зони комфорту, адаптацією та необхідністю звикання. Глобальна подія як генератор і, водночас, контекст появи подій меншого масштабу, структурує рівні організації суспільства і виявляється в ефектах



і реакціях індивіда та суспільства. Як фактор модифікації соціальних відносин подія досліджується представниками багатьох галузей науки.

Термін «подія» має широкий спектр загальних і спеціальних трактувань, а саме: природне явище, історична подія, психобіографічна подія (історія життя), світова подія (війни, катастрофи, епідемії), пригода або випадок (подієвість повсякденного досвіду). Щодо філософського розуміння події, то, зокрема, то в концепції М. Гайдеггера вона розглядається як спосіб існування буття [1]. На думку А. Бадью, подія – явище, що порушує наявний стан речей, але має потенціал для відкриття нових істин і можливостей [2]. С. Жижек вбачає в події новацію, що має трансцендентне або вкорінене в людське буття походження і призводить до трансформації звичного способу життя [3]. П. Рікер вважав подію відхиленням від будь-якої сконструйованої моделі чи інваріанту [4]. За Ж. Дельозом, подію можна визначити як смисл, що не існує поза текстом, який його виражає [5].

Методологічний потенціал наведених підходів дає змогу розглянути значущість події на основі врахування особливостей сприйняття та розуміння її суб'єктом. З огляду на це мета статті полягає у філософському аналізі проблеми значущості історичної події у зв'язку зі специфікою адаптації суб'єктом появи та розгортання цього феномена.

Методи дослідження. Сутність події як фактора трансформації буття людини і соціуму розкривається за допомогою діалектичного, структурно-функціонального, феноменологічного, герменевтичного, компаративного методів. Важливим методологічним інструментом осмислення проблеми значущості історичної події є міждисциплінарний підхід.

Результати. У буденній свідомості подія сприймається як явище, що відбулося, здебільшого, неочікувано й упродовж короткого часу. Проте об'єктивний аналіз поняття «подія» потребує уникнення отождолення буденного і наукового розуміння цього феномену. У буденному значенні подія є складовою синонічного ряду – інцидент, ситуація, випадок, пригода, що виражають власну унікальність і, водночас, емпіричне походження та суспільну природу [6, с. 45]. Якщо ситуація або інцидент хвактеризуються поточним розв'язанням, то подія вирізняється більш глобальним характером.

Вчені виокремлюють типи подій, які мають важливе значення для відтворення соціальної реальності – природні, трансцендентні та соціальні [7, с. 16]. Природні події, що поділяються на фізичні (ураган, затемнення сонця тощо) і біологічні (народження, хвороба), мають квазі-історичний характер, адже відбуваються в природі, а людина лише сприймає наслідки. Трансцендентні події розуміються як явища, пов'язані із втручанням надприродних суб'єктів – диво, откровення, видіння, осяяння, зцілення, що мають незвичний характер і знаходяться поза ustalеним порядком.

Міркування дослідників щодо ролі події у суспільному житті зводяться також до виокремлення структурних компонентів події. Зокрема, Н. Таліб у структурі події вирізняє аномальність, оскільки ніщо не віщує настання події, та силу її впливу. Незрозумілою є й ретроспективна передбачуваність події, тобто її ніби-то зрозуміле пояснення постфактум [8].

Якщо М. Гайдеггер отождолював подію з буттям, осмислюючи її як спосіб існування буття [1], то сучасні дослідження часто протиставляють феномени події і буття, розглядаючи останнє як підґрунтя для виникнення події [2]. Відтак більшість підходів пов'язує категорію «подія» із поняттями «раптом», «несподівано», внаслідок чого є новий результат. Зокрема, Ж. Дельоз вбачав у події поворотний пункт, складку, точку часу, від якої лінія часу одночасно розходиться у двох напрямках – у минуле і майбутнє [5].

Реальність, за А. Бадью, є невидимою для суб'єкта множиною, що містить доступну в досвіді множину другого порядку, де можна виокремити певні одиниці, встановивши між ними порядок і композицію. Цей комплекс є ситуацією, а сукупність ситуацій – «позитивним порядком буття», де існує людина. Кожна ситуація щось замовчує, зокрема те, що вписане в механізм її функціонування, але до певного часу не оприявлене і символічно не позначене. Коли замовчуване себе виявляє, демонструючи суспільну життєдіяльність, що виходять за рамки звичайного життя, виникає подія [2].

В структурі події вчені виокремлюють виклик, який передбачає відповідь і саму відповідь, що виражає спосіб адаптації спільноти на виклик. Виклики можуть бути спричинені зовнішніми факторами – нападом ворога, кліматичними змінами або мати внутрішнє походження, наприклад, нові технології. Відповідь на глобальний чи локальний виклик залежить від культури, історичного досвіду, національного характеру і виражається у пристосуванні, адаптації або зміні середовища життєдіяльності [9, с. 5].

Подія розглядається як явище, що спричиняє зміну, модифікацію, тобто виражає динаміку, і стан – щось утворене, видозмінене, яке означає статику. Дослідники аналізують поняття «криза», «emergenci», «виключності», що претендують на визначення стану. Криза стосується стану в економіці, «emergenci» – в культурі, виключності – в політиці [10, с. 21–36].

Очевидно, що подія змінює режими функціонування суспільства, переводить у новий стан його елементи, модифікує ментальні структури. Події здатні призводити до поляризації та радикалізації суспільних настроїв і оцінок. Ставлення до події залежить від співвідношення чисельності прихильників протилежних ідей щодо перспектив розвитку суспільства.

До спричинених діяльністю людини чи суспільства подій відносяться політичні події, адже влада завжди претендувала на першість в анналах історії, а правлячі еліти були зацікавлені в певній інтерпретації подій. Значущість події, пов'язана з приходом до влади правителя визнавалася історичною без перевірки часом. Подіям воєнної або дипломатичної історії – перемогам і поразкам у битвах, чужоземному ігу, революціям, повстанням, бунтам, заколотам також здавна надавалося важливого значення. Серед істотних подій особливу значущість мали, зокрема, запад та падіння держав і міст, що викликало аналогію зі смертю як соціальним явищем. Значущість смерті визнавалася не лише стосовно правителів, а й щодо масової загибелі людей під час війни, голоду, епідемії тощо.

У науковій літературі немає єдиної думки стосовно критеріїв визначення значущості історичної події. Значущість події можна уявити як точку перетину інтерпретації й об'єктивності. Своєю чергою об'єктивний аспект значущості події, який не нівелюється специфікою трактувань, визначається за стійким збереженням наслідків події в історичному процесі [8, с. 15].

Щодо відбору подій з метою аналізу ступеня впливу спричинених ними наслідків на соціальну реальність варто зазначити, що одну й ту ж подію можна трактувати на предмет значущості залежно від завдань дослідження. Критеріями є масштаби досліджуваного періоду належність вченого до певного наукового напрямку, історіографічної традиції тощо. Так, наприклад, значущою для християнської історіографії подією можна знехтувати в науковій літературі, віднісши її до розряду другорядних явищ [11].

У цьому контексті викликає зацікавлення виокремлення В. Дреєм кількох рівнів відбору історичних подій. Перший рівень передбачає виявлення типів людських дій та досвіду, що знаходяться у фокусі уваги дослідника, причому політична або економічна історія потребує свого вибору подій. Другий рівень судження про значущість події пов'язаний із наданням переваги конкретним діям в рамках вибраної сфери людського досвіду. У цьому разі причина вибору полягає у сфері оцінки минулого, яка не зводиться лише до моральних, естетичних, інтелектуальних, прагматичних міркувань, а може здійснюватися за критеріями репрезентативності [12].

Отже, подію можна вважати історичною з огляду на те, яке явище вона спричинила, адже те, що не є історично важливою подією, може бути важливою історичною подією. Подія має здатність бути провісником пізніших подій, а несуттєва подія може стати значущою, оскільки є симптомом більш важливих тенденцій або явищ. Без сумніву, події, які вважаються другорядними (переговори, зустрічі), за певних умов навіть у очах сучасників набувають історичного характеру, визначаючи параметри певної макроподії.

За оцінкою А. Бадью, подія включає заангажоване суб'єктивне сприйняття, що є складовою самої події. Ідентифікація події здійснюється лише з позицій «інтерпретативного втручання», тобто під кутом зору тих, хто визнає існування цієї події. Втручання мислитель розуміє як будь-яку процедуру, за допомогою якої певна множина ефектів визнається подією. Для тих,

хто не наважився на втручання і не визначав свою належність до події, назавжди залишиться сумнівним те, чи подія насправді відбулася [2].

Іншими словами, подія пов'язана з різким і неочікуваним зміщенням семантичного поля, розриває зв'язки значень і знаків. Відповідно має бути хтось, хто здатний сприйняти і зафіксувати це відхилення чи розрив значень. Йдеться про суб'єкт, чий досвід зможе поєднати попереднє і нове, адже подія знаходиться не поза спостерігачем, а відбувається за його посередництвом. На вагомому значенні контексту акцентував увагу Ж. Дельоз, який розумів подію як смисл, що не існує поза реченням, яке його виражає [5].

Роль суб'єкта у появі події можна розглянути й під іншим кутом зору. Суспільне життя наповнене новинами та пригодами, що не обов'язково сприймаються як події, адже визначення подієвості залежить не від інтенсивності, а від якості. Лише суб'єкт може поєднати різноманітні елементи суспільного життя та інтерпретувати їх взаємодії як подію. За висловом Ж. Дельоза, подія виступає фільтром, що просіває хаос ситуації, організовуючи його у певні комбінації, які ідентифікуються індивідом як події [5]. Отже, подія має здатність ніби пересікати універсум, повертаючи його до свідомості і пам'яті суб'єкта.

Суб'єктивність дослідника має важливе значення у питанні віднесення подій до розряду історичних та їх інтерпретації як значущих. Це твердження ґрунтується на відсутності на шкалі часу природного подієвого маркування, тому воно залежить від позиції історика й досвіду дійових осіб [13]. Ступінь значущості конкретної події може по-різному сприйматися сучасниками й істориками. Завдяки іншій перспективі історик здатний співвіднести подію з певним соціально-історичним контекстом, що дає можливість з'ясувати якість події, чого не можуть побачити сучасники.

Проте подія не обумовлюється лише історичним контекстом, хоча й тісно з ним пов'язана. Вона формується в надрах цього контексту, але безпосередньо не походить з нього. Іншими словами, подія не може стати закономірним наслідком своїх передумов, адже для цього потрібна інший ракурс, що дасть змогу по-іншому побачити ситуацію. Тобто знову виникає необхідність наявності суб'єкта, який поєднає множину різноманітних ситуацій, що трактується як подія [14].

Намагаючись описати й осмислити подію, суб'єкт використовує відомі наративи, накладаючи їх у вигляді інтерпретаційних рамок на дійсність, яка осмислюється. Тобто, наративізація постає механізмом, за посередництвом якого суб'єкт адаптує подію у досвід шляхом упорядкування інформації про неї. Адаптація події відбувається у формі символізації – процесу створення понять, які є аналогом предмета, явища, події, а також концентрують їх узагальнені ознаки. За допомогою цих понять суб'єкт апелює не до одиначної події, а акцентує увагу на масштабному характері предмета осмислення. У процесі символізації продукуються поняття, які виступають не лише носіями певних значень, а й індикаторами, що орієнтують суб'єкта на значущість контексту, котрий слід сприйняти й інтерпретувати [9, с. 6].

Роль суб'єкта виявляється не лише в появі, а й у подальшому існуванні події. Так, задум дослідника може передбачати включення події у різноманітні взаємодії – причинності, послідовності, взаємозалежності, ланцюг подій тощо. Наприклад, у процесі створення контрфактичної історії конструюється хронологічний ланцюг подій, який міг би стати наслідком відсутності події як предмета зацікавлення, завдяки чому перевіряється ґрунтовність загальноприйнятої інтерпретації. Неперервність і необхідність стихійно народжуються з історичної перспективи. Вихідним пунктом цього процесу є мета, адже відомо те, що було, а не те, що могло б бути [15].

За посередництвом засобів масової інформації подія може штучно подаватися як значуща, що створює простір для маніпуляцій. Така ситуація поряд з негативною конотацією створює для дослідника низку перспектив, зокрема, можливість використання способів інтерпретації події у конкретному суспільстві для аналізу розвитку його соціальних структур.

Висновки. Подія характеризується ознаками, які не вписуються у звичні рамки повсякденного життя, зумовлюючи його трансформацію. Здатність події розривати історичний час ілюструється епохальними подіями, які ініціюють і структурують соціальні процеси протягом певного періоду історії. Надання суб'єктом значущості історичній події залежить від характеру відбору,

інтерпретації та загальної оцінки ролі події в соціальному бутті. Включення події в соціально-історичний контекст, уявлення про який не існує на момент події, дає змогу об'єктивно оцінити її значущість. Історичні події можуть описуватися шляхом маніпулятивних висловлювань, вибіркового поняття, заангажованих оцінок. Водночас пояснення події є способом наближення й адаптації суб'єкта до спричинених подією змін.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Heidegger M. *Being and Time*. New York : SUNY Press, 2010. 482 p.
- Badiou A. *L'Être et l'Événement. L'Ordre philosophique*. Paris: Seuil, 1988. 560 p.
- Zizek S. *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*. London: Melville House, 2014. 192 p.
- Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. P.: Seuil, 2000. 676 p.
- Deleuze G. *Logic of Sense*. London: Bloomsbury, 2015. 376 p.
- Boreiko Y. Event as a transformation of everyday life modus of social being. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2018. № 14. С. 42–49. DOI: 10.15802/ampr.v0i14.150548
- Єременко О. М. Історична подія в контексті європейської традиції (соціально-філософський аналіз): автореф. дис. д-ра філос. наук, 09.00.03, Дніпропетровськ, 2010. 37 с.
- Taleb N. N. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. London: Penguin Books, 2008. 480 p.
- Борейко Ю. Г. Інтерпретація культурної події і умовах сціальних змін: український вимір. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2020. № 1. С. 3–7. DOI: 10.32461/2226-3209.1.2020.196553
- Стан сингулярності: соціальні структури, ситуації, повсякденні практики. За ред. С. Макеєва і С. Оксамитної, Київ, НАУКМА, 2017. 179 с.
- Boreiko Y. Valuable meaning of ordinary consciousness in everyday life of religion. *Science and Education a New Dimension*. 2015. Vol. III. Iss. 42. P. 7–11.
- Dray W. H. On Importance in History. H. E. Kiefer, M. K. Munitz (eds). *Mind, Science, and History*. Albany: State Univ. of New York Press, 1970. P. 251–269.
- Koselleck R. *Futures Past: The Semantics of Historical Time*. Cambridge: Mass.: MIT Press, 1985. 280 p.
- Boreiko Y., Fedotova T. The COVID-19 Pandemic as an Extreme Event: Effects, Reactions, Consequences. *European Journal of Transformation Studies*. 2021. Vol. 9. Iss. 2. P. 125–142. DOI: 10.5604/01.3001.0015.7454.
- Aron R. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1991. 521 p.

REFERENCES

1. Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. New York : SUNY Press. [in English].
2. Badiou, A. (1988). *L'Être et l'Événement. L'Ordre philosophique*. Paris: Seuil. [in France].
3. Zizek, S. (2014). *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*. London: Melville House.
4. Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil. [in France]
5. Deleuze, G. (2015). *Logic of Sense*. London: Bloomsbury.
6. Boreiko, Y. (2018). Event as a transformation of everyday life modus of social being. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 14, 42–49. DOI: 10.15802/ampr.v0i14.150548.
7. Yeremenko, O. M. (2010). *Istorychna podiia v konteksti yevropeiskoi tradytsii (sotsialno-filosofskyi analiz)* [A historical event in the context of European tradition (socio-philosophical analysis)]: avtoref. dys. d-ra filos. nauk, 09.00.03, Dnipropetrovsk. [in Ukrainian].
8. Taleb, N. N. (2008). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. London: Penguin Books.
9. Boreiko, Y. (2020). *Interpretatsiia kulturnoi podii i umovakh stsialnykh zmin: ukrainskyi vymir*. [Interpretation of cultural events and conditions of social change: the Ukrainian dimension]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, 1, 3–7. DOI: 10.32461/2226-3209.1.2020.196553 [in Ukrainian].

10. Makeiev, S., Oksamytna, S. (Ed.). (2017). Stan synhuliarnosti: sotsialni struktury, sytuatsii, povsiakdenni praktyky. [State of singularity: social structures, situations, everyday practices]. Kyiv, NaUKMA. [in Ukrainian].
11. Boreiko, Y. (2015). Valuable meaning of ordinary consciousness in everyday life of religion. *Science and Education a New Dimension*, III, 42, 7–11.
12. Dray, W. H. (1970). On Importance in History. H. E. Kiefer, M. K. Munitz (eds). *Mind, Science, and History*. Albany: State Univ. of New York Press.
13. Koselleck, R. (1985). *Futures Past: The Semantics of Historical Time*. Cambridge: Mass.: MIT Press.
14. Boreiko, Y., Fedotova T. (2021). The COVID-19 Pandemic as an Extreme Event: Effects, Reactions, Consequences. *European Journal of Transformation Studies*, 9, 2, 125–142. DOI: 10.5604/01.3001.0015.7454
15. Aron, R. (1991). *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard. [in France].

Boreiko Yurii Hryhorovych

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Political Science and Public Administration
Lesya Ukrainka Volyn National University
13, Volia ave, Lutsk, Ukraine
orcid.org/0000-0002-0786-8764

SIGNIFICANCE OF HISTORICAL EVENT THROUGH THE PRISM OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Relevance of the problem. *The study of this topic is prompted by the transformation of human living conditions at the individual and societal levels under the influence of various events taking place in the modern world. On the one hand, events of global scale generate less significant events; on the other hand, they provide a context for the manifestation of various effects and reactions at the individual and societal levels, which require detailed study.*

Purpose. *The purpose of this article is to provide a philosophical analysis of the significance of historical events in relation to the specific nature of the subject's adaptation to the emergence and development of this phenomenon.*

Methods. *The use of dialectical, structural-functional, phenomenological, hermeneutic, and comparative methods makes it possible to determine the essence of an event as a factor of change in human and social existence. Understanding the problem of the significance of historical events is ensured by the heuristic potential of an interdisciplinary approach.*

Results. *The study substantiates the essential nature of an event, taking into account the peculiarities of adaptation by the subject of perception and understanding of the event in a specific socio-historical context. The subject's perception of the significance of a historical event is significantly influenced not only by the environment in which it appeared and unfolded, but also by the context of its analysis and interpretation. Epochal events that influence the emergence and structuring of social processes during a certain period of history demonstrate the ability of events to break historical time. The subject gives significance to a historical event depending on the methods of selection, interpretation and overall assessment of the role of the event in public life. Significant historical events that cause public resonance can be described by manipulative narratives and selective concepts. Therefore, in order to adequately comprehend the significance of a historical event, it is necessary to consider it post facto in a broad socio-historical context, the idea of which cannot be formed at the moment of the event. Explaining the significance of an event is a way of bringing the subject closer to a new reality in order to adapt to the changes caused by the event. Subject adapts information about an event to the social context based on known narratives.*

Key words: *historical event, significance, subject, society, analysis, transformation, interpretation.*

Дата першого надходження статті до видання: 06.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 04.03.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 008.727.29.14.12/721

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.17>

Гольд Ольга Феліксівна

кандидат філософських наук, професор
Університету Реймса Шампань-Арденн
вул. Шма де ла Лож, 1, Труа, Франція
orcid.org/0000-0003-1689-227X

Васалатий Максим В'ячеславович

аспірант
Національного університету «Одеська політехніка»
просп. Шевченка, 1, Одеса, Україна
orcid.org/0009-0003-5191-5542

ОСОБЛИВОСТІ ЗБЕРЕЖЕННЯ АРХІТЕКТУРИ СИНАГОГ НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Актуальність проблеми. Стаття заснована на дослідженні збереження архітектури синагог на українських теренах з точки зору філософії історії. Автори спираються на філософські дослідження у релігієзнавстві та аксиології, що додають актуальності дослідженню як процесам мультикультуральності у глобалізованому сучасному світі. Українська культова архітектурна спадщина, і споруди єврейських будівель, які належить до світових скарбів мистецтва, є зразком охорони та збереження, що є актуальним і вимагає глибокого сучасного наукового розуміння. Збереження об'єктів історичної культурної спадщини є однією з найбільш проблемних сфер діяльності в галузі культури, будівництва, антропології, політики та філософії. Особливо це стосується пам'яток релігійної архітектури, які руйнуються в результаті воїн, державних змін, природних і техногенних явищ. Спираючись на аналіз, опублікованих та архівних матеріалів автори створюють історичну будівельну панораму синагог та громадського і культурного життя єврейської спільноти у стосунках із сусідами християнами та мусульманами. Особливість будівництва синагог на українських теренах полягала у специфіці укріплення стін на вимогу держави, для захисту від постійних набігів із сусідніх держав. Архітектурні традиції та стилі, запозичення особливих орнаментів у використанні культовими будинками, загальний масштаб та характер поділу створюють гармонію в історичному та соціальному архітектурному ансамблі емоційно та естетично. Це дозволяє українській культурі зробити особливий внесок у глобальне різноманіття – поліконфесійність середовища. **мета.** Розробити філософський підхід збереження культової спадщини в поліконфесійному соціумі, що мирно співіснує, а також з'ясувати механізм розвитку архітектурної філософії щодо захисту об'єктів. При тому, що немає академічних, систематичних, узагальнених та документованих досліджень поглядів сучасних дослідників з юдаїки–соціології–філософії–педагогіки–архітектури. Вирішення питання, яке буде стояти перед нами після перемоги чи встановлювати те що було, або перебудувати на нове. **методи та результати дослідження.** Методологія дослідження базується на досягненнях юдаїки, соціології, культурології, як гуманітарного досвіду на перетині низки урбаністичних, релігійних, культурних та соціологічних галузей досліджень. На прикладі України, руйнацій які зазнають пам'ятки архітектури, світового та національного рівня міжнародні архітектурні організації мають встановити закони та механізми в сфері науки та освіти збереження поліконфесійної історії міст.

Ключові слова: архітектурна спадщина, єврейська релігійна будова, соціологія архітектури, кенаса, поліконфесійне громадянське суспільство, педагогіка архітектури, синагога, урбанізація України, філософія культової архітектури, юдаїка, ЮНЕСКО.



Вступ. Автори з філософської точки зору розглядають історію архітектури синагог на українських теренах, особливість яких полягала у специфіці укріплення стін на вимогу держави, для захисту від постійних набігів із сусідніх держав. Спираючись на аналіз, опублікованих та архівних матеріалів автори створюють філософсько-історичну панораму синагог у поліконфесійному суспільстві. Аксиологічний аспект полягає у розгляданні громадського, соціально-політичного і культурного життя єврейської спільноти у стосунках із сусідами християнами та мусульманами. Гіпотеза полягає в тому, що необхідно розробити сучасну філософію відновлення матеріальної та духовної спадщини, заснований на принципах наукового та всебічного співробітництва після її руйнування та пошкодження.

Архітектурні традиції та стилі, запозичення культовими будинками особливих стильових орнаментів, загальний масштаб та характер поділу створюють гармонію в історичному та соціальному архітектурному ансамблі емоційно та естетично. Це дозволяє українській культурі та історії зробити особливий внесок у глобальне різноманіття – поліконфесійність середовища.

Методи дослідження. Триангуляційний підхід, що складається з польового спостереження; дослідження досвіду минулих епох та дискусій зі спеціалістами з питань збереження спадщини; системного та конвергентного аналізу документів. Методологія дослідження базується на досягненнях юдаїки, соціології, культурології, як гуманітарного досвіду на перетині низки урбаністичних, релігійних, культурних та соціологічних галузей досліджень. З точки зору охорони будівель культурного та релігійного призначення, необхідно спиратися на правові норми та демократію суспільства при прийнятті рішень щодо будівництва та реконструкції.

Мета та завдання. Розробити філософський підхід збереження культової спадщини в поліконфесійному соціумі що мирно співіснує, а також з'ясувати механізм розвитку архітектурної філософії щодо захисту об'єктів. При тому, що немає академічних, систематичних, узагальнених та документованих досліджень поглядів сучасних дослідників з юдаїки – соціологів -філософів-педагогів-архітекторів.

Українська культова архітектурна спадщина, і споруди єврейських будівель, які належить до світових скарбів мистецтва, є зразком охорони та збереження, що є актуальним і вимагає глибокого сучасного наукового та філософського розуміння. Збереження об'єктів історичної культурної спадщини є однією з найбільш проблемних сфер діяльності в галузі культури, будівництва, антропології, політики та філософії. Особливо це стосується пам'яток релігійної архітектури, які руйнуються в результаті воїн, державних змін, природних і техногенних явищ.

Українська держава довела, що суспільство є політично коректним і дотримується норм мирного співіснування в сучасному поліконфесійному суспільстві. Збереження єврейських пам'яток будівництва є важливим так же як і збереження костелів, церков та мечетей в Україні.

Питання відновлення або зміни архітектурно – культового ансамблю, відновлення його первісного стилю та використання нових методів і технологічних можливостей у будівництві вимагає залучення фахівців у галузі релігієзнавства, архітектури, будівництва, мистецтва, галахи та державного будівництва. Сьогодні, в умовах повномасштабного вторгнення ми вважаємо за необхідне розробити способи збереження культурної спадщини в сучасному світі, а також визначити механізм розробки архітектурної філософії захисту релігійних і культурних об'єктів. Констатуємо той факт, що немає академічних, систематичних, узагальнених та документованих сучасних досліджень.

Результати дослідження. Філософська думка вже стикалася з проблемами збереження історичної спадщини. Сьогодні ми стикаємося з новими викликами суспільства як війна, гібридні впливи та інформаційні атаки, що потребує нової філософії. Однак, різноманіття традицій і конфесій тільки підкреслює загальну культуру українського народу і його здатність к само-рефлексії та співіснуванню з іншими.

Спадщина, матеріальна і нематеріальна, мури будівель, що залишились від предків потребують нової ціннісної концептуалізації. Дослідження захисту синагог, костьолів, мечетей та кинас України потребує наукового втручання.

Історія будівництва та відбудови синагог на територіях України має давню традицію. Навіть перелік дослідників цієї теми та дотичних до неї зайняв би багато сторінок. На наш погляд в рамках цієї праці слід звернутися до декількох персоналій які мають вплив на поліконфесійне суспільство сучасної України.

Професор єврейської філософії Стивен Ципперштейн відзначає, що в прикордонних умовах «традиційні цінності мали тенденцію до послаблення», що «традиційних інститутів, дієвих санкцій і поважних органів», відсутніх у Одесі, певною мірою бракувало і в Києві. В праці наголошується на єврейській акультурації у 1794–1881 рр.: змінах у поведінці, ставленні та ідеології, що відображаються в школах, синагогах, газетах та інших установах того періоду. Встановлені потім моделі впливали на культурний розвиток громади аж до другого десятиліття ХХ століття. Будучи скоріше сучасним мегаполісом, ніж будь-яке інше місто зі значним єврейським населенням, Одеса пропонує вікно в різноманітність єврейського досвіду [4, 1996].

Відома історія синагоги в Одесі на вулиці Вадима Корженка 21, що є типовою для багатьох релігійних споруд України, מִימֹרֶע שִׁבְלֵם на івриті, а в перекладі звучить: той, що одягає нагих, або синагога ремісників одягу. Була зведена в 80 х рр. ХІХ ст. Проіснувала як синагога до 20 рр. ХХ ст., в радянські часи вже не виконувала певни культові функції, а перетворилася на склади.

Архітектурний ансамбль було знищено, а лише у 90-х рр ХХ ст. зусиллями громади Хабад – Шомрей Шабос було відновлено будівлю як місце молитов та зустрічі парафіян єврейської громади міста Одеси. Сьогодні це головна синагога Півдня України з офісом головного рабина Авраама Вольфа. Слід зазначити, що після синагоги було відновлено ще декілька культових споруд де сьогодні існують школа, університет, соціальні інституції та культурний центр громади Хабад в Одесі. Як свідчать дослідники, декілька споруд були пошкоджені внаслідок ударів російськими БПЛА в Одесі з 2022 останні 4 рр. [7, 2026].

Автор праці Євреї в Києві, Меїр Натан дослідник, Портленд, США, доводить, що Київ, як і Одеса, був кінцевим пунктом міграції тисяч євреїв, завдяки розташуванню в самому центрі регіону. На відміну від Одеси, селитися в Києві можна було обмеженим категоріям євреїв. Не применшуючи зусиль тих євреїв, які долали тисячі миль, щоб знайти роботу в Одесі, їм не доводилося витратити місяці чи навіть роки на отримання офіційного дозволу як в Києві чи інших містах «черти осілості» [6, 2016].

У 1859 р, відомо, цар Олександр ІІ офіційно повернув євреям право оселитися в місті Києві, до початку Першої світової війни. Одна з відомих споруд Києва, Караїмська кенаса, Ярославів Вал. Можливо, караїмське суспільство запропонувало скласти проект В. Городецькому, він із кримських татар, його предок перейшов із ісламу до католицизму [3, 2016].

У радянські часи, широко відомо, Караїмську кенасу закрили як релігійну споруду. Будівля перетворилася на культурно – розважальну установу, в приміщенні знаходився ляльковий театр, потім кінотеатр, а з 1981 р. будинок актора. За цей час інтер'єр будівлі став набагато біднішим. Постраждав купол, який увінчував кенасу, зникли арабські написи, що обрамляли портал. Сьогодні, це пам'ятка архітектури національного значення. Київська громада прогресивного іудаїзму використовує її задля проведення Пуриму.

Відомою є Велика синагога в Белзі, у містечку України, яке на початку ХІХ ст було важливим центром хасидизму. Синагогу збудували у 1834–1843 р. з ініціативи місцевого рабина цадика Шолома Рокеаха. Була зруйнована під час Другої світової війни, у 1942, підірвана, руїни розібрані в 1950 х. Будівля була стилізована під синагогу «Собескі шуль» у Жовкві, у Львівська області – з такими ж карнизми і нішами, пілястрами та специфічними аттиками.

Впродовж традиції у 1986 р. в Єрусалимі, Ізраїлі, почалося будівництво синагоги Белз, як зазначає журналіст з Humboldt University in Berlin and cultural studies at the University of Warsaw's Institute of Polish Culture, Mikołaj Gliński – на згадку про зруйновану синагогу, що вона була відкрита у 2000 р. Це унікальний взірєць синагогальної архітектури за кордоном. Найбільші з таких синагог в стилі Белз, були збудовані у Жешуві, Ланцуті, Пінську, Львові та Підміська синагога. Останні дві були зруйновані у ІІ світову війну. Дерев'яні синагоги

вплинули на синагогальну архітектуру, особливо в США [1, 2015]. Копія синагоги Белзьких хасидів одна з найбільших в Єрусалимі сьогодні.

У Львові синагога Золота Роза, івриті *בהזקת תשובה*, *זיור ועדלאך יד*, була пам'яткою архітектури ренесансу, єврейської міської громади, та зруйнована у 40 рр. ХХ ст., у II світову війну. Не відбудована сьогодні.

Як вже приходилось зазначати, історичні та культові значущі будівлі в Україні, нещодавно взято під охорону ЮНЕСКО. Існуючий статут ЮНЕСКО не описує процедур під час військових операцій, а також не передбачає механізму захисту та реконструкції. Наприклад, під час активних військових дій та бомбардування 2023 року історичний центр Одеси був включений до списку об'єктів всесвітньої культурної спадщини ЮНЕСКО, що знаходяться під загрозою. Історичний центр Львова, а також ансамблі Софійського собору та Києво-Печерської лаври у Києві через російське вторгнення з 2023 року перебувають у списку об'єктів Світової спадщини під загрозою [2, 2025].

В рамках однієї статті неможливо передати масштабів руйнації споруд релігійних організацій. На сайті об'єднаної юдейської громади України є статистика руйнації. Протягом років ведеться моніторинг руйнувань, проте в силу великого масиву інформації або її тимчасової відсутності список може бути неповним і в майбутньому розширеним [5, 2026]

При всій еkleктичності інформації, постійні масові руйнування українських синагог, костелів, церков, та мечетей, міжнародні організації на кшталт ЮНЕСКО констатують з однаковою частотою. Навіть в часи II світової війни перелік об'єктів руйнувань не був таким масштабним як сьогодні відзначається в Україні. Хоч будівлі синагог України не є такими ж древніми як Західна Стіна в Єрусалимі, Ізраїлі, але для прочан Одеси, Києва чи інших міст, вони є стільки важливими як інші світові культові споруди монотеїзму.

Висновки. Ми можемо зазначити що та кількість релігійних споруд під час військових дій в Україні може дорівнюватися до кількості зіпсувань в часи радянського союзу. Попри зусилля таких організацій: ЮНЕСКО, Міжнародна спілка архітекторів, Міністерство культури України, які роками піднімають питання збереження пам'яток архітектури так і не прийшли до узагальнення методів та оновлення архітектурних руйнацій. Ми ще не маємо достовірних фактів з тимчасово окупованих територій це Маріуполь, Херсон, Кримські території, Донецькі та Луганські та інші регіони на які можемо спиратися при проведенні дослідження. На прикладі України, руйнацій які зазнають пам'ятки архітектури світового та національного рівня міжнародні архітектурні інститути мають встановити закони та механізми в сфері науки та освіти збереження поліконфесійної історії. Перед нами буде стояти питання після перемоги чи встановлювати те що було, абе перебудовувати на нове.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Gliński M. Landscape with a Synagogue: The (Un-)Lost Tradition of Polish Synagogue Architecture. 2020. URL: <https://culture.pl/pl/artukul/krajobraz-z-synagoga-zagubiona-tradycja-polskiej-architektury>
2. Гольд О., Васалатій М. Особливості впливу стилів польської архітектури на українських теренах: аспекти збереження спадщини. *Українська полоністика*. 2025. Т. 24, № 2. DOI: <https://doi.org/10.35433/2220-4555.24.2025.phyl-3>
3. Цалик С. Блог історика: Городецький – найхимерніший київський архітектор. *BBC News Україна*. 2016. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/blogs-44331353>
4. Zipperstein S. The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1881. Stanford University Press, 1996. P. 36.
5. Бойко І. Постраждали єврейські об'єкти в Україні: до четвертої річниці повномасштабної війни. *УНІАН*. 2026. URL: <https://www.unian.ua/war/postrazhdali-yevreyski-ob-yekti-v-ukrajini-do-chetvertoji-richnici-povnomasshtabnoji-viyuni-13293942.html>
6. Meir N. Євреї в Києві. Київ : Дух і Літера, 2016. 416 с.
7. Історія ХАБАД ОДЕСА | CHABAD ODESSA : [сайт]. 2026. URL: https://www.chabad.odessa.ua/templates/articlecco_cdo/aid/940148/jewish/page.htm
- 8.

REFERENCES

1. Gliński, Mikołaj. (2020). *Landscape with a Synagogue: The (Un-)Lost Tradition of Polish Synagogue Architecture* – Available online at: <https://culture.pl/pl/artukul/krajobraz-z-synagoga-zagubi-ona-tradycja-polskiej-architektury> [in Polish].
2. Gold, O., Vasalatiy M, (2025). Osoblivosti vplivu stiliv Polskoi architektury na ukrainskikh terenach: aspekty Zberejenia Spadchini [*Features of the influence of polish architectural styles on Ukrainian territories: aspects of heritage preservation*]. 24 № 2 (2025): Ukrainska polonistyka. DOI: <https://doi.org/10.35433/2220-4555.24.2025.phyl-3> [in Ukrainian].
3. Tsalik, C. (2016) Blog istorika: Gorodetskiy naichimernichiy kyivski architektor [*Historian's Blog: Gorodetsky, the Most Inspiring Kyiv Architect*] <https://www.bbc.com/ukrainian/blogs-44331353> [in Ukrainian].
4. Zipperstein, S., Ed. (1996). *The Jews of Odessa: A Cultural History*, 1881, p. 36.
5. Boyko, I. (02.26). Postradali evreyskiy obekty v Ukraini: do chetvertoe povnomachtabnoi voyny [*Damaged Jewish sites in Ukraine: on the fourth anniversary of the full-scale war*]. Retrieved from <https://www.unian.ua/war/postrazhdali-yevreyski-ob-yekti-v-ukrajini-do-chetvertoji-richnici-povnomasshtabnoji-viyani-13293942.html> [in Ukrainian]
6. MEIR, Natan. Ed. (2016). *Evrei v Kieve [Jews in Kyiv]*, K.: Dukh i litera. 16 [in Ukrainian]
7. Site. (2026). *Istoria / CHABAD ODESA [history CHABAD ODESA]* Retrieved from https://www.chabad.odessa.ua/templates/articlecco_cdo/aid/940148/jewish/page.htm [in Ukrainian].

Gold Olga Feliksivna

Candidate of Philosophical Sciences, Professor
Université de Reims Champagne-Ardenne
1, Schéma de la Loge str., Troyes, France
orcid.org/0000-0003-1689

Vasalatiy Maksym Viacheslavovych

Postgraduate Student
Odessa Polytechnic National University
1, Shevchenko ave., Odessa, Ukraine
orcid.org/0009-0003-5191-5542

FEATURES OF THE PRESERVATION OF SYNAGOGUE ARCHITECTURE IN UKRAINIAN TERRITORIES: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Relevance of the problem. *The article is based on the study of the preservation of synagogue architecture in Ukrainian territories from the point of view of the philosophy of history. The authors rely on philosophical research in religious studies and axiology, which add relevance to the study as a process of multiculturalism in the globalized modern world. Ukrainian religious architectural heritage, as well as the construction of Jewish buildings that belong to the world treasures of art, is an example of protection and preservation, which is relevant and requires deep modern scientific understanding. The preservation of historical and cultural heritage sites is one of the most problematic areas of activity in the field of culture, construction, anthropology, politics and philosophy. This is especially true of monuments of religious architecture that are destroyed as a result of wars, state changes, natural and man-made phenomena. Based on the analysis, published and archival materials, the authors create a historical building panorama of synagogues and the public and cultural life of the Jewish community in relations with Christian and Muslim neighbors. A feature of the construction of synagogues in Ukrainian territories was the specificity of strengthening the walls at the request of the state, to protect against constant raids by neighboring states. Architectural traditions and styles, borrowing special ornaments in the use of religious buildings, the general scale and nature of the division create harmony in the historical and social architectural ensemble emotionally and aesthetically. This allows Ukrainian culture to make a special contribution to global diversity – the polyconfessional nature of the environment. **Goal.** To develop a philosophical approach to the preservation of religious heritage in a polyconfessional society that peacefully coexists, as well*

*as to clarify the mechanism for the development of architectural philosophy regarding the protection of objects. Despite the fact that there are no academic, systematic, generalized and documented studies of the views of modern researchers in the field of Judaica-sociology-philosophy-pedagogy-architecture. Solving the question that will arise before us after the victory – whether to establish what was, or to rebuild for the new. **Methods and results of the study.** The research methodology is based on the achievements of Judaica, sociology, and cultural studies, as a humanitarian experience at the intersection of a number of urban, religious, cultural and sociological fields of research. Using the example of Ukraine, which is experiencing the destruction of architectural monuments, both at the global and national levels, international architectural institutes and organizations should establish laws and mechanisms in the field of science and education to preserve the multi-confessional history of cities.*

Key words: *architectural heritage, Jewish religious building, Judaica, kenasa, multi-confessional civil society, pedagogy of architecture, philosophy of religious architecture, sociology of architecture, synagogue, urbanization of Ukraine, UNESCO.*

Дата першого надходження статті до видання: 27.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 24.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 141.7(477):929

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.18>

Зайцев Олександр Миколайович

старший викладач кафедри менеджменту та соціально-гуманітарних дисциплін
Черкаської філії Приватного вищого навчального закладу «Європейський університет»
вул. Смілянська, 83, Черкаси, Україна
orcid.org/0009-0002-3243-7007

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ XVIII СТОЛІТТЯ

Актуальність дослідження зумовлена зростаючою потребою ґрунтовного осмислення історико-філософської спадщини української культури XVIII століття в контексті сучасних гуманітарних, філософських і культурологічних студій. В умовах глобалізаційних процесів, трансформації суспільних цінностей і пошуку нових духовних орієнтирів особливої ваги набуває звернення до національної інтелектуальної традиції як джерела формування світоглядних основ сучасного українського суспільства. Досвід минулого дозволяє не лише реконструювати етапи розвитку філософської думки, а й виявити її потенціал для відповіді на актуальні виклики сучасності.

У цьому контексті особливе місце посідає постать Григорія Сковороди – видатного мислителя, філософа, поета й педагога, чия духовна спадщина є унікальним явищем української культури епохи Просвітництва. Його філософія сформувалася на перетині античної, християнської та європейської просвітницької традиції і водночас глибоко вкорінена в національний культурний ґрунт. Ідеї Сковороди, спрямовані на самопізнання, внутрішню свободу, моральне самовдосконалення та гармонію людини зі світом, зберігають свою актуальність і в сучасному соціокультурному просторі.

Метою статті є реконструкція та комплексний аналіз взаємозв'язку життєвого шляху, філософських і творчих ідей Григорія Сковороди з метою осмислення його постаті як історико-філософського феномена української культури XVIII століття та визначення значення його спадщини для сучасної гуманітарної науки.

Методологічну основу дослідження становлять історико-філософський, культурологічний, системний і герменевтичний підходи, а також загальнонаукові методи аналізу, синтезу, порівняння та інтерпретації філософських і художніх текстів. Використання біографічного методу дозволило простежити нерозривну єдність світоглядних ідей Сковороди з його способом життя та духовною практикою.

У результаті дослідження обґрунтовано, що філософська система Григорія Сковороди ґрунтується на вченні про «три світи» і «дві натури», концепції самопізнання, ідеї «сродної праці» та філософії «мудрого серця», які формують гуманістичну модель людини, орієнтовану на внутрішню свободу, моральну відповідальність і досягнення життєвого щастя. Доведено, що Сковорода є не лише представником епохи Просвітництва, а й унікальним феноменом української культури, який поєднав філософію, поезію, педагогіку й музику в цілісну духовно-світоглядну систему. Його ідеї мають значний потенціал для застосування в сучасних освітніх, культурних і світоглядних практиках.

Ключові слова: епоха Просвітництва, українська культура XVIII століття, Григорій Сковорода, філософія «мудрого серця», «три світи», «дві натури», самопізнання, щастя, духовність.

Вступ. В умовах становлення сучасної гуманітарної та культурологічної науки особливого значення набуває осмислення історико-філософської спадщини української культури XVIII століття як важливого етапу формування національної духовної традиції. Звернення до досвіду історичного минулого дає змогу глибше зрозуміти закономірності розвитку філософської думки,



визначити її місце в європейському культурному просторі та окреслити актуальні завдання духовного розвитку сучасного українського суспільства.

У цьому контексті постать Григорія Сковороди посідає особливе місце, адже він є не лише визначним філософом, поетом і педагогом, а й унікальним історико-філософським феноменом української культури епохи Просвітництва. Його світогляд сформувався на перетині античної, християнської та бароково-просвітницької традицій, а філософська система стала своєрідним синтезом європейської та національної духовної думки.

Життя і творчість Григорія Сковороди є рідкісним прикладом гармонійного поєднання філософських ідей із практикою власного життєвого шляху. Обраний ним спосіб життя мандрівного мислителя-аскета перетворив його філософію на живий духовний досвід, що посилює значення Сковороди як культурного та морального авторитета. Саме ця єдність теорії та життєвої практики зумовлює феноменальність його постаті в історії української філософії [8, с. 38].

Філософська спадщина Сковороди, зокрема вчення про «три світи» і «дві натури», концепція самопізнання, ідея «сродної праці» та філософія «мудрого серця», відіграла важливу роль у формуванні української ментальності й окреслила гуманістичні орієнтири розвитку нації. Попри значну кількість досліджень, проблема цілісного осмислення Григорія Сковороди саме як історико-філософського феномена української культури XVIII століття залишається актуальною та потребує подальшого наукового аналізу [3; 4].

Актуальність звернення до ідей Сковороди зумовлена також їхньою співзвучністю сучасним викликам, адже питання щастя, внутрішньої свободи, самопізнання та морального самовдосконалення й сьогодні залишаються ключовими для духовного розвитку особистості та суспільства загалом.

Філософська спадщина Григорія Сковороди тривалий час перебуває в центрі уваги вітчизняних і зарубіжних науковців. Різні аспекти його творчості – філософські, культурологічні, педагогічні та літературні – висвітлено у працях таких дослідників, як Д. Чижевський [5], Д. Багалій, Л. Ушкалов [4], О. Солетський [8], В. Шевчук, П. Кононенко, С. Новосад [2], М. Кашуба, Н. Кабусь [1], О. Матвієнко [6], Н. Кавалерова, О. Попова, Л. Штефан, М. Яворський, Н. Левченко [7] та інших учених.

У наукових розвідках зазначених авторів філософія Сковороди розглядається як цілісна світоглядна система, що виходить за межі окремих теоретичних положень і може бути осмислена як своєрідна метатеорія. Дослідники наголошують, що вчення мислителя ґрунтується на внутрішньо взаємопов'язаних принципах, які формують цілісне бачення людини, світу та сенсу людського буття [2, с. 39].

Зокрема, увага зосереджується на взаємозв'язку теорії пізнання, втіленої у вченні про «три світи» та «дві натури», концепції самопізнання й формування «істинної людини», ідеї «сродної праці», філософії «мудрого серця» та проблеми пошуку щастя як фундаментальної життєвої цінності. Саме ці ідейні складники визначають гуманістичну спрямованість філософської системи Сковороди та її значущість для розвитку духовної культури.

Водночас, попри значний обсяг наукових досліджень, проблема осмислення творчості Григорія Сковороди в контексті історико-філософського феномена української культури XVIII століття залишається відкритою. Зазначені концептуальні положення потребують подальшого глибокого аналізу та інтерпретації з урахуванням сучасних філософських і культурологічних підходів.

Мета та завдання статті полягає в реконструкції та аналізі взаємозв'язку життєвого шляху, філософських і творчих ідей Григорія Сковороди задля осмислення його постаті як історико-філософського феномена української культури XVIII століття.

Методи дослідження. У процесі дослідження було застосовано комплекс загальнонаукових і спеціальних методів пізнання. Основним став історико-філософський метод, який дозволив розглянути філософську спадщину Григорія Сковороди в контексті розвитку української та європейської духовної культури XVIII століття. Культурологічний підхід забезпечив осмислення його ідей як складника національної культурної традиції, а системний підхід дав змогу

проаналізувати філософське вчення мислителя як цілісну світоглядну систему. Герменевтичний метод застосовувався для інтерпретації філософських, літературних і символічних текстів Сковороди з урахуванням їхнього прихованого смислового змісту. Біографічний метод використано для виявлення взаємозв'язку між життєвим шляхом мислителя та його філософськими ідеями. У ході роботи також застосовано методи аналізу й синтезу, порівняння та узагальнення, що дозволило систематизувати теоретичні положення та сформулювати основні висновки дослідження.

Результати. Григорій Савович Сковорода народився 22 листопада (3 грудня) 1722 року в козацькій родині Сави Леонтійовича та Пелагеї Степанівни. Єдиним достовірним джерелом, що засвідчує дату його народження, є автобіографічна згадка в латиномовному листі мислителя до Михайла Ковалинського. Щодо місця народження існують дві версії – село Чорнухи Лубенського полку або хутір Харсіки, які в XVIII столітті адміністративно становили єдину сотенну територію. Козацьке походження та родинна традиція волелюбності й освіти суттєво вплинули на формування світогляду майбутнього філософа.

Початкове виховання Григорія Сковороди формувалося в родинному середовищі на засадах козацької педагогіки, що згодом стало основою його концепції «виховання серця». Раннє навчання в сільській школі виявило його здібності до наук, музики та співу, сформовані під впливом народної культури й фольклору. Важливу роль у духовному становленні мислителя відіграло захоплення музикою та грою на народних інструментах. Навчання в Києво-Могилянській академії (1734–1753) забезпечило глибоку освіту з мов, філософії та богослов'я й сприяло розвитку його поетичних і музичних зацікавлень [1].

На початку 1742 року Григорія Сковороду за виняткові музичні здібності залучили до Глухівської співацької школи, а згодом – до Придворної імператорської співацької капели в Санкт-Петербурзі, де він навчався й працював до серпня 1744 року. У капелі він здобув високопрофесійну музичну освіту зі званням уставника та вдосконалив композиторську майстерність, створивши популярні пісні, канти й духовні твори. Повернувшись у 1744 році до Києво-Могилянської академії, Сковорода продовжив студії філософії під керівництвом Михайла Козачинського. У 1745 році він вирушив до Угорщини в складі Токайської комісії, що стало важливим етапом його європейського досвіду та культурного світогляду.

Працюючи перекладачем з німецької та латини в складі Токайської комісії, Григорій Сковорода подорожував територіями Священної Римської імперії, що дало йому змогу вільно відвідувати провідні культурно-освітні центри Європи. Володіння мовами відкрило йому доступ до спілкування з відомими вченими, університетських бібліотек і новітніх педагогічних та філософських ідей, недоступних у межах Києво-Могилянської академії. Сковорода критично сприймав схоластику й догматизм традиційної освіти, надаючи перевагу реформатським навчальним закладам, орієнтованим на духовне зростання й самопізнання. Особливе значення для його інтелектуального розвитку мало містечко Шарошпоток із його Реформатським колегіумом – одним із ключових осередків Реформації та гуманістичної освіти в Центральній Європі.

Під час навчання в реформатських освітніх осередках Центральної Європи Григорій Сковорода слухав лекції з педагогіки, філософії та протестантського богослов'я, активно спілкуючись із провідними інтелектуалами свого часу. У бібліотеці Реформатського колегіуму він ґрунтовно опрацював спадщину Яна Коменського й став першим українським послідовником його педагогічно-філософських ідей, зокрема принципу природовідповідності навчання. Вплив комєністики та європейської емблематики виявився в діалозі «Алфавіт, чи Буквар Світу», де Сковорода сформулював учення про «вроджену працю» як основу людського щастя. У Пресбурзі та пов'язаних із ним освітніх центрах він також ознайомився з ідеями пієтизму й гуманістичної антисхоластичної освіти, що суттєво збагатили його філософський світогляд.

Григорій Сковорода відвідував провідні освітні осередки Словаччини, зокрема Трнавський університет і Пряшівський реформатський колегіум, де поглиблював знання з філософії, богослов'я та гуманітарних наук. П'ятирічне перебування за кордоном дало йому інтелектуальний досвід, недоступний у межах Російської імперії, та сформувало його як європейськи

освіченого мислителя. Повернувшись в Україну в 1750 році, Сковорода розпочав викладацьку діяльність у Переяславському колегіумі, де намагався впроваджувати новаторські педагогічні підходи. Опір церковної влади й догматизм традиційної освіти змусили його залишити офіційне викладання та обрати шлях незалежної педагогічної й філософської праці.

Після повернення в Україну Григорій Сковорода близько п'ятнадцяти років займався викладацькою працею в церковно-приходських школах, однак у 1769 році остаточно відмовився від педагогічної кар'єри. Наступні понад двадцять п'ять років він провів у мандрах Слобідською Україною, створюючи філософські твори, переважно у формі діалогів, присвячених людині, світові та сенсу буття. Його філософська система спиралася на вчення про «три світи» і «дві натури», ідеї самопізнання, «мудрого серця» та щастя, досягнутого через мораль і «вроджену працю». Помер мислитель у 1794 році в селі Іванівка на Харківщині, залишивши спадщину, що стала визначним явищем української культури доби Просвітництва [3].

Філософія Григорія Сковороди ґрунтувалася на ідеї духовної природи людини, сутністю якої є дух, думка і серце. Шлях до гармонійного суспільства він убачав у моральному вдосконаленні особистості, самовихованні та творчій праці. На формування його світогляду вплинули мислителі античності, Відродження й Нового часу, які обстоювали уявлення про вічність матерії. Визначальну роль у становленні Сковороди як ученого відіграла Києво-Могилянська академія, де він сформувався як продовжувач прогресивної філософської традиції.

Випускники Києво-Могилянської академії стали в Україні першими носіями ідей Просвітництва, однак світогляд Григорія Сковороди істотно відрізнявся від позицій його наставників. За визначенням В. Горського, філософія Сковороди зосереджена передусім на людинознавчій, етико-гуманістичній проблематиці. Його світогляд формувався під впливом гуманістичної літератури XVII століття та літератури Нового часу, пов'язаної з народною творчістю й просвітницькими ідеями. Філософське вчення Сковороди стало результатом поєднання життєвого досвіду, природної обдарованості та впливу соціокультурного середовища.

Особливість творчої позиції Григорія Сковороди полягала в перенесенні критики сучасного йому світу з політичної площини у сферу моралі, культури та освіти, що повністю відповідало його власному способу життя. Фактично, філософ адаптував термінологію до свого стилю мислення, надаючи поняттям символічного змісту, зокрема символу серця як центру й сутності людини та джерела пізнання. Цілісність буття Сковорода осмислював через концепцію «трьох світів»: Макрокосму (природи), Мікрокосму (людини) і світу символів або слова. Гармонійне самобуття особистості він пов'язував із пізнанням природи, самопізнанням людини та реалізацією прагнення до добра й краси в слові й дії.

Філософська система Сковороди базується на поняттях «двох натур» і «трьох світів». Згідно з трактатом «Про Бога», видима натура – твар, а невидима – бог, який є першоосновою всього сущого, вічним початком і внутрішньою причиною розвитку світу. У цьому розумінні Бог невлітвимий і присутній у всьому, не будучи ні частиною, ні цілим, що відрізняє його від біблійного уявлення та наближає до пантеїзму. Таке трактування Бога та світу формує основу метафізичної та космологічної концепції Сковороди.

Філософія Сковороди поєднує Бога і матерію, причому невидима натура завжди первинна, а розвиток матерії підпорядкований меті, заданій Богом. Усім процесом саморозвитку керують внутрішні закони, які визначають межі творчості, задані природою та не залежать від людини. Теорія «трьох світів» передбачає, що кожен світ має видиму та невидиму натури, а першим і головним є макрокосм – весь Всесвіт, вічний і безмежний. Метою пізнання макрокосму є осягнення внутрішньої суті речей, через яку можна зрозуміти «таємні пружини розвитку всього Всесвіту», взаємопов'язані із зовнішньою формою, пропорцією та симетрією.

Другим із «трьох світів» у Сковороди є мікрокосм – світ людини, у якому завершуються процеси макрокосму. У трактаті «Симфонія, названа книга Асхань» філософ підкреслює, що все діло, дія чи слово світу набуває змісту лише всередині людини, яка інтегрує та осмислює зовнішні явища. Пізнання людиною світу ототожнюється з пізнанням Бога, оскільки Бог і природа невіддільні, а людина є її витвором; таким чином Сковорода відкидає агностицизм. При

цьому зростання знань не веде до матеріального задоволення: навпаки, глибше самопізнання робить потреби людини розумнішими й скромнішими [1].

Сковорода закликає до поміркованості та задоволення малим, відкидаючи гонитву за розкошами, які, за його словами, приводять до морального згублення («Притча, названа Еродій»). Світ він описує як хаотичне, небезпечне і сповнене пристрастей місце, де люди сліпо йдуть за гріховними бажаннями. Подолання моральних вад людини, на думку філософа, залежить не від зовнішніх обставин, а від внутрішніх якостей і самопізнання. Центральним у його вченні є поняття «спорідненої праці», яка через гармонію з внутрішньою натурою людини забезпечує щастя і сенс людського буття.

Третім із «трьох світів» у Сковороди є символічний світ, ототожнений із Біблією, яка також має дві натури – зовнішню (знаки) і внутрішню (сенс). Філософ вважав біблійні легенди фантазією та вигадкою, але водночас носіями прихованого, повчального знання. Сам Сковорода створював притчі та пісні з художніми образами, наповнені глибоким внутрішнім змістом, використовуючи їх для осягнення істинної природи речей і краси. Він стверджував, що людина здатна на добрі й щасливі вчинки лише тоді, коли її життя й поведінка гармонізують із природними схильностями.

Творчість Григорія Сковороди становить основу його філософії та включає байки, поезію і філософські трактати. Байки Сковороди розкривали вічну істину, викривали суспільні вади, сприяли формуванню громадянської гідності, культури розуму та моралі. Поетична творчість спрямовувалася на звільнення людини від неволі й утвердження соціальної та національної незалежності. За оцінкою Івана Франка, Сковорода є найвидатнішим поетом староруської та давньоукраїнської літератури, чия творчість поєднувала філософську глибину і літературну майстерність.

Григорій Сковорода використовував різні мови для своїх творів: українську, наближену до народної, давньогрецьку, латину, церковнослов'янську та руську, проте думав і спілкувався рідною українською, що відображає його національний і культурний світогляд. Його філософські та педагогічні праці писані високою академічною мовою, байки й пісні – народною, з бароковою староукраїнською лексикою й впливами грецької, латини та церковнослов'янської. Мова Сковороди має не лише літературне, а й пізнавально-освітнє значення, виступаючи засобом самопізнання, розуміння народу і світу. Для автентичного сприйняття його творів необхідно враховувати українську фонетичну систему та історичні мовні особливості, включно з правильною українською формою по батькові – Савович.

Григорій Сковорода поєднував поезію, філософію та педагогіку з музикою, використовуючи флейту, сопілку, бандуру та скрипку для налаштування учнів і слухачів на внутрішнє сприйняття знань. Його композиторська спадщина включає канти, духовні концерти, псалми та пісні з «Саду божественних пісень», які він сам виконував і розповсюджував у кобзарському та духовному середовищі України. Музика й співані тексти Сковороди слугували засобом передачі філософських ідей, розвитку морального та естетичного світогляду, а його творчість поєднувала народнопісенну стихію з високою освітньою та духовною метою. Так, феноменальний мандрівний співець-мудрець уособлював нероздільну небесно-земну сутність української культури, поєднуючи особисту філософію з народною музичною традицією [6, с. 45-46].

Григорій Сковорода сприймався сучасниками по-різному: одні називали його «мандрованою академією» та «громадянином всесвітнім», інші – «диваком», «сектантом» чи «атеїстом», намагаючись підмінити його морально-філософське подвижництво релігійними або політичними ярликами. Він не приймав церковної догматики, ритуалів і зовнішньої релігійності, а своє життя будував на дорелігійних морально-світоглядних принципах і ясновіданні – інтуїтивно-етичному пізнанні Істини серцем. Сковорода використовував Біблію не як богословський текст, а як символічний інструмент для філософського розкриття істини, відокремлення правди від омани та захисту власних ідей. Відтак його творчість є світською і філософською, а релігійні інтерпретації його постаті є результатом історичних ідеологічних проєкцій [7, с. 103].

Морально-світоглядне подвижництво Григорія Сковороди було малозрозуміле його сучасникам і лишається непростим для сприйняття сучасним поколінням, адже істинне пізнання вимагає самопізнання й моральної зрілості. Незважаючи на усамітнення, Сковорода мав коло щирих однодумців і знаходив підтримку серед різних верств українського суспільства. Він категорично відкинув чиновницький стан і церковний сан, обираючи просте життя вільного мудреця та утверджуючи моральну волю людини. Сковорода не створив філософської школи, проте розвинув власну систему морально-світоглядної практики – Сковородинство, яка об'єднує істинне думання, справедливе діяння й правдиве висловлення. Ця система відображає фундаментальні цінності українського феномену мудреця-подвижника і його життєвий шлях у цілісності.

Під час своїх мандрів по Україні Григорій Сковорода створив основні філософські твори, зокрема: «Діалог, або Розмова про давній світ», «Нарцис. Розмова про те: пізнай себе», «Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті», «Алфавіт, або Буквар миру», «Ізраїльський Змій», «Потоп зміїний» та інші. У різні періоди він також укладав вірші, які увійшли до збірки «Сад божественних пісень». Крім цього, Сковорода залишив по собі «Байки Харківські», листи до учнів та афоризми, що розкривають його морально-філософське вчення. Його спадщина слугує джерелом натхнення й духовного збагачення для багатьох наступних поколінь.

Висновки. На нашу думку, незважаючи на певну ідеалістичну спрямованість окремих положень і концептуальних тверджень, філософська спадщина Григорія Сковороди зберігає свою актуальність і значущість у сучасних гуманітарних та соціальних дослідженнях, оскільки пропонує унікальні підходи до розуміння людини, її морального розвитку та взаємодії із навколишнім світом. У контексті практичного застосування основ філософського вчення Сковороди для вирішення сучасних проблем суспільства, а також для створення сприятливих умов для гармонійного розвитку особистості та її максимальної самореалізації, необхідно переглянути і оновити традиційні теоретичні підходи до взаємозв'язків людини, природи і соціального середовища. Втілення цих принципів у сучасних освітніх, соціальних і культурних практиках дозволить формувати більш цілісне і збалансоване сприйняття світу, де взаємодія між людиною та природою, а також між індивідумом і суспільством, буде ефективнішою і продуктивнішою. Як наслідок, людина зможе більш усвідомлено і гармонійно реалізовувати свої здібності, відчувати внутрішню самодостатність і життєве щастя, а суспільство загалом отримає можливість більш оптимізованого та гармонійного існування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Кабусь Н.Д. Витоки ідей сталого розвитку особистості і творчості Г.С. Сковороди. *Педагогіка та психологія: зб. наук. праць*. 2015. Вип. 47. С. 234–247.
2. Новосад С. Розвиток творчих здібностей, самопізнання та самотворення у філософській концепції Григорія Сковороди: навч.-метод. посібн. Київ, 2009. 68 с.
3. Сковорода Г.С. Сад божественних пісень: поезії, байки, притчі, філос. трактати, листи. Київ, 2011. 334 с.
4. Сковорода Г. Буквар миру. Книга для сімейного читання / упорядкування, передмова та примітки Л. Ушкалова. Харків, 2015. 320 с.
5. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Харків, 2004. 272 с.
6. Matviienko O. Stoicism and philosophy of Hryhoriy Skovoroda as an ethical strategy of moral endurance in modern Ukraine. *Visegrad Journal on Human Rights*. 2025. Vol. 3. №. 7. P. 45–60. DOI:10.61345/1339-7915.2025.3.7.
7. Levchenko N. Reception of Skovoroda's concept of freedom in the modern Ukrainian historical discourse. *Astraea*. 2023. Vol. 4. №. 2. P. 101–120. DOI:10.34142/astraea.2023.4.2.02.
8. Soletskyi O. Emblematic patterns and metaphysical meanings of Hryhorii Skovoroda. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2022. Vol. 9. №. 37. С. 37–67. DOI:10.18523/kmhj270829.2022-9.37-67.

REFERENCES

1. Kabus, N.D. (2015) Vytoky idei staloho rozvytku osobystosti i tvorchosti H.S. Skovorody [Origins of ideas of sustainable development of personality and creativity of G.S. Skovoroda]. *Pedahohika ta psykholohiia – Pedagogy and psychology*, vol. 47, pp. 234–247.

2. Novosad, S. (2009) *Rozvytok tvorchykh zdibnostei, samopiznannia ta samotvorennia u filosofskii kontseptsii Hryhoriia Skovorody: navch.-metod. posibn.* [Development of creative abilities, self-knowledge and self-creation in the philosophical concept of Grigory Skovoroda: teaching and methodical manual]. Kyiv: NDIU MON Ukrainy, 68 p. (in Ukrainian)

3. Skovoroda, H.S. (2011) *Sad bozhestvennykh pisen: poezii, baiky, prytychi, filos. traktaty, lysty* [Garden of divine songs: poems, fables, parables, philosophical treatises, letters] Kyiv: NKP, 334 p.

4. Skovoroda, H. (2015) *Bukvar myru. Knyha dlia simeinoho chytannia* [The primer of peace. A book for family reading]. Kharkiv, 320 p.

5. Chyzhevskiy, D. (2004) *Filosofia H.S. Skovorody* [Philosophy of G.S. Skovoroda]. Kharkiv, 272 p.

6. Matviienko, O. (2025) Stoicism and philosophy of Hryhoriy Skovoroda as an ethical strategy of moral endurance in modern Ukraine. *Visegrad Journal on Human Rights*, vol. 3(7). pp. 45–60. DOI:10.61345/1339-7915.2025.3.7.

7. Levchenko, N. (2023) Reception of Skovoroda's concept of freedom in the modern Ukrainian historical discourse. *Astraea*, vol. 4(2), pp. 101–120. DOI:10.34142/astraea.2023.4.2.02.

8. Soletskiy, O. (2022) Emblematic patterns and metaphysical meanings of Hryhoriy Skovoroda. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, vol. 9(37), pp. 37–67. DOI:10.18523/kmhj270829.2022-9.37-67.

Zaitsev Oleksandr Mykolaiovych

Senior Lecturer at the Department of Management and Social and Humanitarian Disciplines
Cherkassy Branch of Private Higher Education Establishment «European University»

83 Smilianska str., Cherkasy, Ukraine

orcid.org/0009-0002-3243-7007

HRYHORIY SKOVORODA AS A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PHENOMENON OF UKRAINIAN CULTURE OF THE 18TH CENTURY

The relevance of the study is determined by the growing need to comprehend the historical and philosophical heritage of Ukrainian culture of the eighteenth century within contemporary humanities and cultural studies. In this context, the figure of Hryhoriy Skovoroda occupies a special place as a thinker whose philosophy integrates European intellectual traditions with national spiritual values and remains highly relevant to modern challenges of personal and social spiritual development. The purpose of the article is to reconstruct and analyze the interrelation between Hryhoriy Skovoroda's life path, philosophical ideas, and creative work in order to interpret his personality as a historical and philosophical phenomenon of Ukrainian culture of the eighteenth century. The methodological framework of the research is based on historical-philosophical, cultural, systemic, and hermeneutic approaches, as well as methods of analysis, synthesis, comparison, and interpretation of philosophical and literary texts. The biographical method made it possible to reveal the unity of Skovoroda's philosophical concepts with his way of life and spiritual practice. The results of the study demonstrate that Skovoroda's philosophical system is grounded in the doctrines of the "three worlds" and the "two natures," the concept of self-knowledge, the idea of "congenial labor," and the philosophy of the "wise heart." These ideas form a humanistic model of personality oriented toward inner freedom, moral self-improvement, and the pursuit of happiness. It is substantiated that Skovoroda was not only a representative of the Enlightenment era but also a unique phenomenon of Ukrainian culture who combined philosophy, poetry, pedagogy, and music into a holistic spiritual practice. His intellectual legacy has significant potential for application in modern educational, cultural, and worldview-oriented practices, contributing to the formation of a harmonious and value-based understanding of human existence.

Key words: Enlightenment era, Ukrainian culture of the eighteenth century, Hryhoriy Skovoroda, philosophy of the "wise heart," "three worlds," "two natures," self-knowledge, happiness, spirituality.

Дата першого надходження статті до видання: 20.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 14.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 94(477)»1920/1929»
DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.19>

Яковенко Юлія Леонідівна
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціально-політичних наук
Донбаської державної машинобудівної академії
вул. Академічна, 72, Краматорськ, Україна
orcid.org/0000-0002-3281-4100

КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В УКРАЇНІ В РОКИ НЕПУ

Вступ. Статтю присвячено аналізу кризи ідентичностей в Україні в 1920-х роках у контексті становлення радянської держави, реалізації нової економічної політики та політики коренізації. Більшовицька влада після завершення громадянської війни зіштовхнулася не лише з економічними та політичними викликами, а й із проблемою відсутності єдиної моделі колективної ідентичності на постімперському просторі. Саме це зумовило тимчасову відмову від унітарної моделі держави та впровадження політик, покликаних поєднати соціалістичну ідеологію з національними особливостями окремих республік.

Актуальність дослідження зумовлена суперечливістю більшовицької політики 1920-х років, що призвело до появи альтернативних ідентичностей.

Мета статті – проаналізувати прояви кризи ідентичності у 1920-х роках в Україні. Серед використаних **методів дослідження** – соціокультурний аналіз, історико-генетичний метода та системний підхід.

Результати дослідження. У роботі показано, що українізація як складова політики коренізації виконувала насамперед інструментальну функцію радянізації, а не повноцінного національного розвитку. Це зумовлювало внутрішню суперечливість ідентифікаційних процесів та посилювало соціальну напруженість. Згорання коренізації та подальший курс на русифікацію розглядаються як реакція влади на загострення ідентифікаційних конфліктів. В статті приділено увагу аналізу ідентичності окремих соціальних груп. Концесіонери та непмани розглядаються як носії альтернативних, переважно гібридних ідентичностей, заснованих на професійній самореалізації, економічному прагматизмі та адаптивності. Їх присутність у радянському суспільстві створювала виклик для ідеологічно уніфікованої моделі радянської ідентичності, оскільки демонструвала можливість існування «дозволеного Іншого» в межах радянської системи. У цьому контексті концесійна політика трактується не лише як економічний інструмент, але й як фактор культурного та ідентифікаційного конфлікту. У статті також проаналізовано ідентичність діячів Розстріляного Відродження як багатопланову та динамічну. Показано, що українська культурна еліта 1920-х років поєднувала національні, модерні та радянські елементи ідентичності, прагнула зберегти автономію творчості та інтелектуальну свободу в межах радянського українського проєкту. Саме ця автономність і несприйняття уніфікації зумовили конфлікт із владою та подальші репресії.

Ключові слова: ідентичність, нова економічна політика, коренізація, українізація, радянська ідентичність, непмани, концесіонери, Розстріляне Відродження.

Вступ. Час нової економічної політики був періодом соціальних та економічних експериментів, які більшовицький уряд проводив з метою укріплення своєї влади та виведення країни з глибокої економічної кризи. Часткова денационалізація та поширення приватного підприємництва, вільна торгівля, господарський розрахунок, державна політика коренізації створили специфічний соціальний простір, в якому співіснували різні життєві орієнтири та ідентичності. Ідеологічні вимоги більшовиків до «нової радянської особистості» вступали в конфлікт із тогочасними реаліями. Посилилась соціальна мобільність, з'явилися нові споживчі практики та культурні вподобання. Вони вступали в протиріччя з радянською системою норм



та цінностей. В результаті непмани та діячі українського національного відродження потрапляли під контроль влади, ставали об'єктами критики або сатири. Все це формувало специфічні моделі самоідентифікації особистості. Тому роки нової економічної політики можна назвати часом ідентифікаційної кризи в українському суспільстві. Особистісні та колективні уявлення про себе, свій статус, належність до соціальної спільноти переживали глибоку трансформацію, що становить **актуальний науковий інтерес** в сучасних умовах.

Мета і завдання. Мета даної статті – проаналізувати окремі прояви кризи ідентичності в Україні в 1920-х роках в контексті нової економічної політики та коренізації. Для досягнення цієї мети слід розглянути особливості ідентичності непманів, концесіонерів, діячів Розстріляного Відродження та суперечливий характер радянського культурного проєкту часів непу. Новизна дослідження полягає в спробі комплексного аналізу кризи ідентичності у зазначений період, що дозволяє розглядати нову економічну політику як джерело ідентифікаційних конфліктів.

Методика дослідження. Серед використаних в ході дослідження методів – соціокультурний аналіз, історико-генетичний метода та системний підхід.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Проблема становлення та утвердження української національної ідентичності в різні історичні періоди є предметом наукових розробок вітчизняних вчених (Я. Грицак та О. Комаров [1], М. Степико [2], М. Тиский [3], колектив авторів у складі О. Рафальського, Я. та О. Калакури, М. Юрія [4]). Найбільш складним і цікавим є питання формування національної ідентичності українців у періоди трансформацій, змін, реформ та революцій.

Результати. Після більшовицького перевороту та громадянської війни в умовах кризи ідентичності в колишній Російській імперії тривала розбудова соціалістичної держави та нової колективної свідомості. Перемога в громадянській війні означала не лише перемогу на фронтах. І саме відсутність єдиного погляду на майбутнє держави, існування різних ідеологій, ідей, державних моделей, розвиток національних рухів змусили більшовиків відмовитись від концепції унітарної Росії, рахуватись (хоча б тимчасово) з правами та інтересами націй [5, с. 77]. Мова йде, звичайно, в першу чергу, про політику коренізації. Формування нової політичної та культурної ідентичності передбачало поєднання ідеології соціалізму з національними особливостями різних народів, що мало укріпити легітимність більшовицької влади, підняти її авторитет та рівень довіри громадян. Таким способом стала політика коренізації; паралельно тривала пропаганда принципу «дружби народів» та оголошення «великого російського народу» «старшим братом» і помічником для усіх інших [6, с. 64].

Політика українізації як частина політики коренізації була тимчасовим, вимушеним, але важливим інструментом укріплення, вкорінення радянської системи в Україні. Вона передбачала розширення сфери використання української мови, збільшення представництва місцевих кадрів в республіканських державних та партійних органах, залучення їх до поширення комуністичної ідеології, проведення спеціальних заходів сприяння політичному та культурному розвитку національних меншин [6, с. 64]. При цьому пошук «ворогів революції» не припинявся [5, с. 78]. Українська національна ідентичність ніби і крокувала шляхом, який їй відкрила більшовицька політика коренізації, але кожен крок був пов'язаний із страхом покарання. А радянська ідентичність протягом 1920-х рр. формувалась в межах двох культурних проєктів одночасно: радянського українського та радянського українською мовою [7, с. 17]. Така двоїстість ускладнювала процес формування радянської ідентичності, посилювала конфліктність в суспільстві, Це зумовило у підсумку відмову від обох радянських культурних проєктів та початок русифікації. В подальшому зусилля більшовиків спрямовувались на формування єдиної радянської ідентичності, заснованої на російській мові та культурі, носії якої мали жертвувати індивідуальними інтересами заради суспільного блага, пропагувати комуністичні цінності та терпіти незручності заради ідеального майбутнього [8, с. 196].

І нова економічна політика, і політика коренізації були суперечливими за своїм характером. Економічний плюралізм та монополія більшовиків на владу поєднувались в межах непу, а українізація розглядалась як метод радянізації, а не національного розвитку. Утвердження радянської

ідентичності (яка базувалась на російській мові і культурі) суперечило національним інтересам республік, створювало напруженість та посилювало соціальні конфлікти. Але не призвело до розмивання чи повного розчинення національних ідентичностей [9].

Концесійна політика була частиною непу та вимушеним кроком більшовиків. Концесію можна розглядати як передачу приватному оператору права на будівництво, модернізацію, експлуатацію різних об'єктів або надання послуг. Через важку економічну кризу та міжнародну ізоляція радянське керівництво погодилось на обмежені економічні контакти із західними компаніями з метою залучення капіталів та технологій. Об'єктам радянських концесій були видобування корисних копалин, будівництво або модернізація підприємств, торгівля. В роки непу в Україні концесій було небагато, оскільки ця територія розглядалась як стратегічно важлива для економіки СРСР, а населення не демонструвало стійку прихильність до більшовицької ідеології (пригадати хоч селянський опір продрозкладці та культурний стрибок 1920-х років) [10, с. 283–284]. Більшовики розцінювали концесії в Україні більше як загрозу, ніж як можливість. В межах концесійної політики перед очима українців активну діяльність розгортали носії іншої свідомості (в першу чергу професійної). Прагматичні підприємці, які розуміли тимчасовість свого перебування в державі, пристосовувались до умов роботи, до тиску, намагались швидше отримати прибуток (до того, як розпочнеться нова хвиля націоналізації), були небезпечним для радянського режиму маркером розширення економічного, а, отже, культурного та політичного простору. Дозволений «Інший» створював перепону на шляху утвердження радянської ідентичності та слугував певним прикладом для ідентичності національної (оскільки теж був носієм культурних традицій свого народу), а також своєрідним дзеркалом, в якому було добре видно всі суперечності 1920-х рр. Влада постійно спостерігала за іноземними компаніями, наполягала на їх тимчасовості та чужорідності, ускладнювала їх роботу, спочатку обмежувала, а потім і зовсім припиняла їх діяльність. Коріння цього конфлікту – зіткнення різних ідентичностей. При цьому концесіонер міг розірвати договір та повернутись на батьківщину. Українська ж ідентичність мала виживати в умовах тиску, відсутності економічної опори та під політичним і партійним контролем. Після згорання непу ці умова та контроль стали більш жорстокими, а ідентичність – більш вразливою.

Непмани в Україні також були носіями іншої ідентичності, скоріш гібридної, несформованої. Цей допустимий (як і концесіонер), але ідеологічно маргіналізований елемент соціальної системи сформувався на межі економічного прагматизму, політичної лояльності та української культури. Адаптація до умов непу означала стратегію виживання, а не самореалізації, отже, вимагала гнучкості [11]. На перше місце виходила професійна ідентичність через заняття торгівлею або підприємництвом; більш важливими ставали індивідуалізм, прагматизм, адаптивність, а не єдина мова, спільна історична пам'ять чи більшовицькі ідеї. Непман міг відчувати свою спільність з односельцями чи мешканцями свого міста (мати локальну ідентичність), цікавитись новим для себе стилем життя, споживання та побутової культури, отримавши інший соціальний статус (модерна ідентичність). У СРСР непман з одного боку був радянським громадянином та приносив певну економічну вигоду, з іншого – об'єктом підозри, сатири, чужорідним «буржуазним елементом». Він був носієм нерадянської, гібридної або навіть суперечливої ідентичності [8, с. 194]. І така його ідентичність стала одним із яскравих симптомів кризи ідентичності 1920-х років.

В контексті проблеми становлення ідентичності у 1920-х рр. слід згадати також і діячів Розстріляного Відродження, які на відміну від непманів представляли культурну еліту та були носіями української національної ідентичності. При цьому багато хто з них пропагував соціалістичні ідеї, приєднавшись до реалізації радянського українського культурного проекту. Вони використовували українську мову для написання своїх творів, шукали нові форми творчого самовираження, піддавали критиці звичне та експериментували, що не вкладалось в жорстку схему підконтрольної радянської творчості. Діячі Розстріляного Відродження представляли складну, багатшарову ідентичність, яка знаходилась у стані трансформації, включала національну, модерну, радянську. Вони більше писали про місто, а не село, звертались до світової

філософської думки, шукали інноваційні прийоми, наполягали на індивідуальності та автономії [12]. В середині радянської реальності сформувалась група, яка боролась за культурну самобутність, не бажаючи уніфікації, уникаючи підпорядкування [13]. Їх цікавила свобода думки та сила слова, у творах індивідуалізм поєднувався з психологізмом, а щира віра у власні ідеали давала сили на шляху створення нової української культури [14]. В результаті діячі Розстріляного Відродження стали жертвами сталінських репресій. Не вписались їх цінності в наднаціональну радянську модель ідентичності, оскільки вони уособлювали автономну інтелектуальну та культурну позицію.

Висновки. Отже, формування радянського типу ідентичності ускладнювалось суперечливим характером більшовицької політики, національним піднесенням 1920-х рр. в республіках, успішною роботою окремих приватних підприємств та деяких концесій, що у підсумку привело до відмови від нової економічної політики та коренізації. Період 1920-х рр. був часом експериментального пошуку балансу між ідеологією більшовизму та реаліями. Це був важливий період становлення української національної ідентичності, носіями якої були представники Розстріляного Відродження. Але вона, як і приватне підприємництво, концесії, не вписувалась у більшовицьку картину світу та державну модель. Період непу був часом кризи ідентичностей, яка характеризувалась переплетенням процесів формування радянської наднаціональної ідентичності, збереження та примноження української національної культури на тлі економічних та соціальних протиріч. Нова економічна політика створила умови для появи нових соціальних груп. Непмани формували нові соціальні моделі, засновані на індивідуалізмі та прагматизмі. Соціальна мобільність та нові споживчі практики пропагували модерний стиль життя. Українізація ж відкривала шлях до політичної та партійної кар'єри через мову та національну належність. А влада пропагувала новий тип ідентичності – радянський наднаціональний. Таким чином утворювалось одночасно декілька конфліктів: між індивідуальними інтересами та колективними, між нинішнім благом і майбутнім, матеріальними потребами та ідеологічними нормами, національною самобутністю та радянською уніфікованістю, між свободою та контролем і страхом покарання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Грицак Я., Комаров О. Шлях становлення української ідентичності. Запоріжжя : Платформа спільних дій. 35 с. URL: <https://uinp.gov.ua/elektronni-vydannya/shlyah-stanovlennya-ukrayinskoji-identychnosti> (дата звернення 03.02.2026).
2. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування : монографія. Київ : НІСД, 2011. 336 с.
3. Тиский М. Г. Етапи становлення української національної ідентичності. *Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки*. 2011. № 21. С. 111–114. URL: <https://files01.core.ac.uk/download/pdf/153583847.pdf> (дата звернення 03.02.2026).
4. Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність / О. Рафальський та інш.; наук. кер. Я. Калакура. Київ : ПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2022. 512 с.
5. Коропатник М. Політика «коренізації» 1920–1930-х років в Україні та окерних регіонах Росії: тріумф і трагедія українського відродження. *Сіверянський літопис*. 2020. № 5. С. 75–92. URL: <https://nasplib.isofts.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/f900b85b-3a42-4a52-a606-5890b7b74d75/content> (дата звернення 03.02.2026).
6. Міронова І.С. Національне питання в УРСР (1920–1980-ті рр.): проблеми та шляхи вирішення. *Історичний архів*. 2016. Вип. 17. С. 63–69. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ians_2016_17_12 (дата звернення 03.02.2026).
7. Palko O. Becoming Soviet: lost cultural alternatives in Ukraine, 1917–1933 : PhD thesis. University of East Anglia, 2016. 306 p. URL: https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/64225/1/2016PalkoOPhD.pdf?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 03.02.2026).
8. Skubii I. Wealth in the soviet times: the Material world of the ukrainian economic elite of the 1920s–1930s. *Res historica*. 2019. Vol. 48. P. 193–213. URL: https://bc.umcs.pl/Content/36834/PDF/czas21630_48_2019_9.pdf?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 03.02.2026).
9. Liber O. Soviet Nationality Policy, Urban Growth, and Identity Change in the Ukrainian SSR, 1923–1934 1923–1934. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. 322 p. URL: <https://shron1>.

chtyvo.org.ua/Liber_George/Soviet_Nationality_Policy_Urban_Growth_and_Identity_Change_in_the_Ukrainian_SSR_1923–1934_anhl.pdf? (дата звернення 03.02.2026).

10. Яковенко Ю.Л. Концесії в Україні та світі: історичний досвід. *Advanced discoveries of modern science: experience, approaches and innovations* : матеріали міжнар. наук. конф. (м. Амстердам, 20 січ. 2023 р.). 2023. С. 283–284. URL: <https://previous.scientia.report/index.php/archive/article/view/699> (дата звернення 03.02.2026).

11. Siegelbaum L. History of the Soviet Union, 1924–1929: Propaganda and Youth Organization: Propaganda, Youth, and Identity in the Early Soviet Union. *Brewminate: A Bold Blend of News and Ideas*. URL: https://brewminate.com/history-of-the-soviet-union-1924-1929-propaganda-and-youth-organization/?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 03.02.2026).

12. Панасюк С. Як радянська влада намагалась знищити в нашому місті ренесанс української культури. «Харків, де твоє обличчя?». *Люк*. 28.02.2023. URL: https://lyuk.media/city/renesans-ukrainskoi-kultury/?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 03.02.2026).

13. Perehinets K. Executed Renaissance: The repressed generation of Ukrainian intellectuals. *Opir*. URL: https://opir.weareukraine.info/the-repressed-generation-of-ukrainian-intellectuals/?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 03.02.2026).

14. Дяченко О. Розстріляне Відродження – феномен в українській літературі. *Нотатки сучасної науки*. 2021. № 7. С. 29–30. URL: <https://repository.kpi.kharkov.ua/server/api/core/bitstreams/5c16da49-c99e-4186-88a4-689b531d979b/content?trackerId=3c6858dd8db7d2f1> (дата звернення 03.02.2026).

REFERENCES

1. Hrytsak, Ya., Komarov, O. (2021). *Shliakh stanovlennia ukrainskoi identychnosti* [The way of formation of Ukrainian identity]. Zaporizhzhia: Platforma spilnykh dii. 35 s. Retrieved from: <https://uinp.gov.ua/elektronni-vydannya/shlyah-stanovlennya-ukrayinskoyi-identychnosti> [in Ukrainian]

2. Stepyko, M. T. (2011). *Ukrainska identychnist: fenomen i zasady formuvannia* [Ukrainian identity: phenomenon and principles of formation]: monohrafiia. Kyiv: NISD. 336 s. [in Ukrainian]

3. Tyskui, M. H. (2011). Etapy stanovlennia ukrainskoi natsionalnoi identychnosti [Stages of formation of Ukrainian national identity]. *Visnyk Volynskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky*, 21, S. 111–114. Retrieved from: <https://files01.core.ac.uk/download/pdf/153583847.pdf> [in Ukrainian]

4. Rafalskyi, O., Kalakura, Ya., Kalakura, O., Yurii, M. (2022) *Tsyvilizatsiina identychnist ukrainstva: istoriia i suchasnist* [Civilizational identity of Ukrainians: history and modernity]. Kyiv: IPiEnD im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy. 512 s. [in Ukrainian]

5. Koropatnyk, M. (2020). Polityka “korenizatsii” 1920–1930-kh rokiv v Ukraini ta okremykh rehionakh Rosii: triumf i trahediia ukrainskoho vidrodzhennia [The policy of «korenizatsiya» of the 1920s–1930s in Ukraine and certain regions of Russia: triumph and tragedy of the Ukrainian revival]. *Siversianskyi litopys*, 5, S. 75–92. Retrieved from: <https://nasplib.isoftware.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/f900b85b-3a42-4a52-a606-5890b7b74d75/content> [in Ukrainian]

6. Mironova, I. S. (2016). Natsionalne pytannia v URSR (1920–1980-ti rr.): problemy ta shliakhy vyrishennia [National issue in the UkrSSR (1920–1980s): problems and ways of solution]. *Istorychnyi arkhiv*, 17, S. 63–69. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ians_2016_17_12 [in Ukrainian]

7. Palko, O. (2016). *Becoming Soviet: lost cultural alternatives in Ukraine, 1917–1933*. PhD thesis. University of East Anglia. 306 p. Retrieved from: https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/64225/1/2016PalkoOPhD.pdf?utm_source=chatgpt.com

8. Skubii, I. (2019). Wealth in the soviet times: the Material world of the ukrainian economic elite of the 1920s–1930s. *Res Historica*, 48, P. 193–213. Retrieved from: https://bc.umcs.pl/Content/36834/PDF/czas21630_48_2019_9.pdf?utm_source=chatgpt.com

9. Liber, G. O. (1992). *Soviet Nationality Policy, Urban Growth, and Identity Change in the Ukrainian SSR, 1923–1934*. Cambridge University Press. 322 p. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Liber_George/Soviet_Nationality_Policy_Urban_Growth_and_Identity_Change_in_the_Ukrainian_SSR_1923-1934_anhl.pdf

10. Yakovenko, Yu. L. (2023). Kontsesii v Ukraini ta sviti: istorychnyi dosvid [Concessions in Ukraine and the world: historical experience]. *Advanced discoveries of modern science: experience, approaches and innovations*, S. 283–284. Retrieved from: <https://previous.scientia.report/index.php/archive/article/view/699> [in Ukrainian]

11. Siegelbaum, L. (2023). History of the Soviet Union, 1924–1929: Propaganda and Youth Organization: Propaganda, Youth, and Identity in the Early Soviet Union. *Brewminate*. Retrieved from: https://brewminate.com/history-of-the-soviet-union-1924-1929-propaganda-and-youth-organization/?utm_source=chatgpt.com

12. Panasiuk, S. (2023). Yak radianska vlada namahalasia znyshchyty v nashomu misti renesans ukrainskoi kultury [How the Soviet authorities tried to destroy the renaissance of Ukrainian culture in our city]. *Liuk*. URL: https://lyuk.media/city/renesans-ukrainskoi-kultury/?utm_source=chatgpt.com [in Ukrainian]

13. Perehinets, K. (2023). Executed Renaissance: The repressed generation of Ukrainian intellectuals. *Opir*. URL: https://opir.weareukraine.info/the-repressed-generation-of-ukrainian-intellectuals/?utm_source=chatgpt.com

14. Diachenko, O. (2021). Rozstriliane Vidrozhennia – fenomen v ukrainskii literaturi [Executed Renaissance – a phenomenon in Ukrainian literature]. *Notatky suchasnoi nauky*, 7, S. 29–30. URL: <https://repository.kpi.kharkov.ua/server/api/core/bitstreams/5c16da49-c99e-4186-88a4-689b531d979b/content?trackerId=3c6858dd8db7d2f1> [in Ukrainian]

Yakovenko Yuliia Leonidivna

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy, Social and Political Sciences
Donbass State Engineering Academy
72, Akademichna str., Kramatorsk, Ukraine
orcid.org/0000-0002-3281-4100

IDENTITY CRISIS IN UKRAINE DURING THE NEP YEARS

Introduction. *The article analyzes the identity crisis in Ukraine during the 1920s within the context of the Soviet state's formation, the implementation of the New Economic Policy (NEP), and the policy of korenizatsiia (indigenization). Following the Civil War, the Bolshevik leadership faced not only economic and political challenges but also the lack of a unified collective identity model across the post-imperial space. This necessitated a temporary departure from the unitary state model in favor of policies designed to merge socialist ideology with the national characteristics of individual republics.*

The relevance of the study stems from the contradictory nature of Bolshevik policies in the 1920s, which facilitated the emergence of alternative identities.

The purpose of the article is to analyze the manifestations of the identity crisis in Ukraine during the 1920s. **The research methods** employed include sociocultural analysis, the historical-genetic method, and a systematic approach.

Research results. *The study demonstrates that Ukrainization, as a component of korenizatsiia, primarily served as a tool for Sovietization rather than genuine national development. This created internal contradictions in identification processes and exacerbated social tensions. The curtailment of korenizatsiia and the subsequent shift toward Russification are viewed as the government's reaction to the escalation of identity conflicts. Particular attention is paid to the identity of specific social groups. Concessionaires and «NEPmen» are examined as carriers of alternative, predominantly hybrid identities based on professional self-realization, economic pragmatism, and adaptability. Their presence in Soviet society challenged the ideologically unified model of Soviet identity by demonstrating the possibility of an «authorized Other» within the Soviet system. In this context, the concession policy is interpreted not only as an economic instrument but also as a factor of cultural and identity conflict. Furthermore, the identity of the «Executed Renaissance» figures is analyzed as multilayered and dynamic. The study shows that the Ukrainian cultural elite of the 1920s combined national, modern, and Soviet identity elements, striving to maintain creative autonomy and intellectual freedom within the Soviet Ukrainian project. It was this autonomy and resistance to unification that led to the conflict with the authorities and subsequent repressions.*

Key words: *identity, New Economic Policy (NEP), korenizatsiia, Ukrainization, Soviet identity, NEPmen, concessionaires, Executed Renaissance.*

Дата першого надходження статті до видання: 05.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 03.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 740:130.2+1174

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.20>**Атаманюк Зоя Миколаївна**

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик
Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-7299-409X

Петінова Оксана Борисівна

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик
Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-1871-1201

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ У ПРОВЕДЕННІ ВИРОБНИЧОЇ ПРАКТИКИ ЗА ФАХОМ У ФІЛОСОФІВ ТА КУЛЬТУРОЛОГІВ

***Актуальність проблеми.** У сучасних умовах глобалізації, технологічних трансформацій та зростання ролі інформаційного суспільства особливої актуальності набуває проблема розвитку гуманітарної освіти та поєднання теоретичної підготовки з практичним досвідом професійної діяльності. Гуманітарні дисципліни відіграють важливу роль у формуванні світоглядних орієнтирів, критичного мислення та ціннісних установок особистості, що є необхідним для ефективного функціонування людини в сучасному соціокультурному просторі. Водночас актуалізується питання професійної підготовки майбутніх фахівців у галузі філософії та культурології, зокрема через організацію виробничої практики як важливого етапу професійної соціалізації студентів.*

***Метою статті** є дослідження сучасних тенденцій у проведенні виробничої практики за фахом у філософів та культурологів у контексті розвитку філософії освіти та визначення її ролі у формуванні професійних компетентностей майбутніх фахівців.*

*У дослідженні використано комплекс загальнонаукових та соціогуманітарних **методів**. Зокрема, застосовано аналіз і синтез наукової літератури для узагальнення теоретичних підходів до розуміння філософії освіти та ролі гуманітарних дисциплін у сучасній освітній системі. Порівняльний метод використано для зіставлення західних і українських освітніх практик, історико-філософський метод – для аналізу еволюції педагогічних ідей та розвитку філософії освіти. Також застосовано соціокультурний та системний підходи для дослідження ролі гуманітарної освіти у формуванні світоглядних орієнтирів і професійної соціалізації студентів. Крім того, використано метод узагальнення педагогічного досвіду, що дозволив проаналізувати сучасні інтерактивні, технологічні та міждисциплінарні форми навчання.*

*У **результаті дослідження** встановлено, що гуманітарна освіта залишається важливим чинником формування інтелектуального потенціалу суспільства, розвитку критичного мислення та комунікативних компетентностей. Доведено, що виробнича практика є ефективним механізмом професійної соціалізації майбутніх фахівців у галузі філософії та культурології,*



оскільки вона сприяє інтеграції теоретичних знань із практичною діяльністю, формуванню професійної ідентичності та набуттю практичних навичок. Показано, що сучасні тенденції розвитку освіти передбачають розширення можливостей професійної реалізації культурологів у сфері культурного менеджменту, креативних індустрій, цифрових медіа, соціокультурних досліджень та комунікацій.

Ключові слова: гуманітарна освіта, філософія освіти, виробнича практика, професійна соціалізація, практична підготовка з філософії, практична підготовка з культурології, критичне мислення, освітні практики.

Вступ. Сучасний світ вимагає від освіти нового підходу, де теорія та практика, ідеальне та матеріальне, духовне та тілесне тісно переплітаються. Це означає, що кожна людина повинна вміти творчо діяти у реальному світі, керуючись при цьому вищими принципами та ідеалами. Філософське мислення стає все більш актуальним у науці, бізнесі, політиці та повсякденному житті. Френсіс Фукуяма описує сучасне суспільство як таке, що переживає «Великий Розрив» [1], де якість освіти знижується, хоча люди залишаються раціональними істотами. Філософи, як Йоганн Фіхте, наголошували на важливості філософської педагогіки для формування цілісної особистості. Сьогодні бракує повернення до філософської раціональності у всіх сферах життя. Замість глибокого мислення, ідеологічну обробку замінили телебачення, астрологія та містика, а войовничий атеїзм поступився місцем релігієзнавству. Як зазначав М. Мамардашвілі, люди перестають мислити самостійно, стаючи об'єктом маніпуляцій. Знамените «Я мислю – отже, я існую» Декарта втратило своє первісне значення, перетворившись на прагнення до комфортного життя [1]. Навіть відносно нова дисципліна «філософія освіти», стикається з різними трактуваннями свого предмета. Різні дослідники, такі як Киященко Н., Піщулін М., Терещенко В., Шиміна Т., Разін А., Гусинський Е., Турчанінова Г. та Клепко С., пропонують свої визначення, підкреслюючи її практичний, духовний, політологічний, педагогічний або плюралістичний характер. Це свідчить про складність та багатогранність проблематики філософії освіти.

Цей напрямок досліджень, що сформувався в 80-х роках ХХ століття, базується на філософсько-педагогічних ідеях українських науковців, серед яких варто відзначити Г. Ващенко, С. Гессена, Н. Розова, В. Лутая, О. Ребу, С. Клепко та М. Култаєву. Однак, зародження цієї дисципліни відбулося за кордоном, зокрема у США та Великій Британії.

Професор Університету штату Іллінойс (США) М. К. Бурбулес вважає безперспективним спроби визначити філософію освіти шляхом переліку її основних шкіл, видатних представників чи ключових текстів. Такі підходи, на його думку, лише ускладнюють з'ясування статусу цієї галузі, щодо якого досі немає єдиної думки.

Замість цього, Бурбулес пропонує зосередитись на тому, чим саме займаються ті, хто називає себе філософами освіти, і які результати їхньої діяльності. Він зазначає, що філософія освіти як окремий напрямок наукової діяльності виникла у ХІХ столітті в англійських країнах, насамперед у США.

Значний вплив на розвиток філософії освіти мав Джон Дьюї (1859–1952). Його діяльність сприяла визнанню філософії освіти як невід'ємної складової професійної та відповідальної педагогічної практики. Ніхто до Дьюї, ані після нього, так наполегливо не обґрунтовував необхідність освітньої практики, що спирається на філософські принципи. Його плідна праця, що включає понад 40 книг та 800 статей, зробила його спадщину в англійському світі фундаментом для ідеї про те, що педагоги-практики повинні мати власну освітню філософію, яка слугуватиме основою для їхньої думки та діяльності [2, с. 64–71].

Мета і завдання статті. Метою статті є дослідження сучасних тенденцій у проведенні виробничої практики за фахом у філософів та культурологів через призму філософії освіти.

Методи дослідження. У дослідженні використано комплекс загальнонаукових та соціогуманітарних методів. Зокрема, застосовано аналіз і синтез наукової літератури для узагальнення підходів до розуміння філософії освіти та ролі гуманітарних дисциплін у сучасній освітній системі. Порівняльний метод використано для зіставлення західних і українських освітніх практик

та підходів до розвитку філософії освіти. Історико-філософський метод дав змогу простежити еволюцію педагогічних ідей у працях класичних мислителів та їхній вплив на сучасну освітню думку. Також застосовано соціокультурний та системний підходи для аналізу ролі гуманітарної освіти у формуванні світоглядних орієнтирів і професійної соціалізації студентів. Окрім того, використано метод узагальнення педагогічного досвіду, що дозволив проаналізувати сучасні інтерактивні та міждисциплінарні форми навчання у викладанні гуманітарних дисциплін.

Результати дослідження. Питання про те, чи є філософія освіти окремою галуззю знань, дослідницьким полем або ж повноцінною академічною дисципліною, є центральним для її розуміння на Заході. Ця проблема дисциплінарної ідентифікації актуальна і для українських науковців.

В умовах посилення глобалізації академічного середовища, зростання кількості міжнародних організацій та конференцій (наприклад, Міжнародна Мережа Філософів Освіти, заснована у 1990 році), а також широкого використання Інтернету для комунікації та публікацій, очікується подальше збільшення різноманітності поглядів та підходів у цій сфері. Це, звісно, стосується і визначення того, кого можна вважати філософом освіти.

Щоб краще зрозуміти діяльність західних дослідників, які ідентифікують себе як «філософи освіти», варто звернути увагу на зміст провідних періодичних видань. Наприклад, «Журнал Філософії Освіти» (Journal of Philosophy of Education), що видається у Великій Британії, публікує статті, які охоплюють широкий спектр філософських традицій. Вони варіюються від глибокого аналізу фундаментальних філософських проблем у контексті освіти до детального критичного осмислення сучасної освітньої практики та її стратегій з філософської точки зору [9, с. 209].

Журнал прагне сприяти строгому мисленню щодо освітніх питань, а також виявляти та критикувати ідеологічні впливи, що формують освіту. Його тематика включає етичні, політичні, естетичні та епістемологічні аспекти освітньої теорії.

Серед тем статей та спеціальних випусків 1996–1997 років можна виділити такі: «Конкуруючі концепції духовної освіти», «Рух проти освіти», «Фуко, освіта, самоідентифікація та сучасність», «Освіта та національності», «Якість та освіта», «Щодо освітнього середовища», «Освіта у постмодерну епоху», «Цілісність та навчання з феміністичної точки зору», «Навчання гідності», «Ілюзія свободи: лібералізм, освіта та ринок» [4, с. 186–187].

Не варто поспішати з висновками при порівнянні освітніх систем, оскільки це складний процес. Можна знайти як переваги, так і недоліки як у західній, так і у вітчизняній освіті. Однак, «чомуś» наші учні схильні до списування, тоді як їхні колеги вважають це неприйнятним.

Л. Н. Овдєнко зазначає, що українська школа успадкувала багато рис своїх історичних попередників. Поряд з цінними здобутками, які витримали випробування часом, залишилося чимало негативного. З монастирської школи до сучасної перейшли такі елементи, як сумарний огляд та коментарі. Кожен підручник, подібно до минулих «сум теології», є «сумою географії» або «сумою історії». Кожен вірш коментується так само ретельно, як Святе Письмо. Форма навчання «питання-відповідь» залишається домінуючою [6].

Незважаючи на зміни, традиційна шкільна система, що нагадує казарму, міцно тримається за свої застарілі принципи: поділ на класи, переклички, лінійки. Вона продовжує культивувати формалізм, навчаючи учнів писати за шаблоном, вирішувати задачі за зразком та формуючи залежне мислення через механічне заучування. На жаль, спеціалізація витісняє класичну всебічність освіти [6, с. 135].

Сьогодні освіта потребує кардинальних змін, переходу до «інакшості» та «несхожості». Водночас, необхідно звернутися до гуманістичних ідей античності, європейського Ренесансу та досягнень вітчизняної педагогіки кінця XIX – початку XX століття. Педагогічні ідеї Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка, К. Гельвеція, Д. Дідро, Й. Песталоцці, А. Дістервега, на жаль, здебільшого залишилися лише на папері.

К. Гельвецій свого часу влучно зауважив про «паперову» педагогіку: «Деякі видатні люди пролили багато світла на це питання, але виховання залишилося таким, як і було. Чому так? Тому що для складання хорошого плану виховання треба бути лише освіченим, а для

запровадження його в життя – мати владу». Чи не повторюється ця історія з педагогікою, як і у випадку з впровадженням виробничих технологій, для ефективного використання яких потрібна висока загальна та технічна культура життя і мислення, що часто прихована за зовнішнім блиском «ноу-хау»? [3, с. 21].

Саме тому розвиток філософії освіти є запорукою подальшого розвитку освітньої думки та педагогічної практики. Вивчення західної філософії освіти показує, що це сфера, де дослідники прагнуть інтегрувати всю філософську думку щодо проблем освіти, без обмежень у джерелах та методах. Вони систематизують та ретельно шукають цінні ідеї «чистих» філософів для їх відбору, концептуалізації та передачі в освітню теорію.

Про це свідчить і 20-й Всесвітній філософський конгрес «Paideia: філософія, що навчає гуманності», що відбувся у серпні 1998 року в Бостоні (США). Конгрес розглядав головну тему філософії освіти з усіх можливих філософських ракурсів. Обговорюючи проблеми походження та розвитку філософських концепцій Paideia, взаємодії освіти та культурного розмаїття, майбутнього філософії та освіти, конгрес переконливо засвідчив безпрецедентний розвиток філософії освіти у 20-му столітті. При цьому відчувається і прагматичне прагнення надати у працях конкретні рекомендації, подібні до наведених вище [3, с. 253].

Справжня освіта, справжнє виховання у філософсько-педагогічних публікаціях кінця XX – початку XXI ст. розглядаються у контекстах суспільства ризику, враховуючи виклик глобалізації. Постіндустріальні трансформації, що відбуваються у сучасному світі, знову актуалізують розвідки філософії у метаплощині та у макровимірах. Вимога безперервної освіти як передумови існування інформаційного суспільства стосується не тільки індивідів, а й усього планетарного людства. Поєднання класичного і посткласичного розуміння сутності і призначення освіти вимагають від філософії критичної саморефлексії [8, с. 1–5].

Гуманітарні дисципліни, що охоплюють історію, філософію, літературу, мистецтво, соціологію та психологію, є ключовими для розвитку особистості. Вони не тільки розширюють світогляд, а й відточують критичне мислення та аналітичні здібності. Зокрема, історія дає змогу осмислити причинно-наслідкові зв'язки подій, аналізувати взаємодію минулого й сучасності, передбачати майбутні сценарії та усвідомлювати вплив індивіда на історичний процес. Література, занурюючи в переживання героїв, розвиває емпатію, сприяє розумінню різноманітних поглядів і культурних особливостей, а також формує толерантність і співчуття до людських емоцій та соціальних проблем. Філософія ж навчає логічного мислення, рефлексії та пошуку істини, допомагаючи аргументовано висловлювати думки, критично оцінювати інформацію та формувати власну систему цінностей. Соціологія розкриває структуру та закономірності суспільства, дозволяючи аналізувати соціальні процеси, норми та відхилення, а також усвідомлювати роль інститутів (сім'ї, освіти, держави) у житті людей. Вона є інструментом для прогнозування соціальних тенденцій, оцінки ефективності політик та пошуку рішень проблем. Психологія, досліджуючи поведінку, мислення та емоції, сприяє самопізнанню, розвитку емоційного інтелекту та покращенню комунікативних навичок, що є надзвичайно актуальним у сучасному світі. Нарешті, вивчення культури та мистецтва не лише підвищує освіченість, а й сприяє гармонійному розвитку особистості, креативності, естетичному смаку та емоційному інтелекту, допомагаючи формувати ідентичність та духовний світ. Незважаючи на свою фундаментальну значущість, гуманітарні дисципліни часто залишаються в тіні технічних та природничих напрямів. Тенденція до скорочення навчальних годин для гуманітарних предметів створює серйозні виклики для сучасної системи освіти. Це, у свою чергу, призводить до зниження зацікавленості студентів, оскільки в епоху цифрових технологій молодь віддає перевагу швидкому споживанню інформації, що ускладнює глибоке осмислення гуманітарних знань. Крім того, спостерігається перерозподіл фінансування на користь STEM-освіти (наука, технології, інженерія, математика) під гаслом «за ними майбутнє».

Слід визнати, що традиційні методи викладання гуманітарних наук можуть сприйматися як застарілі, а впровадження інноваційних технологій та міждисциплінарних зв'язків ще потребує розвитку. Однак, завдяки зусиллям прогресивних педагогів, які йдуть в ногу з часом (незалежно від їхнього віку), цей процес поступово активізується [7, с. 54–67].

З власного досвіду, для підвищення ефективності викладання гуманітарних дисциплін ми застосовуємо такі методи та форми роботи:

– **Інтерактивні методи:** Залучення студентів через дискусії, дебати, техніки «Прес», «Мозковий штурм», рольові ігри, творчі завдання, написання есе та сенканів (особливо ефективно для роботи з термінологією), кейс-стаді та проєктну діяльність (наприклад, розробка «бюджету молоді сім'ї» або створення «реклами»). Ці підходи сприяють активному засвоєнню матеріалу, розвитку критичного мислення, комунікативних навичок та командної роботи, формуючи таким чином низку важливих компетенцій.

– **Технологічна інтеграція:** Використання цифрових платформ, онлайн-курсів та мультимедійного контенту. Наприклад, демонстрація відеоматеріалів з подальшим обговоренням або постановкою запитань студентами. Це розширює навчальні можливості, робить заняття більш динамічними та цікавими, а цифрові інструменти забезпечують ефективність та практичну спрямованість.

– **Міждисциплінарний підхід:** Поєднання гуманітарних наук з точними та природничими дисциплінами дозволяє глибше аналізувати суспільні, культурні та історичні явища. Це сприяє комплексному розумінню проблем, розвиває критичне мислення та готує студентів до реальних викликів. Такий підхід розширює горизонти гуманітарних наук, роблячи їх більш актуальними, наприклад, через представлення матеріалу у вигляді постера або використання інструментів на кшталт Microsoft Excel [7, с. 54–67].

Дослідивши проблему, ми вважаємо, що за умов сучасного світу гуманітарні дисципліни лишаються незамінним елементом освіти, оскільки вони забезпечують всебічний розвиток особистості, розширюють світогляд та формують ключові компетенції, необхідні для життя в суспільстві. Вивчення гуманітарних наук сприяє розвитку комунікативних навичок – soft skills, вмінню аналізувати та оцінювати інформацію, що є критично важливим у добу цифрових технологій та інформаційного потоку.

Крім того, гуманітарна освіта допомагає адаптуватися до змін у суспільстві, формуючи здатність до емпатії, міжкультурного діалогу та соціальної відповідальності. Завдяки цьому людина краще розуміє як власну ідентичність, так і культурне розмаїття світу, що сприяє гармонійному співіснуванню та толерантності – недостатнє розуміння культурного розмаїття світу, наочно продемонстровано в сучасних світових реаліях.

Інвестуючи в гуманітарну освіту, суспільство забезпечує своє майбутнє, засноване на критичному мисленні, етичних цінностях та культурній свідомості. Це створює передумови для сталого розвитку, зміцнення демократичних інституцій та формування активних громадян, які не лише усвідомлюють свої права й обов'язки, а й здатні брати участь у розбудові суспільства, орієнтованого на загальнолюдські цінності та прогрес [7, с. 54–67].

Гуманітарна освіта відіграє важливу роль у формуванні світоглядних орієнтирів, критичного мислення та ціннісних установок майбутніх фахівців у галузі філософії та культурології. Вона забезпечує глибоке розуміння культурних процесів, історичного розвитку ідей та соціальних практик, формуючи інтелектуальне підґрунтя професійної діяльності. Водночас теоретична підготовка потребує доповнення практичним досвідом, який дозволяє студентам застосовувати набуті знання в реальних соціокультурних контекстах. Саме тому важливим елементом підготовки майбутніх фахівців стає виробнича практика, що сприяє їх професійному становленню, набуттю практичних компетентностей і ефективній соціалізації у професійному середовищі. Так, зокрема, виробнича практика є важливим інструментом професійної соціалізації. Професійна соціалізація – це процес, у якому людина засвоює знання, навички, норми поведінки та цінності, необхідні для роботи в певній професії та професійному середовищі. Виробнича практика допомагає студентам перейти від теоретичного навчання до реального професійного середовища. Під час практики відбувається:

1. Знайомство з реальними умовами роботи. Студент бачить, як організована робота на підприємстві або в установі.
2. Формування професійних навичок. Теоретичні знання застосовуються на практиці.

3. Засвоєння професійних норм і правил. Практикант вчиться діловому спілкуванню, дисципліні, етичним нормам професії.

4. Адаптація до колективу. Людина вчиться працювати в команді та взаємодіяти з колегами.

5. Формування професійної ідентичності. Студент починає усвідомлювати себе представником певної професії.

Висновки. Отже, філософія освіти як відносно нова галузь знань поглиблює розуміння важливості гуманітарної освіти в сучасних умовах технократизації світу та добу панування штучного інтелекту. В процесі дослідження варіантів поглиблення гуманітарної освіченості виявлено, що виробнича практика з філософії та культурології є одним із ключових механізмів професійної соціалізації, оскільки вона допомагає студенту інтегруватися у професійне середовище, засвоїти його правила та сформувати практичні компетентності. Поєднання академічної філософії з практичною діяльністю можливе через застосування філософських ідей, методів мислення та цінностей у реальному житті, професійній діяльності та суспільній практиці.

Відомо, що філософія допомагає формувати критичне мислення, уміння аналізувати проблеми, приймати обґрунтовані рішення та оцінювати наслідки дій. Такі методи, як аналіз, рефлексія, аргументація та діалог, можна застосовувати у науці, управлінні, освіті, бізнесі та інших сферах. Філософія (особливо етика) допомагає визначати моральні норми поведінки у професії: відповідальність, чесність, повагу до людей. Філософські ідеї можуть реалізовуватися у політиці, культурі, освіті, формуванні світогляду та соціальних цінностей; філософія допомагає людині осмислювати свою роботу, її сенс, мету та вплив на суспільство.

Актуалізуються нині нові форми професійної реалізації культурологів у зв'язку з розвитком креативних індустрій, цифрових технологій та глобалізаційних процесів. Вони виходять за межі традиційної роботи в науці або освіті. Культурологи можуть працювати у сфері культурного менеджменту, організації фестивалів, виставок, арт-проектів, культурних подій та творчих платформ; займаються управлінням культурними установами, створенням культурних програм, розвитком мистецьких проєктів і грантових ініціатив; брати участь у створенні онлайн-музеїв, цифрових архівів, культурних платформ, подкастів, блогів і медіаконтенту. Для культурологів можлива робота у сфері соціокультурних досліджень, аналізу культурної політики, експертної діяльності у державних або міжнародних організаціях. Культурологи можуть працювати як розробники культурних маршрутів, куратори туристичних програм, консультанти з культурної спадщини; організовувати лекції, освітні курси, культурні платформи, популяризувати історію та культуру через публічні заходи. Культурологи можуть бути культурними журналістами, редакторами, контент-менеджерами або експертами з культурної комунікації.

Отже, академічна філософія поєднується з практичною діяльністю через застосування її принципів, методів мислення та етичних норм у реальному житті й професійній практиці, а сучасні культурологи можуть реалізовуватися не лише в академічній сфері, а й у креативних індустріях, цифрових медіа, культурному менеджменті, туризмі, аналітиці та комунікаціях, що значно розширює можливості професійної діяльності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Fukuyama F. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York : Free Press, 1999. 354 p.
2. Атаманюк З.М. Національно орієнтована освіта в Україні. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 1. С. 64-71. DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.1.9>
3. Клепко С. Ф. Конспекти з філософії освіти. Полтава, ПОІППО: 2007. 420 с.
4. Култаєва М. Д. Суспільне покликання філософії освіти у сучасних соціокультурних контекстах *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2014. Вип. 42. С. 186–194. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2014_42_20
5. Мамардашвілі М. Картезіанські роздуми. Київ : Стило, 2000. 304 с.
6. Овдієнко Л.Н. Освіта як простір соціалізації особистості: монографія. Київ : Міленіум, 2014. 120 с.

7. Петрук Н. Стратегії розвитку гуманітарної освіти в добу технократизму та глобалізації. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. 26 (1) С. 54–67. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-3>

8. Свідло М.С., Сторожик І.І. Філософія освіти як синтез філософії та педагогіки. *Вісник НТУУ “КПІ”. Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2007. Випуск 2. С.1-5.

9. Філософія освіти і науки: навч. посіб. Слов’янск: Вид-во Маторіна Б. І., 2019. 365 с.

REFERENCES

1. Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York : Free Press.

2. Atamaniuk, Z.M. (2022). Natsionalno oriientovana osvita v Ukraini [Nationally oriented education in Ukraine]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*. № 1. 64–71. DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.1.9> [in Ukrainian].

3. Klepko, S. F. (2007). Konspekty z filosofii osvity [Abstracts on the philosophy of education]. Poltava, POIPPO. [in Ukrainian].

4. Kultaieva, M. D. (2014). Suspilne poklykannia filosofii osvity u suchasnykh sotsiokulturnykh kontekstakh [The social calling of the philosophy of education in modern socio-cultural contexts]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni H. S. Skovorody. Filosofii*. Vyp. 42. S. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2014_42_20 [in Ukrainian].

5. Mamardashvili, M. (2000). Kartezianski rozhdymy [Cartesian reflections]. Kyiv : Stylos. [in Ukrainian].

6. Ovdienko, L.N. (2014). Osvita yak prostir sotsializatsii osobystosti: monohrafiia [Education as a space for the socialization of the individual: monograph]. Kyiv : Milenium. [in Ukrainian].

7. Petruk, N. (2020). Stratehii rozvytku humanitarnoi osvity v dobu tekhnokratyzmu ta hlobalizatsii [Strategies for the development of humanitarian education in the era of technocracy and globalization]. *Filosofii osvity. Philosophy of Education*. 26 (1). 54-67. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-3> [in Ukrainian].

8. Svidlo, M.S., Storozhyk, I.I. (2007). Filosofii osvity yak syntezy filosofii ta pedahohiky [Philosophy of education as a synthesis of philosophy and pedagogy]. *Visnyk NTUU “KPI”. Filosofii. Psykholohiia. Pedahohika*. Vypusk 2. [in Ukrainian].

9. Filosofii osvity i nauky [Philosophy of Education and Science]: navch. posib. (2019). Sloviansk. [in Ukrainian].

Atamaniuk Zoia Borysivna

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophical and Sociological Studies and Sociocultural Practices
The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0001-7299-409X

Petinova Oksana Mykolaivna

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophical and Sociological Studies and Sociocultural Practices
The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-1871-1201

MODERN TRENDS IN CONDUCTING PRODUCTION PRACTICE BY PROFESSION FOR PHILOSOPHERS AND CULTURAL SCIENTISTS

Relevance of the problem. In modern conditions of globalization, technological transformations and the growth of the role of the information society, the problem of developing humanitarian education and combining theoretical training with practical experience of professional activity becomes particularly relevant. Humanitarian disciplines play an important role in the formation

of worldview guidelines, critical thinking and value orientations of the individual, which is necessary for the effective functioning of a person in the modern socio-cultural space. At the same time, the issue of professional training of future specialists in the field of philosophy and cultural studies is becoming more relevant, in particular through the organization of production practice as an important stage of professional socialization of students.

*The **purpose** of the article is to study modern trends in conducting production practice by profession for philosophers and cultural scientists in the context of the development of the philosophy of education and determining its role in the formation of professional competencies of future specialists.*

*The study used a complex of general scientific and socio-humanitarian **methods**. In particular, the analysis and synthesis of scientific literature was used to generalize theoretical approaches to understanding the philosophy of education and the role of the humanities in the modern educational system. The comparative method was used to compare Western and Ukrainian educational practices, the historical-philosophical method was used to analyze the evolution of pedagogical ideas and the development of the philosophy of education. Socio-cultural and systemic approaches were also used to study the role of humanities education in the formation of worldview orientations and professional socialization of students. In addition, the method of generalization of pedagogical experience was used, which allowed analyzing modern interactive, technological and interdisciplinary forms of learning.*

*As a **result of the study**, it was established that humanities education remains an important factor in the formation of the intellectual potential of society, the development of critical thinking and communicative competencies. It is proven that industrial practice is an effective mechanism for professional socialization of future specialists in the field of philosophy and cultural studies, as it contributes to the integration of theoretical knowledge with practical activities, the formation of professional identity and the acquisition of practical skills. It is shown that modern trends in the development of education provide for the expansion of opportunities for the professional realization of cultural scientists in the field of cultural management, creative industries, digital media, socio-cultural research and communications.*

***Key words:** humanitarian education, philosophy of education, industrial practice, professional socialization, practical training in philosophy, practical training in cultural studies, critical thinking, educational practices.*

Дата першого надходження статті до видання: 12.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 15.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

УДК 141.172

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.21>**Врайт Галина Яківна**

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик
Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет

імені К. Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

orcid.org/0000-0003-3258-9705**Даниленко Анастасія Володимирівна**

здобувач другого (освітньо-наукового) рівня вищої освіти

кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик

Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет

імені К. Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

orcid.org/0009-0009-0671-9263

КОРПОРАТИВНА ЕТИКА В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНИХ ВІДМІННОСТЕЙ

***Актуальність проблеми.** У сучасних умовах глобалізації, активної міжнародної співпраці та розвитку мультикультурного бізнес-середовища питання корпоративної етики набуває особливої значущості. Розширення економічних зв'язків між країнами, інтеграція компаній у світовий ринок і формування різнокультурних колективів зумовлюють необхідність врахування національних, соціальних і ментальних особливостей у процесі управління та комунікації. Те, що в одній культурі вважається прийнятною нормою ділової поведінки, в іншій може сприйматися як порушення етичних принципів, що створює ризики непорозуміння і конфліктів.*

Актуальність дослідження корпоративної етики в контексті культурних відмінностей зумовлена потребою формування ефективної системи цінностей і стандартів поведінки, здатних забезпечити конструктивну взаємодію в міжнародному середовищі. Ігнорування культурних чинників може негативно впливати на репутацію організації, знижувати рівень довіри між партнерами та працівниками й ускладнювати процес прийняття управлінських рішень. Тому осмислення ролі культурних відмінностей у формуванні корпоративної етики є важливою передумовою успішного функціонування та сталого розвитку сучасних організацій.

***Мета та завдання роботи** полягають в аналізі впливу культурних відмінностей на формування та реалізацію принципів корпоративної етики, їх трансформації в умовах глобалізації та значення для ефективності управлінських процесів у сучасних організаціях. **Завданням** є визначення ключових чинників міжкультурної взаємодії, виявлення основних проблем етичного характеру в мультикультурному середовищі та обґрунтування підходів до формування корпоративної етики, здатної забезпечити ефективну співпрацю й сталий розвиток організацій у сучасному світі.*

Використовуються методи аналізу наукової літератури для вивчення теоретичних засад корпоративної етики та особливостей її формування в умовах культурних відмінностей, а також компаративний аналіз для порівняння різних підходів до розуміння етичних норм і стандартів поведінки в різних культурних контекстах.



У результаті дослідження визначено соціокультурний аспект корпоративної етики, зокрема роль культурних відмінностей у формуванні цінностей та норм поведінки в організаціях. Аналізуються різні підходи до корпоративної етики, зокрема вплив національно-культурних чинників, організаційної культури та міжособистісних комунікацій на забезпечення ефективної та етичної взаємодії в мультикультурному середовищі.

Ключові слова: корпоративна етика, корпоративна культура, культурні відмінності, між-культурна взаємодія, етичні норми.

Вступ. У сучасних умовах глобалізації та активного розвитку міжнародного бізнесу корпоративна етика набуває особливої значущості. Зростання міжкультурних контактів, формування мультикультурних колективів і вихід організацій на міжнародні ринки зумовлюють необхідність врахування культурних відмінностей у системі етичних норм і стандартів поведінки. Те, що в одній культурі вважається прийнятним і етичним, в іншій може сприйматися як порушення правил або неповага до партнерів, що створює ризики конфліктів і непорозумінь. Дослідження корпоративної етики в контексті культурних відмінностей дозволяє підвищити ефективність управлінських процесів, зміцнити довіру всередині колективу та покращити репутацію організацій на міжнародному рівні.

Метою роботи є аналіз впливу культурних відмінностей на формування та реалізацію корпоративної етики, оцінка її ролі у забезпеченні ефективності управлінських процесів та розробка підходів до створення міжкультурної чутливої системи етичних норм і стандартів поведінки. **Завданням роботи** є розкрити сутність корпоративної етики та її принципи, дослідити вплив культурних факторів на норми поведінки в організаціях, проаналізувати різні підходи до реалізації етичних принципів у мультикультурному середовищі, **визначити проблеми міжкультурної взаємодії** та обґрунтувати практичні рекомендації щодо вдосконалення корпоративної етики з урахуванням культурних відмінностей.

Методи дослідження. У роботі застосовуються методи аналізу наукової літератури для вивчення теоретичних основ корпоративної етики та особливостей її функціонування в різних культурних контекстах. Також використовується компаративний аналіз для порівняння підходів до формування етичних норм та стандартів поведінки в організаціях різних країн. Системний підхід дозволяє оцінити взаємозв'язок корпоративної етики, корпоративної культури та міжкультурної взаємодії в організаційному середовищі.

Результати дослідження. У результаті дослідження виявлено соціокультурний аспект корпоративної етики, зокрема роль культурних відмінностей у формуванні цінностей, норм та стандартів поведінки в організаціях. З'ясовано, що національно-культурні особливості, організаційна культура та міжособистісні комунікації безпосередньо впливають на стиль управління, процес ухвалення рішень та ефективність командної роботи. Дослідження показало, що проблеми міжкультурної взаємодії, такі як нерозуміння етичних норм, різне сприйняття правил поведінки та складнощі у впровадженні уніфікованих стандартів, можуть значно знижувати ефективність організацій. У зв'язку з цим обґрунтовано необхідність застосування міжкультурної чутливих підходів до формування корпоративної етики, що сприяє зміцненню довіри, покращенню управлінських процесів і формуванню позитивного іміджу організацій на міжнародному рівні.

Корпоративна етика є складовою загальної системи ділової етики та відображає сукупність моральних принципів, норм і стандартів поведінки, які регулюють діяльність організації та її працівників. Вона визначає правила взаємодії всередині компанії, а також із зовнішніми стейкхолдерами – партнерами, клієнтами, державними органами та суспільством загалом [4].

Згідно з сучасними підходами до ділової етики, корпоративна етика розглядається як механізм поєднання економічних цілей компанії з відповідальністю перед суспільством та зацікавленими сторонами. Концепція створення спільної цінності (Creating Shared Value) пропонує, що компанії можуть одночасно підвищувати конкурентоспроможність і сприяти соціальному прогресу, інтегруючи соціальні та екологічні питання в свою бізнес-стратегію; це означає, що

рішення повинні приносити користь як організації, так і громаді, в якій вона працює. Наприклад, компанія може розвивати програми з підтримки місцевих спільнот або екологічні ініціативи, які підсилюють її ринкову позицію та одночасно створюють позитивний соціальний ефект у суспільстві. Таке поєднання економічної та соціальної вигоди відображає прагнення не лише до прибутку, але й до сталого розвитку і довіри суспільства [3].

Подібною позиції дотримується Арчі Б. Керролл, який у своїй моделі корпоративної соціальної відповідальності підкреслює, що етична відповідальність є однією з ключових складових функціонування бізнесу поряд з економічною та правовою [2].

Сутність корпоративної етики полягає у формуванні системи цінностей, яка забезпечує прозорість діяльності, добросовісність у прийнятті управлінських рішень, повагу до прав людини, дотримання принципів справедливості та рівності, а також соціальну відповідальність [1].

Важливим аспектом є формалізація етичних норм через кодекси корпоративної поведінки, політики комплаєнсу та внутрішні регламенти.

Ефективність корпоративної етики визначається не лише офіційним затвердженням норм, а й їхнім впровадженням у корпоративну культуру та щоденну управлінську практику.

Серед основних принципів корпоративної етики виділяють добросовісність, що передбачає чесність і відкритість у взаєминах, відповідальність за наслідки діяльності для суспільства, повагу до прав, гідності та різноманітності працівників, справедливість у рівному ставленні до всіх учасників організації та прозорість у доступності й зрозумілості інформації про діяльність компанії.

Культурні чинники відіграють ключову роль у формуванні корпоративної етики, оскільки визначають систему цінностей, уявлення про належну поведінку та стиль управління. Однією з найвідоміших теорій міжкультурних відмінностей є модель вимірів культури, розроблена Гертом Гофстеде. Він виділив кілька культурних вимірів, які впливають на корпоративну етику та стиль управління: дистанція влади, індивідуалізм–колективізм, уникнення невизначеності, маскулінізм–фемінінізм і довгострокова орієнтація тощо [5].

Наприклад, у країнах із високою дистанцією влади, таких як Мексика чи Індія, працівники часто беззаперечно виконують рішення керівництва, що впливає на стиль комунікації та прийняття рішень. У країнах із низькою дистанцією влади, як у Швеції чи Данії, заохочується відкритий діалог і горизонтальна взаємодія. У культурах із високим рівнем індивідуалізму, таких як США чи Велика Британія, працівники орієнтуються на власні цілі та особисту відповідальність, тоді як у колективістських суспільствах, наприклад, у Китаї чи Японії, переважає командна робота, взаємна підтримка та групова солідарність, що формує інші стандарти етичної поведінки [6].

Крім того, культура впливає на ставлення до ризику та невизначеності: у країнах із високим уникненням невизначеності, як Греція чи Португалія, прийняття нестандартних рішень суворо регламентується, а корпоративна етика стає більш формалізованою. У суспільствах із низьким рівнем уникнення, наприклад, у Сінгапурі чи США, працівники більш гнучкі та відкриті до інновацій. Маскулінізм і фемінінізм визначають пріоритети компанії: у «маскуліних» культурах, як Японія чи Німеччина, акцент робиться на конкуренції та досягненнях, а у «фемінних» країнах, наприклад, Швеція чи Норвегія, – на співпраці та соціальній підтримці. Довгострокова орієнтація культури, як у Японії чи Південній Кореї, формує стратегічний підхід до етики, планування та відповідальності перед майбутніми поколіннями, що безпосередньо впливає на корпоративні правила та практики [6].

Дослідження Фонса Тромпенаарса також демонструють, що культурні відмінності впливають на сприйняття універсалізму та партикуляризму – тобто співвідношення між загальними правилами та особистими зв'язками. Універсалістські культури схильні суворо дотримуватися формалізованих етичних стандартів, тоді як у партикуляристських культурах велике значення мають міжособистісні відносини [7].

Крім того, концепція «високого» та «низького» контексту комунікації, запропонована Едвард Т. Холл, пояснює відмінності в діловій комунікації. У висококонтекстних культурах (наприклад, країни Східної Азії) значна частина інформації передається непрямо через контекст

і невербальні сигнали, що потребує особливої уваги до міжособистісної чутливості. У низькоконтекстних культурах (США, країни Західної Європи) переважає прямий і чіткий стиль комунікації [8].

Реалізація етичних принципів у мультикультурному середовищі є складним процесом, що вимагає врахування різноманіття цінностей, норм поведінки та управлінських традицій. У науковій літературі сформувалися різні підходи до впровадження корпоративної етики в міжнародних компаніях, серед яких найпоширенішими є універсалістський, релятивістський та інтегративний.

Універсалістський підхід передбачає застосування єдиних етичних стандартів у всіх підрозділах компанії незалежно від країни їх функціонування. Такий підхід базується на ідеї існування загальнолюдських моральних принципів, що мають бути обов'язковими для бізнесу в глобальному масштабі. Перевагою універсалістського підходу є збереження єдності корпоративної культури, чіткість правил і послідовність управлінських рішень. Водночас його недоліком може стати недостатня чутливість до місцевих традицій, що інколи спричиняє непорозуміння або опір з боку працівників у різних країнах.

Релятивістський (культурно-адаптивний) підхід виходить із того, що етичні норми формуються під впливом соціокультурного середовища. Дослідження Г. Гофстеде показують, що такі чинники, як дистанція влади, індивідуалізм чи колективізм, визначають сприйняття авторитету, відповідальності й справедливості в організації, а Ф. Тромпенаарс наголошує на відмінностях між універсалістськими культурами, де переважають формальні правила, і партикуляристськими, орієнтованими на особисті взаємини. Перевагою підходу є гнучкість і врахування локального контексту, однак надмірна адаптація може спричинити подвійні стандарти та розмивання корпоративних цінностей [5].

У сучасній практиці дедалі більшого значення набуває інтегративний підхід, який поєднує універсальні етичні принципи з адаптацією до культурних особливостей конкретного регіону. Він передбачає формування глобального етичного кодексу, що містить фундаментальні цінності – доброчесність, повагу до прав людини, відповідальність, прозорість, – але допускає варіативність механізмів їх реалізації. Такий підхід дозволяє зберегти цілісність корпоративної ідентичності та водночас враховувати національні традиції й соціальні норми.

Міжкультурна взаємодія в організаціях супроводжується низкою проблем. Однією з них є різне сприйняття ієрархії та авторитету: у культурах із високою дистанцією влади працівники можуть уникати відкритого обговорення рішень керівництва, навіть якщо вони викликають етичні сумніви. Відмінності у стилях комунікації також ускладнюють взаєморозуміння. Концепція високого та низького контексту комунікації, запропонована Едвард Т. Холл, пояснює, чому представники різних культур можуть по-різному інтерпретувати однакові повідомлення. Крім того, відмінності в ставленні до конфліктів, традицій ділових подарунків або неформальних домовленостей інколи створюють ризики порушення етичних стандартів, особливо в міжнародних компаніях.

З метою вдосконалення корпоративної етики з урахуванням культурних відмінностей доцільно впроваджувати комплекс практичних заходів. Насамперед важливо розробити чіткий, але гнучкий етичний кодекс, який поєднує універсальні принципи з можливістю локальної інтерпретації. Значну роль відіграє систематичне міжкультурне навчання персоналу, спрямоване на розвиток культурної компетентності та толерантності. Не менш важливими є ефективні механізми зворотного зв'язку та анонімного повідомлення про порушення етичних норм, що враховують специфіку національних культур. Керівництво компанії повинно демонструвати приклад етичної поведінки та підтримувати інклюзивну організаційну культуру, у якій повага до різноманіття є невід'ємною цінністю.

Таким чином, аналіз різних підходів свідчить, що ефективна реалізація етичних принципів у мультикультурному середовищі можлива лише за умови поєднання універсальних стандартів із культурною чутливістю. Саме інтегративна модель дозволяє забезпечити баланс між глобальною єдністю компанії та повагою до локальної специфіки, що є важливою передумовою її сталого розвитку та міжнародної конкурентоспроможності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Сарахман О. Корпоративна етика та прозорість ланцюгів постачання у транспортній логістиці. *Економіка та суспільство*. 2025. № 79. DOI: <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-79-52>
2. Соціальна відповідальність та ділова етика: тема 2. URL: <https://eecore.snau.edu.ua/wp-content/uploads/2023/06/eecore-csr-rbc-se-lesson-2.pdf>
3. Створення спільної цінності. Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Creating_shared_value
4. Кодекс корпоративної етики. ALSI. URL: <https://alsi.ua/pro-kompaniiu/kodeks-korporativnoi-etyky/>
5. Теорія культурних вимірів Гофстеде. URL: https://stud.com.ua/90309/kulturologiya/teoriya_kulturnih_vimiriv_ghofstede
6. Культурні рамки Хофстеде. LibreTexts Українською. URL: [https://ukrayinska.libretexts.org/Бізнес/Менеджмент/Книга:_Принципи_управління_\(OpenStax\)/06:_Міжнародний_менеджмент/6.03:_Культурні_рамки_Хофстеде](https://ukrayinska.libretexts.org/Бізнес/Менеджмент/Книга:_Принципи_управління_(OpenStax)/06:_Міжнародний_менеджмент/6.03:_Культурні_рамки_Хофстеде)
7. Модель Тромпенаарса про національні культурні відмінності. Вікіпедія. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Модель_Тромпенаарса_про_національні_культурні_відмінності
8. Висококонтекстні та низькоконтекстні культури. Вікіпедія. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Висококонтекстні_та_низькоконтекстні_культури

REFERENCES

1. Sarakhman, O. (2025). Korporativna etyka ta prozorist lantsiuhiv postachannia u transportnii lohistytsi [Corporate ethics and supply chain transparency in transport logistics]. *Ekonomika ta sus-pilstvo*, (79). Retrieved from <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-79-52> [in Ukrainian].
2. Sumy National Agrarian University. (2023). *Sotsialna vidpovidalnist ta dilova etyka: tema 2* [Social responsibility and business ethics: topic 2]. Retrieved from <https://eecore.snau.edu.ua/wp-content/uploads/2023/06/eecore-csr-rbc-se-lesson-2.pdf> [in Ukrainian].
3. Wikipedia. (n.d.). *Stvorennia spilnoi tsinnosti* [Creating shared value]. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Creating_shared_value [in Ukrainian].
4. ALSI. (n.d.). *Kodeks korporativnoi etyky* [Code of corporate ethics]. Retrieved from <https://alsi.ua/pro-kompaniiu/kodeks-korporativnoi-etyky/> [in Ukrainian].
5. Stud.com.ua. (n.d.). *Teoriia kulturnykh vymiriv Hofstede* [Hofstede's theory of cultural dimensions]. Retrieved from https://stud.com.ua/90309/kulturologiya/teoriya_kulturnih_vimiriv_ghofstede [in Ukrainian].
6. LibreTexts. (n.d.). *Kulturni ramky Khofstede* [Hofstede's cultural frameworks]. Retrieved from [https://ukrayinska.libretexts.org/Бізнес/Менеджмент/Книга:Принципи_управління\(OpenStax\)/06:_Міжнародний_менеджмент/6.03:_Культурні_рамки_Хофстеде](https://ukrayinska.libretexts.org/Бізнес/Менеджмент/Книга:Принципи_управління(OpenStax)/06:_Міжнародний_менеджмент/6.03:_Культурні_рамки_Хофстеде) [in Ukrainian].
7. Wikipedia. (n.d.). *Model Trompenaarsa pro natsionalni kulturni vidminnosti* [Trompenaars' model of national cultural differences]. Retrieved from https://uk.wikipedia.org/wiki/Модель_Тромпенаарса_про_національні_культурні_відмінності [in Ukrainian].
8. Wikipedia. (n.d.). *Vysokokontekstni ta nyzkokontekstni kultury* [High-context and low-context cultures]. Retrieved from https://uk.wikipedia.org/wiki/Висококонтекстні_та_низькоконтекстні_культури [in Ukrainian].

Wright Halyna Yakivna

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Philosophical and Sociological Studies
and Sociocultural Practices
The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0003-3258-9705

Danylenko Anastasiya Volodymyrivna

Applicant for the second (educational-scientific) level of higher education at the Department
of Philosophical and Sociological Studies and Sociocultural Practices
The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

CORPORATE ETHICS IN THE CONTEXT OF CULTURAL DIFFERENCES

Problem. *In the contemporary context of globalization, active international cooperation, and the development of a multicultural business environment, the issue of corporate ethics is gaining particular importance. The expansion of economic ties between countries, the integration of companies into the global market, and the formation of culturally diverse teams necessitate consideration of national, social, and mental characteristics in management and communication processes. What is regarded as acceptable business conduct in one culture may be perceived as a violation of ethical principles in another, creating risks of misunderstandings and conflicts.*

The relevance of studying corporate ethics in the context of cultural differences is driven by the need to develop an effective system of values and standards of behavior capable of ensuring constructive interaction in the international environment. Ignoring cultural factors can negatively affect an organization's reputation, reduce the level of trust between partners and employees, and complicate managerial decision-making processes. Therefore, understanding the role of cultural differences in shaping corporate ethics is an important prerequisite for the successful functioning and sustainable development of modern organizations.

The aim and objectives. *The aim of this work is to analyze the impact of cultural differences on the formation and implementation of corporate ethics principles, their transformation under conditions of globalization, and their significance for the effectiveness of managerial processes in modern organizations. The objectives include identifying the key factors of intercultural interaction, determining the main ethical challenges in a multicultural environment, and substantiating approaches to developing corporate ethics that can ensure effective cooperation and sustainable development of organizations in the contemporary world.*

The research employs methods of scientific literature analysis to examine the theoretical foundations of corporate ethics and the specifics of its formation under cultural differences, as well as comparative analysis to compare various approaches to understanding ethical norms and standards of behavior in different cultural contexts.

Results. *The study identifies the socio-cultural aspect of corporate ethics, particularly the role of cultural differences in shaping values and norms of behavior within organizations. Various approaches to corporate ethics are analyzed, including the influence of national-cultural factors, organizational culture, and interpersonal communication on ensuring effective and ethical interaction in a multicultural environment.*

Key words: *corporate ethics, corporate culture, cultural differences, intercultural interaction, ethical norms.*

Дата першого надходження статті до видання: 21.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 16.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 165:17:316.7:004.8

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.22>**Поплавська Тетяна Миколаївна**

доктор філософії,
доцент кафедри філософських і соціологічних студій
та соціокультурних практик
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0003-2492-8068

Федорова Інна Валеріївна

доктор філософії,
старший викладач кафедри суспільно-гуманітарних наук
Одеського державного аграрного університету
вул. Канатна, 99, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-6345-2309

ЕТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У ВИКОРИСТАННІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В УПРАВЛІННІ СОЦІОКУЛЬТУРНИМИ ПРОЦЕСАМИ

Стрімке впровадження штучного інтелекту в управління соціокультурними процесами актуалізує проблему меж алгоритмізації рішень та збереження людської відповідальності. Делегування управлінських функцій алгоритмічним системам створює ризики редукації складних соціальних явищ до формалізованих показників і послаблення морального виміру управління.

***Метою** статті є філософсько-етичне обґрунтування необхідності збереження людського судження як ключової умови етично легітимного використання штучного інтелекту в соціокультурному управлінні. **Методологічну основу** дослідження становлять міждисциплінарний аналіз, холістичний підхід та філософсько-етична рефлексія, що дозволяють розглядати штучний інтелект як елемент соціокультурного середовища, а не лише технічний інструмент. **Наукова новизна** полягає у визначенні делегування морального судження алгоритмічним системам як центрального етичного ризику алгоритмізації управління та обґрунтуванні принципу пріоритету людського судження у прийнятті соціокультурних рішень.*

***У висновках** доведено, що штучний інтелект може ефективно виконувати аналітичні, прогностичні та допоміжні функції, однак не здатний замінити людську моральну рефлексію, інтерпретацію контексту та відповідальність за наслідки управлінських рішень. Обґрунтовано, що етично виправдане використання штучного інтелекту можливе лише за умови збереження *meaningful human control* – змістовного людського контролю – як остаточної інстанції прийняття рішень. Показано, що поєднання технологічних можливостей алгоритмічних систем із гуманістичними принципами управління створює умови для підвищення ефективності без втрати смислового та ціннісного виміру соціокультурних процесів.*

***Ключові слова:** штучний інтелект, етична відповідальність, соціокультурне управління, алгоритмічні рішення, людське судження, етика технологій.*

Постановка проблеми. Стрімкий розвиток і впровадження технологій штучного інтелекту в управлінські практики істотно змінює характер прийняття рішень у сфері соціокультурних процесів. Алгоритмічні системи дедалі активніше застосовуються для аналізу культурних потреб, прогнозування соціальної поведінки, оптимізації комунікаційних стратегій, розподілу ресурсів та оцінки ефективності соціокультурних програм. У цих умовах штучний інтелект



постає не лише як технічний інструмент обробки даних, а як чинник, що безпосередньо впливає на формування смислів, норм, ціннісних орієнтацій та моделей соціальної взаємодії.

Водночас використання штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами породжує низку складних етичних питань, пов'язаних із відповідальністю за рішення, прийняті «на основі даних», прозорістю алгоритмічних механізмів, можливістю упередженості та ризиком делегування морального судження технічним системам. Особливої гостроти ці проблеми набувають у соціокультурній сфері, де управлінські рішення мають не лише інструментальний, а й символічний характер, впливаючи на культурну ідентичність, соціальну довіру та публічний простір.

У цьому контексті актуалізується необхідність філософсько-етичного осмислення використання штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами як практики, що поєднує технологічні, соціальні та ціннісні виміри. Етична відповідальність у даній сфері не може бути зведена до коректності алгоритмів або дотримання формальних процедур, оскільки вона передбачає збереження людської участі, інтерпретації та моральної оцінки наслідків управлінських рішень.

Таким чином, дослідження етичної відповідальності у використанні штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами є необхідним кроком для формування збалансованого підходу, який поєднує потенціал інноваційних технологій із гуманістичними принципами управління, орієнтованими на людину, культуру та суспільне благо.

Огляд літератури. Проблематика етичної відповідальності у використанні штучного інтелекту активно розробляється в сучасному міждисциплінарному науковому дискурсі, насамперед у філософії технологій, прикладній етиці, дослідженнях науки і технологій (STS), а також у галузі публічного управління та соціальних наук. В англійській науковій літературі сформувалися кілька взаємопов'язаних напрямів аналізу, що безпосередньо стосуються теми даного дослідження.

По-перше, значний масив праць присвячено *етичним аспектам штучного інтелекту*, зокрема питанням відповідальності, прозорості, справедливості та підзвітності алгоритмічних систем. У межах цього напрямку дослідники наголошують на ризиках делегування рішень алгоритмам і проблемі «розподіленої відповідальності», коли складність технічних систем ускладнює ідентифікацію морального суб'єкта відповідальності [3; 7; 10]. Окрему увагу приділено критиці уявлення про технологічну нейтральність ШІ та аналізу ціннісних припущень, закладених у дизайн і функціонування алгоритмічних систем.

По-друге, у межах досліджень алгоритмічного управління та *data-driven governance* розглядається вплив штучного інтелекту на процеси прийняття рішень у публічній та соціальній сферах. В. Евбанк, К. О'Нейл та С. Нобіле [2; 9; 8] акцентують увагу на зміні характеру управлінської раціональності, зростанні ролі прогнозування й оптимізації, а також на небезпеці редукції складних соціальних процесів до формалізованих показників. У цьому контексті підкреслюється, що використання ШІ в управлінні не усуває, а трансформує моральну відповідальність, зміщуючи її з рівня індивідуального рішення на рівень інституційних і процедурних механізмів.

По-третє, у гуманітарних і соціально-філософських дослідженнях дедалі частіше порушується питання *впливу алгоритмічних систем на культуру, символічні коди та соціальні смисли*. Дослідниці С. Нобіле, В. Евбанк та Ш. Валлор демонструють актуальність питання щодо технологій штучного інтелекту, які не лише відображають соціальну реальність, а й активно беруть участь в її конструюванні, зокрема через формування інформаційних потоків, культурних пріоритетів і моделей соціальної взаємодії [8; 2; 10]. Однак у більшості таких досліджень соціокультурний вимір використання ШІ розглядається фрагментарно й не завжди пов'язується безпосередньо з проблемою управлінської відповідальності [3; 1].

В українському науковому просторі дослідження штучного інтелекту зосереджуються переважно на питаннях *цифрової етики* [15]; *академічної доброчесності* [18; 19]; *правового регулювання та публічного управління* [11; 12].

Окремі автори аналізують етичні виклики використання ШІ в СМІ і журналістиці [16], а також у державному управлінні [17], наголошуючи на необхідності збереження людського контролю, прозорості алгоритмів і недопущення дискримінаційних практик. Водночас комплексні філософсько-етичні дослідження, присвячені *етичній відповідальності у використанні ШІ саме в управлінні соціокультурними процесами*, наразі перебувають на етапі формування і не становлять цілісного теоретичного напрямку.

Таким чином, попри значну кількість праць, присвячених етиці штучного інтелекту та алгоритмічному управлінню, проблема етичної відповідальності у використанні ШІ в управлінні соціокультурними процесами залишається недостатньо систематизованою в українському філософсько-культурному просторі.

Мета статті. З огляду на маловивченість даної проблематики, метою статті є філософсько-етичний аналіз відповідальності у використанні штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами

Методологія дослідження. У процесі дослідження були застосовані загально-наукові методи, міждисциплінарний та холістичний підходи. Міждисциплінарний аналіз поєднує філософсько-етичну рефлексію з урахуванням соціокультурної специфіки управлінських практик.

Холістичний підхід в етиці виходить з наступних положень: дія ніколи не є ізольованою; індивід завжди вписаний у системи; локальні рішення мають глобальні ефекти. На відміну від технократичного підходу, який розглядає штучний інтелект як нейтральний засіб підвищення ефективності управління, холістичний підхід вимагає зосередження уваги на суб'єкті відповідальності, межах допустимого делегування рішень та збереженні людського судження в умовах алгоритмізації соціальних процесів.

Результати дослідження. Розвиток технологій змушує політиків і суспільство загалом замислитися над змінами, що відбуваються у зв'язку з використанням систем штучного інтелекту. Йдеться про те, чи є дедалі ширше впровадження систем ШІ етично відповідальним або навіть необхідним. Позитивна відповідь на це запитання неминуче ставить нас перед потребою відповідати на наступне, ще складніше: наскільки ми готові стати технічно залежними від складних систем ШІ? Які запобіжні заходи необхідні для забезпечення керованості, прозорості та доброчесності дій таких систем? Які технічні принципи розвитку потрібні для того, щоб не розмити контури гуманного суспільства, у якому особистість, її свобода розвитку, фізична й інтелектуальна недоторканність, а також її право на суспільну повагу перебувають у центрі правової системи?

Допомогти з відповідями на ці запитання може технологічна етика, що осмислює етичні засади життя людини та людської цивілізації в сучасну епоху впровадження штучного інтелекту й новітніх технологічних розробок. Йдеться передусім про етику відповідальності Ганса Йонаса, яка, на наш погляд, пропонує рішення, що заслуговує на особливу увагу [5].

Г. Йонас ще у 1979 році опублікував книгу «Принцип відповідальності. Досвід етики для технологічної цивілізації» (1984), яка й сьогодні залишається актуальною та концептуально значущою. За словами Йонаса, технологічний розвиток становить дедалі більшу загрозу для майбутнього людства. Автор наполягає на необхідності перегляду положень і принципів традиційної етики та створення нової етики, здатної осмислити надзвичайно зрослому технологічну могутність людства й передбачити можливі наслідки її застосування.

Йонас критикує традиційну етику за те, що вона не пристосована до нових умов, пов'язаних зі зміною характеру людських дій. Він стверджує, що жодна попередня етика не навчить нас нормам добра і зла, які могли б охопити цілком нові модальності влади та її можливі творіння. Ціліна колективного праксису, на яку ми вступаємо разом із високими технологіями, є для етичної теорії ще нічийною землею.

У цій ситуації на перший план має вийти етика відповідальності, у якій однойменна категорія постає як центральна системоутворювальна категорія та яка зосереджується передусім на наслідках вчинків і дій людини, а не на її «благих намірах».

На думку Йонаса, етика відповідальності набуває нового розуміння в контексті новітніх технологій. Люди починають усвідомлювати, що їх застосування незворотно змінює практично

всі сфери життєдіяльності людини, починаючи із самої природи людини як на фізіологічному, так і на ментальному рівнях. Причому ці зміни далеко не завжди означають благо для людини та її майбутнього. Радше навпаки, рефлексує філософ, вони загрожують руйнуванням звичного способу життя, місця людини у світі, а також самому існуванню людства. В той же час усвідомлення «апокаліптичної ситуації», вважає Йонас, має породити евристичний страх: люди повинні уявити довгострокові наслідки технологічного розвитку цивілізації.

Після того як ми уявимо те, що може статися в майбутньому, у нас виникнуть почуття, відповідні до цього уявлення. Саме ці почуття здатні докорінно змінити наш спосіб життя (наприклад, породити турботу про довкілля). Так формується усвідомлення відповідальності за запобігання майбутнім лихам – те, що Йонас називає принципом відповідальності Його гасло: «Дій так, щоб наслідки твоїх вчинків були сумісні з метою збереження справжнього людського життя на Землі», стає актуальнішим з кожним роком.

При цьому, на думку Йонаса, важливо, щоб прогнози негативних наслідків мали для нас пріоритет перед позитивними передбаченнями або надією на те, що технології можуть зробити людей більш людяними. Відповідальність не є просто нашим обов'язком; вона ґрунтується на викликах реальності, яка перебуває під загрозою.

Отже, Гансом Йонасом ще наприкінці ХХ століття вже була сформульована актуальніша проблема сьогодення – проблема делегування морального судження алгоритмічним системам і достатньо чітко було розроблено її рішення.

Подібну, але з іншого філософського ракурсу, критику делегування морального судження розгортає Ханна Арендт. У своїх есе, зібраних у «Responsibility and Judgment»[1], Арендт аналізує феномен зникнення особистої відповідальності в умовах бюрократичних і безособових систем. Її поняття «банальності зла» вказує на небезпеку ситуацій, в яких індивіди перестають здійснювати власне судження, прикриваючись правилами, процедурами або наказами системи. У сучасному алгоритмічному управлінні ця логіка відтворюється у формі посилання на «рішення системи», коли моральна оцінка замінюється технічною легітимацією. Делегування судження алгоритмам, за такою логікою, не усуває відповідальності, а лише приховує її за фасадом нейтральної технології.

Таким чином, у світлі підходів Йонаса та Арендт делегування морального судження алгоритмічним системам слід розглядати не як технічне спрощення управління, а як *етичний ризик де-суб'єктивізації відповідальності*. Алгоритми можуть підтримувати процес ухвалення рішень, але не здатні замінити людське судження, яке передбачає усвідомлення наслідків, здатність до сумніву та готовність відповідати за помилки. Збереження людської участі в ухваленні управлінських рішень у соціокультурній сфері постає, таким чином, не лише організаційною вимогою, а фундаментальним етичним принципом, без якого відповідальність розчиняється в процедурі.

У сучасних дослідженнях етики штучного інтелекту та цифрових технологій проблема відповідальності дедалі частіше розглядається не як суто індивідуальна, а як *системна та інституційна*. У цьому контексті важливе місце посідає підхід Лючано Флоріді[3], який у межах інформаційної етики пропонує розглядати цифрові технології як складові інформаційного середовища (infosphere), що трансформує самі умови моральної дії. Для Флоріді відповідальність не зводиться до окремого рішення користувача або розробника, а пов'язується з дизайном, впровадженням і управлінням інформаційними системами, які здатні продукувати значні соціальні наслідки. Таким чином, етична відповідальність у його концепції набуває характеру розподіленої, але не знеособленої, оскільки остаточна підзвітність залишається за людськими інституціями, що визначають правила функціонування цифрових систем.

Інший важливий підхід до етичної відповідальності розробляє Шенон Валлор[10], яка аналізує вплив технологій штучного інтелекту крізь призму *етики чеснот*. На відміну від нормативно-процедурних моделей, Валлор зосереджується на питанні морального формування людини та спільнот у цифровому середовищі. Вона наголошує, що використання автономних і напіваавтономних систем змінює практики відповідального судження, поступово витісняючи людську практичну мудрість (phronesis) алгоритмічною оптимізацією. У цьому сенсі етична

відповідальність постає не лише як контроль над результатами роботи ШІ, а як обов'язок підтримувати й розвивати моральні чесноти суб'єктів управління, здатних критично оцінювати рекомендації алгоритмічних систем і не делегувати їм остаточне моральне рішення.

Доповнює ці підходи концепція Хелен Ніссенбаум [7], яка розглядає етичну відповідальність у контексті збереження *контекстуальної цілісності соціальних практик*. Ніссенбаум показує, що цифрові та алгоритмічні системи можуть бути етично проблемними не через сам факт обробки даних, а через порушення ustalених норм інформаційного обміну, властивих конкретним соціокультурним контекстам. Відповідальність у такому підході покладається насамперед на інституції та розробників, які визначають архітектуру систем і правила циркуляції даних, а не на абстрактного «користувача». Це дозволяє розглядати штучний інтелект як фактор, що втручається в соціальні смисли, довіру та культурні очікування, а отже потребує етичної оцінки, зорієнтованої на збереження цілісності соціокультурних процесів.

Узагальнення підходів сучасної етики цифрових технологій дозволяє стверджувати, що проблема відповідальності у використанні штучного інтелекту не зводиться ані до технічної коректності алгоритмів, ані до індивідуальної добродетельності окремих користувачів. Аналіз концепцій інформаційної етики, етики чеснот та етики контекстуальної цілісності показує, що відповідальність у цифровому середовищі має багаторівневий характер і формується на перетині інституційних рішень, соціокультурних норм і людського морального судження. Штучний інтелект у цьому сенсі не є ані автономним моральним агентом, ані нейтральним інструментом, а радше медіатором управлінських практик, який посилює ті цінності й смисли, що вже закладені в логіку його застосування.

Делегування рішень алгоритмічним системам стає етично проблемним тоді, коли воно супроводжується делегуванням морального судження. Саме в цій точці виникає ризик розмивання відповідальності, про який попереджають як теоретики етики відповідальності, так і дослідники алгоритмічного управління. Алгоритм може оптимізувати вибір, але не здатний оцінити його з погляду смислу, гідності чи справедливості; він не несе відповідальності за довгострокові наслідки своїх дій і не здатний до рефлексії щодо власних помилок. Тому апеляція до «рішень, прийнятих на основі даних», не може слугувати виправданням управлінських рішень у соціокультурній сфері, де значущими є не лише результати, а й символічні та ціннісні наслідки.

У цьому контексті етично виправдане використання штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами можливе лише за умови *збереження людського судження як остаточної інстанції відповідальності*. Алгоритмічні системи можуть виконувати допоміжну, аналітичну або прогностичну функцію, проте рішення, що впливають на культурні смисли, соціальну довіру та ідентичність спільнот, мають залишатися предметом людської оцінки й відповідальності. Таким чином, етична відповідальність у використанні ШІ постає не як обмеження технологічного розвитку, а як принципова умова його гуманістичної легітимації.

Соціокультурне управління принципово відрізняється від технічного або економічного тим, що його об'єктом є смисли, цінності, ідентичності та публічна комунікація, а не лише поведінка або ефективність, тому застосування етично допустимих підходів має визначатися не рівнем технологічної складності, а ступенем збереження людського судження, інтерпретації та відповідальності.

Алгоритмізація управлінських рішень у соціокультурній сфері породжує ризик *редукції складної культурної реальності до формалізованих показників і метрик*, що підмінює смисловою багатовимірністю управління логікою оптимізації. Як показує Кеті О'Неіл [9], алгоритмічні моделі схильні надавати нормативного статусу тим параметрам, які піддаються кількісному вимірюванню, водночас маргіналізуючи те, що не може бути легко формалізоване. У соціокультурному управлінні це означає зміщення фокусу з цінностей, символічних смислів і культурної пам'яті на індикатори ефективності та прогнозованості.

Подібну логіку критикує В'єрджинія Евбанкс [2], демонструючи, що, наприклад підхід під назвою «data-driven governance» здатний трансформувати соціальні проблеми у технічні завдання, де культурний контекст і людська гідність витісняються на периферію управлінського бачення.

Разом з цим, існують і етично допустимі підходи, наприклад, «Evidence-based та data-informed», але за умови, що дані виконують допоміжну, а не визначальну функцію. У цих моделях рішення формується через інтерпретацію, публічне обговорення та експертне судження, а дані слугують засобом уточнення контексту, виявлення тенденцій або оцінки наслідків. Такий підхід дозволяє враховувати культурну специфіку, локальні смисли й неметричні чинники, що є принципово важливим для гуманітарної сфери.

Другий блок соціокультурних ризиків пов'язаний із *нормалізацією та стандартизацією культурних практик*, що виникає внаслідок роботи алгоритмів на основі минулих даних. Софія Нобіле [8] переконливо показує, що алгоритмічні системи, зокрема пошукові та рекомендаційні, не лише відображають соціальні упередження, а й активно формують символічні ієрархії та культурні коди, закріплюючи домінуючі уявлення й маргіналізуючи альтернативні голоси. У контексті соціокультурного управління це означає підтримку «типових» і «прогнозовано успішних» форм культури та поступове звуження простору для різноманіття й експерименту. Таким чином, алгоритмізація управлінських рішень може призводити до прихованої культурної консервації, де різноманіття смислів підмінюється керованою селекцією.

Третій аспект ризиків стосується *трансформації публічної комунікації* та умов формування спільного символічного простору. Хелен Ніссенбаум [7] розвиваючи концепцію контекстуальної цілісності, наголошує, що алгоритмічні системи можуть порушувати усталені норми комунікації, змінюючи правила інформаційного обміну в публічному просторі.

Алгоритмічна персоналізація, модерація та управління увагою дедалі частіше підмінюють комунікативну раціональність логікою залученості й сегментації аудиторій, що призводить до фрагментації публічного простору та послаблення механізмів узгодження культурних смислів. У підсумку соціокультурне управління ризикує втратити діалогічний характер і перетворитися на форму непрямого поведінкового регулювання, легітимованого технічною ефективністю алгоритмів.

Необхідність збереження людського судження в управлінні соціокультурними процесами зумовлена тим, що алгоритмічні системи принципово не здатні здійснювати моральне оцінювання, а лише оптимізувати вибір у межах заданих параметрів. Як показує етика відповідальності, моральне судження передбачає орієнтацію не лише на безпосередній результат дії, а й на її віддалені, непрямі та символічні наслідки, які не можуть бути повністю формалізовані. Штучний інтелект не володіє здатністю до передбачення в етичному сенсі, не може нести відповідальність за шкоду і не здатний переглянути власні рішення з позиції моральної рефлексії. Тому передача алгоритмам статусу остаточної інстанції у прийнятті управлінських рішень створює ситуацію, в якій відповідальність розчиняється в процедурі, а етична оцінка підмінюється технічною коректністю. У такій ситуації людське судження стає не надлишковим елементом, а єдиним механізмом персоналізації відповідальності, який дозволяє пов'язати рішення з конкретним суб'єктом, здатним відповідати за його наслідки.

Крім того, людське судження є незамінним у соціокультурному управлінні, оскільки воно передбачає інтерпретацію смислів, врахування контексту та діалогічний характер прийняття рішень. Як підкреслюють Шеннон Валлор [10] і Хелен Ніссенбаум [7], етично легітимне використання цифрових технологій можливе лише за умови збереження людської практичної мудрості та чутливості до соціальних норм конкретних контекстів. Алгоритми можуть підтримувати аналіз і прогнозування, проте вони не здатні вести моральний діалог, переглядати норми або реагувати на культурну унікальність ситуацій. Саме тому людське судження має залишатися остаточною інстанцією прийняття управлінських рішень, що впливають на культурні смисли, публічну комунікацію та соціальну довіру.

Висновки. Проведений аналіз засвідчує, що використання штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами не може розглядатися виключно в межах технічної ефективності або управлінської доцільності. Алгоритмічні системи, інтегровані в управлінські практики, впливають не лише на процеси ухвалення рішень, а й на *культурні смисли, публічну комунікацію*

та структуру соціальної довіри, що зумовлює необхідність їх етичного осмислення. У цьому контексті штучний інтелект постає не як автономний суб'єкт дії, а як інструмент, здатний трансформувати соціальні практики залежно від логіки його застосування.

Синтез підходів сучасної етики цифрових технологій дозволяє дійти висновку, що ключовим ризиком алгоритмізації управлінських рішень є делегування не лише операційних функцій, а й морального судження. Апеляція до «рішень, прийнятих на основі даних», створює ілюзію нейтральності та об'єктивності, яка приховує інституційний характер відповідальності та ускладнює її персоналізацію. У соціокультурній сфері це особливо небезпечно, оскільки управлінські рішення тут мають символічний вимір і впливають на формування норм, ідентичностей та уявлень про соціальну справедливість.

У статті обґрунтовано, що людське судження є незамінною умовою етично легітимного управління в умовах алгоритмізації. На відміну від алгоритмічних систем, людина здатна до інтерпретації контексту, моральної рефлексії та прийняття відповідальності за віддалені й непрямі наслідки рішень. Штучний інтелект може виконувати аналітичну, прогностичну або допоміжну функцію, однак він не може замінити людську здатність до судження, яка є основою моральної відповідальності та публічної підзвітності.

Отже, етично виправдане використання штучного інтелекту в управлінні соціокультурними процесами можливе лише за умови чіткого розмежування сфер автоматизації та сфер морального рішення, а також збереження людини як остаточної інстанції відповідальності. Такий підхід не обмежує інноваційний потенціал технологій, а, навпаки, створює умови для їх гуманістичної легітимації, у межах якої ефективність не підмінює смисл, а оптимізація – відповідальність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Arendt H. Responsibility and judgment / ed. by J. Kohn. Schocken Books, 2003. 320 p.
2. Eubanks V. Automating inequality: How high-tech tools profile, police, and punish the poor. St. Martin's Press, 2018. 272 p.
3. Floridi L. The ethics of information. Oxford University Press, 2013. 384 p.
4. Habermas J. The theory of communicative action. Vol. 1. Reason and the rationalization of society / trans. by T. McCarthy. Beacon Press, 1984. 465 p.
5. Jonas H. The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age. University of Chicago Press, 1984. 263 p.
6. Moor J. H. What is computer ethics? *Metaphilosophy*. 1985. Vol. 16, no. 4. P. 266–275. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1985.tb00173.x>
7. Nissenbaum H. Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life. Stanford University Press, 2010. 304 p.
8. Noble S. U. Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism. New York University Press, 2018. 256 p.
9. O'Neil C. Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy. Crown Publishing Group, 2016. 272 p.
10. Vallor S. Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting. Oxford University Press, 2016. 328 p.
11. Кравчук О.Ю. Забезпечення етичних стандартів та безпеки використання штучного інтелекту у публічному управлінні. *Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського*. Серія: Публічне управління та адміністрування, 2024, т. 35(74), № 4. DOI: 10.32782/TNU-2663-6468/2024.4/13
12. Солоділова О., Щєпова Д. Філософські аспекти соціально-політичного впливу штучного інтелекту на управління суспільством. *Наукові записки НУ "Острозька академія"*: серія "Філософія", № 29, 2025. URL: journals.ou.edu.ua
13. Горєлова В. Ю. Етичні та правові перспективи застосування штучного інтелекту в Україні. *Legal Bulletin*, №12, 2024. DOI: 10.31732/2708-339X-2024-12-A10
14. Паскар А. Етичні аспекти використання штучного інтелекту у судочинстві: шлях до забезпечення прав людини. *Ерліхівський журнал (Ehrlich's Journal)*, 2023, вип. 7. URL: <https://journals.chnu.chernivtsi.ua+1>

15. Кравченко А.А., Кизименко І.О., Красільнікова О.В., Гусєва Н.Ю.. Етика в цифровому суспільстві: виклики та перспективи. *Культурологічний альманах*, № 1, 2025. DOI: 10.31392/cult.alm.2025.1.24. <https://almanac.npu.kiev.ua>
16. Макарчук О.Н., Макарчук О.Г. Етичні аспекти застосування штучного інтелекту в медіа та журналістиці. *Modern engineering and innovative technologies*, Issue 37 / Part 3, 2025. DOI: 10.30890/2567-5273.2025-37-03-060.
17. Оришук В.В., Кожина А.В., Маркіна С.М. Аналіз можливостей застосування етичного штучного інтелекту та інструментів Smart City для відновлення України на шляху до ЄС: аналітичне дослідження. Київ, ГО “Інститут громадських стратегій”, 2025. 36 с.
18. Толочко С.В., Бордюг Н.С., Міронєць Л.П. Академічна доброчесність та штучний інтелект в освітній і науковій діяльності. *Інноваційна педагогіка*, 2023, 62(2), 48–52. DOI: 10.32782/2663-6085/2023/62.2.4.
19. Партико Н.В., Смирнова І.М., Житомирська Т.М. Академічна доброчесність в епоху штучного інтелекту. Виклики та можливості для здобувачів освіти. *Інноваційна педагогіка*, 2024, вип. 72. С. 265–268. DOI <https://doi.org/10.32782/2663-6085/2024/72.53>

REFERENCES

1. Arendt, H. (2003). *Responsibility and judgment* (J. Kohn, Ed.). Schocken Books.
2. Eubanks, V. (2018). *Automating inequality: How high-tech tools profile, police, and punish the poor*. St. Martin's Press.
3. Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. Oxford University Press.
4. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
5. Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. University of Chicago Press.
6. Moor, J. H. (1985). What is computer ethics? *Metaphilosophy*, 16(4), 266–275. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1985.tb00173.x>
7. Nissenbaum, H. (2010). *Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford University Press.
8. Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press.
9. O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Crown Publishing Group.
10. Vallor, S. (2016). *Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford University Press.
11. Kravchuk, O. Yu. (2024). Zabezpechennia etychnykh standartiv ta bezpeky vykorystannia shtuchnoho intelektu u publichnomu upravlinni. [Ensuring Ethical Standards and Safety in the Use of Artificial Intelligence in Public Administration. *Scientific Notes of V.I. Vernadsky Taurida National University. Series: Public Administration*].
12. Solodilova O., Shchepova D. Filsofs'ki aspekty sotsial'no-politychnoho vplyvu shtuchnoho intelektu na upravlinnia suspil'stvom [Philosophical Aspects of the Socio-Political Influence of Artificial Intelligence on the Governance of Society]. *Naukovi zapysky Natsional'noho universytetu "Ostroz'ka akademiia". Serii: Filosofiiia* [Scientific Notes of the National University "Ostroh Academy". Philosophy Series].
13. Horielova V.Yu. Etychni ta pravovi perspektyvy zastosuvannia shtuchnoho intelektu v Ukraini [Ethical and Legal Perspectives on the Use of Artificial Intelligence in Ukraine]. *Legal Bulletin*, No. 12, 2024.
14. Paskar A. Etychni aspekty vykorystannia shtuchnoho intelektu u sudochynstvi: shliakh do zabezpechennia prav liudyny [Ethical Aspects of the Use of Artificial Intelligence in the Judiciary: A Path Toward Ensuring Human Rights]. *Erlikhivskiy zhurnal* [Ehrlich Journal].
15. Kravchenko A.A., Kyzymenko I.O., Krasilnikova O.V., Husieva N.Yu. Etyka v tsyfrovomu suspil'stvi: vyklyky ta perspektyvy [Ethics in the Digital Society: Challenges and Prospects]. *Kulturolohichniy al'manakh* [Cultural Studies Almanac], No. 1, 2025.
16. Makarchuk, O. N., & Makarchuk, O. H. (2025). Etychni aspekty zastosuvannia shtuchnoho intelektu v media ta zhurnalistytsi. [Ethical Aspects of the Use of Artificial Intelligence in Media and Journalism] *Modern Engineering and Innovative Technologies*, 37(3). <https://doi.org/10.30890/2567-5273.2025-37-03-060>

17. Oryshchuk, V. V., Kozhyna, A. V., & Markina, S. M. (2025). Analiz mozhyvostei zastosuvannya etychnoho shtuchnoho intelektu ta instrumentiv Smart City dlia vidnovlennia Ukrainy na shliakhu do YeS: Analychne doslidzhennia. [Analysis of the Possibilities of Using Ethical Artificial Intelligence and Smart City Tools for the Reconstruction of Ukraine on the Path to the EU: An Analytical Study]. Institute of Public Strategies.

18. Tolochko, S. V., Bordiuh, N. S., & Mironets, L. P. (2023). Akademichna dobrochesnist ta shtuchnyi intelekt v osvittii i naukovii diialnosti. [Academic Integrity and Artificial Intelligence in Educational and Scientific Activities]. *Innovatsiina pedahohika*, 62(2), 48–52. <https://doi.org/10.32782/2663-6085/2023/62.2.4>

19. Partyko, N. V., Smyrnova, I. M., & Zhytomyrska, T. M. (2024). Akademichna dobrochesnist v epokhu shtuchnoho intelektu: Vyklyky ta mozhyvosti dlia zdobuvachiv osvity. [Academic Integrity in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for Students]. *Innovatsiina pedahohika*, 72, 265–268. DOI <https://doi.org/10.32782/2663-6085/2024/72.53>

Poplavska Tetiana Mykolaivna

PhD in Philosophy,

Associate Professor at the Department of Philosophical and Sociological Studies
and Sociocultural Practices

The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

orcid.org/0000-0003-2492-8068

Fedorova Inna Valeriivna

Senior Lecturer at the Department of Social Sciences and Humanities

Odesa State Agrarian University

99, Kanatna str. Odesa, Ukraine

orcid.org/0000-0002-6345-2309

ETHICAL RESPONSIBILITY IN THE USE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE MANAGEMENT OF SOCIOCULTURAL PROCESSES

The rapid integration of artificial intelligence into the management of socio-cultural processes actualizes the problem of the limits of algorithmic decision-making and the preservation of human responsibility. Delegating managerial functions to algorithmic systems creates risks of reducing complex social phenomena to formalized indicators and weakening the moral dimension of governance.

*The **purpose of the article** is to provide a philosophical and ethical justification for preserving human judgment as a key condition for the ethically legitimate use of artificial intelligence in socio-cultural management. **The methodological framework** combines interdisciplinary analysis, a holistic approach, and philosophical-ethical reflection, which makes it possible to consider artificial intelligence as an element of the socio-cultural environment rather than merely a technical tool. **The scientific novelty** lies in identifying the delegation of moral judgment to algorithmic systems as the central ethical risk of algorithmization and in substantiating the principle of the priority of human judgment in socio-cultural decision-making.*

***The conclusions** demonstrate that artificial intelligence can effectively perform analytical, predictive, and auxiliary functions but cannot replace human moral reflection, contextual interpretation, and responsibility for the consequences of managerial decisions. Ethically justified use of artificial intelligence is possible only under conditions of meaningful human control as the final instance of decision-making. The study shows that combining the technological potential of algorithmic systems with humanistic governance principles creates opportunities to enhance efficiency without losing the value-semantic dimension of socio-cultural processes.*

***Key words:** artificial intelligence, ethical responsibility, socio-cultural management, algorithmic decision-making, human judgment, ethics of technology.*

Дата першого надходження статті до видання: 19.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 17.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 246.6.001.32(045)
DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.23>

Соколовський Олег Леонідович
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та політології
Житомирського державного університету імені Івана Франка
вул. Велика Бердичівська, 40, Житомир, Україна
orcid.org/0000-0003-2228-3040

ДЕРЖАВНІСТЬ ТА РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ У ЦІННІСНІЙ ОРГАНІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Актуальність. Російсько-українська війна загострює питання соціальної стійкості та меж інституційної відповідальності держави, переводячи публічне управління у площину збереження життєвого світу. Суспільство постає як поліцентрична система інституцій, де ефективність влади визначається здатністю поєднувати адміністративні та моральні ресурси. Релігійні організації підтримують суспільну єдність, відтворюють довіру та сприяють гуманізації публічного простору, що актуалізує осмислення державно-конфесійних відносин як підґрунтя відповідального співбуття та утвердження людської гідності. **Метою дослідження** є теоретичне осмислення співпраці держави та релігійних організацій як чинника консолідації суспільства й зміцнення інституційної стійкості публічного управління в умовах війни та післявоєнного відновлення. **Методи дослідження.** Методологічну основу становлять соціально-філософський і релігієзнавчий підходи. Системний аналіз дав змогу розглянути публічне управління як єдність інституцій і цінностей; аксіологічний підхід сприяв виявленню моральних засад управлінської діяльності; герменевтичний метод забезпечив інтерпретацію релігійної присутності у публічній сфері; міждисциплінарний підхід дозволив простежити зв'язок адміністративних практик із духовними орієнтирами суспільства. **Результати дослідження.** Обґрунтовано, що трансформація публічного управління пов'язана з утвердженням моделі розподіленої відповідальності, у якій держава координує суспільні зв'язки, а релігійні організації виконують функцію моральної інтеграції, акумулюючи ресурси довіри та втілюючи їх у практиках гуманітарної підтримки. Їхня участь посилює легітимність управлінських рішень і сприяє формуванню культури відповідальності. Стійкість держави визначається здатністю поєднувати матеріальні й духовні ресурси, тоді як співпраця влади та релігійних інституцій утверджує гуманістично орієнтований розвиток суспільства.

Ключові слова: державність, релігійні інституції, аксіологічні засади, соціальна цілісність, державно-конфесійні відносини, соціальна інтеграція, моральні цінності, публічний простір, ідентичність.

Вступ. Сучасні суспільні трансформації супроводжуються переосмисленням ролі інституцій, які забезпечують стійкість соціального розвитку та відтворення його ціннісних орієнтирів. У цьому процесі особливого значення набуває співвідношення державності та релігійних інституцій як фундаментальних форм організації колективного буття. Їхня присутність у публічному просторі визначає не лише характер соціальної регуляції, але й засади утвердження людської гідності, відповідальності та спільності.

Державність постає формою політичної самоорганізації, спрямованої на підтримання правової визначеності й соціальної впорядкованості, тоді як релігійні інституції акумулюють



моральний досвід і відтворюють уявлення про належне та справедливе. Їхня історична співприсутність засвідчує, що ціннісна організація суспільства формується як через нормативні механізми, так і через духовні практики, здатні підтримувати внутрішню єдність спільнот. Зростання глобальних ризиків і поглиблення соціальної невизначеності актуалізують потребу в консолідації інституційних і моральних ресурсів. За таких умов держава дедалі більше виконує роль координатора суспільних процесів, тоді як релігійні інституції зміцнюють довіру, культивують відповідальність і сприяють гуманізації соціальних відносин. Їхня участь у публічному житті розширює розуміння влади, поєднуючи нормативну силу з моральним авторитетом.

Осмислення державності та релігійних інституцій у структурі ціннісної організації суспільства дозволяє розглядати соціальний порядок як результат поєднання інституційної раціональності та духовно вмотивованих форм участі. Така єдність забезпечує не лише керованість соціальних процесів, а й смислову тяглість суспільного розвитку.

Актуальність проблематики зумовлена потребою теоретичного переосмислення підстав суспільної стійкості в умовах глибоких історичних змін. Взаємозв'язок державності та релігійних інституцій постає важливим чинником підтримання соціальної рівноваги та відтворення спільного ціннісного простору, у межах якого питання про цінності водночас є питанням про умови збереження людського світу.

Метою статті є теоретичне осмислення співпраці держави та релігійних організацій як чинника консолідації суспільства й зміцнення інституційної стійкості публічного управління в умовах війни та післявоєнного відновлення. **Завдання дослідження:** розкрити концептуальні принципи державно-релігійних відносин у сучасному суспільстві; з'ясувати їхню роль у процесах суспільної консолідації та підтриманні інституційної стійкості публічного управління; охарактеризувати ціннісні засади релігійних інституцій у зміцненні соціальної довіри та відповідальності; визначити значення державно-релігійних відносин для подолання кризових викликів і формування підвалин післявоєнного розвитку.

Методи дослідження. Теоретичне осмислення проблематики зумовило використання комплексу загальнофілософських і релігієзнавчих підходів. Аксиологічний метод уможливив розкриття ціннісних основ державно-релігійних відносин та їхнього значення для консолідації суспільства. Соціально-філософський аналіз сприяв інтерпретації державності й релігійних інституцій як взаємопов'язаних форм організації соціального буття. Герменевтичний підхід забезпечив смислове тлумачення нормативних і світоглядних засад публічного управління в умовах суспільних трансформацій. Системний метод дозволив розглянути державно-релігійні відносини як цілісне явище, що поєднує інституційні та ціннісні виміри. Використання методу узагальнення сприяло концептуалізації ролі релігійних організацій у зміцненні соціальної довіри, підтриманні інституційної стійкості та формуванні засад післявоєнного розвитку.

Результати. Реалізація публічної політики в Україні виявляє структурні виклики у сфері державного управління, що ускладнюють досягнення стратегічних цілей і впливають на рівень суспільної довіри. У соціально-філософському вимірі це актуалізує проблему інституційної відповідальності як засади збереження соціального буття та людської гідності. У цьому контексті стратегія реформування державного управління України на 2022–2025 рр. [1] утверджує модель держави, орієнтованої на надання публічних послуг та підзвітність, антропологічною підставою якої є визнання людини як носія невідчужуваної цінності.

Трансформація управлінської моделі водночас розширює можливості співпраці між органами публічної влади та релігійними організаціями, які дедалі виразніше інституціоналізуються як суб'єкти соціальної діяльності. Їхня організаційна спроможність, функціонування благодійних структур, гуманітарних центрів і волонтерських мереж, уможлиблює мобілізацію ресурсів солідарності та підтримку вразливих груп. У цьому сенсі діяльність релігійних спільнот постає практичним втіленням етики турботи, яка доповнює інституційну раціональність держави моральним імперативом відповідальності за іншого.

Очікувані результати реформи пов'язуються з підвищенням якості публічних послуг, утвердженням професійної публічної служби та розвитком інституцій сталого розвитку. Відтак

формується поліцентрична модель відповідальності, у межах якої держава виступає координатором взаємодії соціальних інститутів. Завдяки високому рівню суспільної довіри релігійні організації здатні виконувати комунікативно-посередницьку функцію між владою і громадянами, сприяючи ефективнішій реалізації управлінських рішень і зміцненню соціальної інтеграції [2, р. 18].

Сфера надання адміністративних послуг у період воєнного стану продемонструвала значний адаптаційний потенціал. Незважаючи на тимчасові обмеження доступу до окремих реєстрів, було забезпечено безперервність ключових сервісів, збережено роботу органів державної реєстрації актів цивільного стану, продовжено дію документів, автоматично подовжено соціальні виплати, запроваджено спрощені процедури підтвердження статусу безробітного та розширено використання цифрових сервісів «єДокумент», «єДопомога» [3, с. 20]. У цих умовах релігійні організації часто забезпечували гуманітарну координацію, підтримку внутрішньо переміщених осіб і поширення соціально значущої інформації, посилюючи гуманітарний вимір державної політики.

В умовах воєнних викликів, система публічних послуг зберегла функціональну цілісність у більшості територіальних громад, тоді як місцевий бізнес частково переорієнтувався на підтримку оборонного сектору. Як зазначається у дослідженнях [4, с. 158], ефективно багаторівневе врядування та інституційна спроможність місцевої влади є ключовими передумовами раціонального управління ресурсами післявоєнного відновлення. З огляду на те, що до повномасштабної війни органи місцевого самоврядування реалізовували близько 70 % державних інвестицій, їхня взаємодія з релігійними організаціями набуває стратегічного значення, поєднуючи адміністративні ресурси з морально вмотивованими практиками служіння.

У ширшій перспективі така співпраця засвідчує перехід від монологічної моделі влади до діалогічної архітектоники управління, у якій безпека постає спільним благом і результатом узгодженої діяльності інституцій та моральних спільнот. Інтеграція релігійних організацій у цей процес сприяє утвердженню культури солідарності та відповідального співбуття, де турбота про людину набуває статусу принципу організації сучасного суспільства.

В умовах збройної агресії регіональні органи публічної влади зберігають спроможність забезпечувати базові адміністративні послуги, засвідчуючи інституційну стійкість держави у кризовій ситуації. Центри надання адміністративних послуг адаптували свою діяльність до воєнних викликів, поєднавши сервісні функції з елементами кризового управління, забезпечується реєстрація внутрішньо переміщених осіб, організовується доступ до соціальних виплат, координується гуманітарна допомога [4, с. 158]. Поряд із цим релігійні організації постають як структуровані спільноти солідарності, здатні мобілізувати волонтерські ресурси, підтримувати вразливі групи та виконувати комунікативно-посередницьку роль між владою і громадою. Їхня діяльність надає адміністративним практикам гуманітарної спрямованості, утверджуючи турботу про людину як нормативну основу суспільної взаємодії.

Сфера адміністративних послуг, не належачи до критичної інфраструктури у вузькому значенні, забезпечує неперервність правового порядку та можливість реалізації громадянської суб'єктності. Підтримання доступності ключових сервісів стало можливим завдяки оперативному оновленню законодавства та цифровізації управлінських процедур [5, с. 424]. Така організація управління відображає становлення поліцентричної відповідальності, за якої безпека формується через узгоджену участь державних інституцій і морально зорієнтованих спільнот. Релігійні організації, спираючись на символічний капітал довіри та розгалужені мережі взаємодопомоги, сприяють соціальній інтеграції й посилюють легітимність управлінських рішень.

Важливим етапом розвитку адміністративної системи стало ухвалення Закону України «Про адміністративну процедуру» від 17 лютого 2022 р. [6], який закріпив правові засади уніфікованого регулювання взаємовідносин між державою та громадянином. Утвердження принципу процедурної справедливості формує нормативний простір, у якому захист людської гідності постає визначальним критерієм діяльності публічної влади та запобіжником проти можливого свавілля. Нова модель взаємодії розширює участь інститутів громадянського суспільства, серед

яких релігійні організації завдяки власній організаційній впорядкованості та комунікативній укоріненості здатні поширювати правову культуру, сприяти суспільному порозумінню та підтримувати відповідальне ставлення до спільного блага.

Післявоєнне відновлення України постає стратегічним завданням держави, яке потребує переосмислення засад публічного управління та консолідації соціальних ресурсів. Створення Національної ради з відновлення України від наслідків війни відповідно до Указу Президента України від 21 квітня 2022 р. № 266/2022 і розроблення плану відбудови засвідчують орієнтацію на формування спроможної, цифрової та підзвітної держави з ефективним місцевим самоврядуванням [7]. За таких умов державно-конфесійна взаємодія набуває світоглядної ваги, оскільки поєднання інституційних можливостей із релігійно вмотивованими практиками служіння сприяє консолідації суспільства та зміцненню його стійкості. Безпека постає формою спільного блага, яка виникає на перетині державної організації та моральної солідарності спільнот, де турбота про людину утверджується як принцип упорядкування сучасного соціального життя.

Реформування державної служби та системи публічних послуг відображає глибинну трансформацію способів організації спільного життя, у яких управління постає засобом упорядкування соціального буття. Спрощення інституційних структур, цифровізація сервісів, підвищення професійної компетентності службовців і формування моделей управління, здатних відповідати викликам сталого розвитку, засвідчують утвердження раціональності, зорієнтованої не лише на ефективність, а й на підтримання гідності та життєвої впорядкованості суспільства.

Зміцнення інституційної спроможності органів влади пов'язане зі становленням комунікативного простору узгодження державних і суспільних інтересів. Релігійні організації постають у ньому як історично тяглі спільноти смислу, здатні акумулювати ресурси довіри та солідарності. Їхня організаційна впорядкованість, соціальне служіння, благодійні ініціативи, волонтерські мережі, формує моральні передумови суспільної стійкості [8, р. 88]. Взаємодія публічної влади з цими інституціями виявляє поєднання управлінської раціональності з етикою турботи, унаслідок чого адміністративна дія набуває гуманістичного змісту.

Вирішальне значення має система управління людськими ресурсами, яка визначає якість державної служби як простору відповідального служіння. Підвищення професійних стандартів і розвиток кадрового потенціалу сприяють утвердженню моделі публічної служби, зорієнтованої на спільне благо та тривкість соціального порядку [9, с. 50–51]. Етичні настанови, культивовані релігійними традиціями, служіння, відповідальність, солідарність, у цьому просторі постають культурними орієнтирами, які поглиблюють ціннісний зміст управління.

Здійснюючи регуляцію соціально-економічних процесів, органи державної влади та місцевого самоврядування забезпечують умови сталого розвитку й відтворення соціальної цілісності. Повномасштабна війна засвідчила здатність державної служби підтримувати безперервність управління навіть за умов радикальної нестабільності, водночас актуалізувавши фундаментальні цінності публічної служби – служіння суспільству, добросовісність і відповідальність. Їхня внутрішня спорідненість із моральною традицією релігійних культур посилює мотивацію до консолідованої дії.

Стратегія стабілізації публічного управління спрямована на збереження суверенітету, гарантування прав і свобод та зміцнення інституційної стійкості через оптимізацію структур, усунення дублювання функцій і розвиток цифрових сервісів [9, с. 51]. Її реалізація потребує належного ресурсного забезпечення та дієвих механізмів контролю за використанням публічних ресурсів [9, с. 51–52].

Незважаючи на прояви бюрократичних процесів, розвиток інформаційного суспільства сприяє переосмисленню природи влади, від адміністративної замкненості до мережевої взаємодії інституцій і спільнот. У цій конфігурації співпраця з релігійними організаціями набуває ознак світоглядного партнерства, оскільки поєднання інституційної спроможності держави з духовно вмотивованими практиками служіння зміцнює соціальну стійкість. Безпека постає спільним благом і формою відповідального співбуття, де турбота про людину визначає нормативний простір розвитку сучасного суспільства.

Специфіка публічного управління в епоху інформаційного суспільства виявляється у поступовому переосмисленні самої природи влади від ієрархічної моделі контролю до відкритого простору співучасті. Інформаційно-комунікаційні технології розширюють простір громадянської присутності у владних процесах, перетворюючи прозорість і підзвітність на онтологічні умови легітимності інституцій. Цифровий простір дедалі більше функціонує як середовище колективного саморозуміння, у якому довіра постає не декларативною чеснотою, а наслідком відкритості управлінської дії [10, с. 25]. За таких обставин ефективність держави визначається її здатністю поєднати технологічну раціональність із ціннісними підвалинами соціального буття.

Повномасштабна війна загострила екзистенційний вимір управління, поставивши питання про збереження соціальної цілісності перед обличчям руйнівної історичної події. Результативність державної політики дедалі більше залежить від узгодженості владних рішень, дієвості військового керівництва та глибини суспільної консолідації [11, с. 285]. Модернізація публічного управління набуває характеру не лише інституційного оновлення, а процесу формування нової культури відповідальності, здатної поєднати військовий і цивільний порядки в єдиному просторі захисту життя.

Стратегія відновлення держави передбачає концентрацію ресурсів і координацію зусиль влади, економічних акторів, наукового середовища та громадянського суспільства. Релігійні організації посідають у цьому процесі особливе місце як смислотворчі спільноти, що акумулюють моральний потенціал солідарності та спроможні трансформувати його у практики підтримки. Їхня участь у гуманітарних ініціативах, допомозі постраждалим і супроводі кризових спільнот засвідчує, що життєздатність держави ґрунтується не лише на адміністративній спроможності, а й на духовних ресурсах взаємної відповідальності [12]. Державно-конфесійна взаємодія у такому вимірі постає формою етичної консолідації, у якій інституційна дія доповнюється практиками милосердя та служіння.

Адаптація законодавства до воєнної реальності та впровадження мобілізаційних управлінських рішень забезпечили збереження функціональної безперервності держави. Програма релокації підприємств, започаткована у березні 2022 р., стала виявом здатності соціального організму до самоорганізації, спрямованої на захист економічного потенціалу та трудових спільнот. Водночас релігійні інституції долучалися до підтримки переміщених осіб, формуючи простір прийняття й солідарності, у якому економічна стабілізація набувала виразного гуманітарного змісту.

Зростання ролі місцевого самоврядування підтвердило значущість децентралізації як принципу розподіленої відповідальності, що наближає управління до конкретного людського досвіду. Територіальні громади дедалі більше постають осередками соціальної взаємодії, де інституційні механізми поєднуються з неформальними практиками підтримки. У цьому середовищі релігійні організації, укорінені в локальному життєсвіті, виконують посередницьку місію, сприяючи узгодженню колективних дій і підтриманню моральної рівноваги спільнот.

Ефективність держави невіддільна від якості комунікації, адже саме комунікативна відкритість перетворює владу на простір взаємного визнання. Співпраця з релігійними інституціями поглиблює цю відкритість, оскільки їхній символічний авторитет і традиція служіння зміцнюють моральні підвалини публічного порядку. Управління за таких умов постає не лише технікою регуляції, а способом утвердження відповідального співбуття, у якому турбота про людину набуває значення універсального імперативу, що визначає смисловий горизонт розвитку сучасного суспільства.

Пріоритет розвитку публічного управління в умовах війни полягає у формуванні цілісного простору взаємодії державної влади, місцевого самоврядування та громадянського суспільства як передумови збереження соціальної єдності та післявоєнного відновлення. У цій взаємодії релігійні організації постають інституціями моральної інтеграції, які акумулюють ресурси довіри, солідарності й відповідальності, надаючи управлінським практикам гуманістичної спрямованості. Нормативне забезпечення відбудови, стратегічне планування та збалансоване управління ресурсами окреслюють модель публічної дії, у якій раціональність поєднується з орієнтацією на спільне благо.

Післявоєнне економічне відродження пов'язується з відновленням виробничого потенціалу, підтримкою підприємництва та зміцненням фінансової стабільності [13, с. 50]. Економіка у цьому вимірі постає простором відтворення гідного життя, тоді як соціальні та благодійні ініціативи релігійних спільнот надають процесам відбудови виразного етичного змісту, утверджуючи солідарність як умову суспільної життєздатності. Мобілізаційна модель розвитку, яка спирається на цифрове планування, інновації та підприємницьку активність, засвідчує прагнення до тривкої соціальної рівноваги, легітимність якої ґрунтується не лише на національних інтересах, а й на морально-духовних орієнтирах.

Дієвість управління визначається цілісністю публічної системи, у центрі якої перебуває людина та її життєва гідність. Розподіл владних повноважень, розширення суспільної участі, професіоналізація державної служби й цифровізація управління формують інституційне середовище сталого розвитку. У цьому середовищі релігійні організації, укорінені в традиції служіння та взаємодопомоги, поглиблюють соціальну участь і зміцнюють моральні підстави відповідального врядування.

Послідовність управлінських рішень, від аналітичного осмислення економічних процесів до стратегічного проєктування майбутнього, утверджує управління як форму відповідального співбуття. Взаємодія державних інституцій і релігійних спільнот у цьому процесі сприяє консолідації матеріальних і духовних ресурсів, відкриваючи можливість для стійкого та смислово впорядкованого розвитку суспільства.

Висновки. Осмислення ролі державності та релігійних інституцій засвідчує, що ціннісна організація сучасного суспільства формується через поєднання інституційного порядку та морально орієнтованих форм суспільної участі. Державно-релігійні відносини постають важливим чинником підтримання соціальної цілісності, оскільки сприяють утвердженню довіри, відповідальності та орієнтації на гідність людського життя як визначальний принцип публічного буття. З'ясовано, що участь релігійних організацій у публічному просторі виходить за межі духовного служіння, набуваючи значення стабілізуючого елемента суспільного розвитку. Їхня діяльність сприяє консолідаційним процесам, зміцненню моральних орієнтирів і відтворенню культури взаємної підтримки, що особливо актуалізується в умовах масштабних суспільних потрясінь і необхідності відновлення соціальних зв'язків. Встановлено, що ефективність публічного управління значною мірою залежить від здатності держави інтегрувати ціннісні настанови громадянського суспільства у практики врядування. У цьому зв'язку державно-релігійні відносини виявляють себе не лише як форма інституційного узгодження, але як спосіб посилення гуманістичної спрямованості суспільного розвитку. Отже, державно-релігійні відносини доцільно розглядати як структурний компонент суспільної стійкості, яка забезпечує узгодження нормативних механізмів управління з моральними орієнтирами культури. Їхнє поглиблення сприятиме утвердженню відповідального публічного порядку, зміцненню інституційної спроможності держави та формуванню ціннісно зорієнтованої моделі суспільного розвитку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Стратегія реформування державного управління України на 2022-2025 роки: розпорядження Кабінету Міністрів України від 21 липня 2021 р. № 831-р. URL: <https://www.kmu.gov.ua/storage/app/sites/1/reforms/pars-2022-2025-ukr.pdf> (дата звернення: 28.01.2026).
2. Sokolovskyi O. The Role of Religious Associations of Ukraine in the Development of Civil Society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2025. Vol. 45. Iss. 1. P. 1–23.
3. Вплив війни на сферу адмінпослуг. Право в умовах війни. 2022. URL: https://law-in-war.org/wp-content/uploads/2022/04/adminservices_war_ukr_web_08042022-1.pdf (дата звернення: 28.01.2026).
4. Яценко В., Орел О., Комаровський І. Передумови та ключові питання публічного управління в умовах війни. *Теоретичні та прикладні питання державотворення*. 2022. Вип. 27. С. 153–162.
5. Соловійова О. М., Ковальчук Д. Р., Кундій А. Ю. Адміністративні послуги в умовах воєнного стану в Україні. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2022. № 5. С. 421–424. DOI <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2022-5/99>

6. Про адміністративну процедуру: Закон України від 17 лютого 2022 року № 2073-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2073-20#Text> (дата звернення: 28.01.2026).
7. Проект Плану відновлення України. Матеріали робочої групи «Державне управління». Національна рада з відновлення України від наслідків війни. Липень, 2022. URL: <https://www.kmu.gov.ua/storage/app/sites/1/recoveryrada/ua/restoration-and-development-of-infrastructure.pdf> (дата звернення: 28.01.2026).
8. Sokolovskyi O., Sluysar V., Hordiichuk O. The Experience of Religious Organizations in the Formation and Development of the Chaplaincy Movement in Ukraine. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2024. Vol. 44. Iss. 3. P. 74–92. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2517>
9. Масик М. З. Дмитренко Г. В. Інституціональна стійкість публічного управління в умовах війни. *Наукові перспективи*. 2022. № 12(30). С. 41–54. DOI: [https://doi.org/10.52058/2708-7530-2022-12\(30\)-41-54](https://doi.org/10.52058/2708-7530-2022-12(30)-41-54)
10. Таран Є. І. Особливості публічного управління в умовах формування інформаційного суспільства. *Держава та регіони*. 2020. № 2 (70). С. 22–26. DOI <https://doi.org/10.32840/1813-3401.2020.2.3>
11. Куйбіда В. С., Куйбіда С. В., Теличко В. С. Модернізація публічного управління в умовах війни і першочергові його завдання. *International Partnership and Cooperation of Ukraine in War-time. Науково-освітній інноваційний центр суспільних трансформацій*. 2022. С. 272–287. DOI: <https://doi.org/10.54929/monograph-02-2022-03-04>
12. Religious and faith-based organizations play an important role in humanitarian development. *IF20*. URL: <https://www.g20interfaith.org/religious-and-faith-based-organizations-play-an-important-role-in-humanitarian-development/> (дата звернення: 28.01.2026).
13. Гончарук Н., Чередниченко А. Модернізація публічного управління в Україні в умовах війни та в поствоєнний період у контексті європейських цінностей. *Аспекти публічного управління*. 2022. № 10 (6). С. 46–54. DOI: <https://doi.org/10.15421/152243>

REFERENCES

1. Stratehiia reformuvannia derzhavnoho upravlinnia Ukrainy na 2022-2025 roky: rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy vid 21 lypnia 2021 r. № 831-r. [Public Administration Reform Strategy of Ukraine for 2022–2025: Directive of the Cabinet of Ministers of Ukraine No. 831-r, July 21, 2021]. Retrieved from: <https://www.kmu.gov.ua/storage/app/sites/1/reforms/pars-2022-2025-ukr.pdf> (data zvernennia: 28.01.2026). [in Ukrainian].
2. Sokolovskyi, O. (2025). The Role of Religious Associations of Ukraine in the Development of Civil Society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 45. Iss. 1. P. 1–23.
3. Vplyv viiny na sferu adminposluh. Pravo v umovakh viiny. (2022). [The Impact of War on the Administrative Services Sector. Law in Conditions of War]. Retrieved from: https://law-in-war.org/wp-content/uploads/2022/04/adminservices_war_ukr_web_08042022-1.pdf (data zvernennia: 28.01.2026). [in Ukrainian].
4. Yatsenko, V., Orel, O., Komarovskiy, I. (2022). Peredumovy ta kliuchovi pytannia publicnoho upravlinnia v umovakh viiny. [Prerequisites and Key Issues of Public Administration in Wartime]. *Teoretychni ta prykladni pytannia derzhavotvorennia*. Vyp. 27. S. 153–162. [in Ukrainian].
5. Soloviova O. M., Kovalchuk D. R., Kundii A. Yu. Administratyvni posluhy v umovakh voiennoho stanu v Ukraini. *Yurydychni naukovyi elektronnyi zhurnal*. 2022. № 5. S. 421–424. DOI <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2022-5/99> [in Ukrainian].
6. Pro administratyvnu protseduru: Zakon Ukrainy vid 17 liutoho 2022 roku № 2073-IX. [On Administrative Procedure: Law of Ukraine No. 2073-IX, February 17, 2022.]. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2073-20#Text> (data zvernennia: 28.01.2026). [in Ukrainian].
7. Proekt Planu vidnovlennia Ukrainy. Materialy robochoi hrupy «Derzhavne upravlinnia». Natsionalna rada z vidnovlennia Ukrainy vid naslidkiv viiny. Lypen, 2022. [Ukraine Recovery Plan Project. Working Group Materials “Public Administration”. National Council for the Recovery of Ukraine from the Consequences of the War. July 2022]. Retrieved from: <https://www.kmu.gov.ua/storage/app/sites/1/recoveryrada/ua/restoration-and-development-of-infrastructure.pdf> (data zvernennia: 28.01.2026). [in Ukrainian].
8. Sokolovskyi, O., Sluysar, V., Hordiichuk, O. (2024). The Experience of Religious Organizations in the Formation and Development of the Chaplaincy Movement in Ukraine. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 44. Iss. 3. R. 74–92. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2517>
9. Masyk, M. Z. Dmytrenko, H. V. (2022). Instytutsionalna stiikist publicnoho upravlinnia v umovakh viiny. [Institutional Resilience of Public Administration in Wartime]. *Naukovi perspektyvy*. № 12(30). S. 41–54. DOI: [https://doi.org/10.52058/2708-7530-2022-12\(30\)-41-54](https://doi.org/10.52058/2708-7530-2022-12(30)-41-54) [in Ukrainian].

10. Taran, Ye. I. (2020). Osoblyvosti publichnoho upravlinnia v umovakh formuvannia informatyinoho suspilstva. [Features of Public Administration in the Context of Information Society Formation]. *Derzhava ta rehiony*. № 2 (70). S. 22–26. DOI <https://doi.org/10.32840/1813-3401.2020.2.3> [in Ukrainian].

11. Kuibida, V. S., Kuibida, S. V., Telychko, V. S. (2022). Modernizatsiia publichnoho upravlinnia v umovakh viiny i pershocherhovi yoho zavdannia. [Modernization of Public Administration in Wartime and Its Priority Tasks]. *International Partnership and Cooperation of Ukraine in Wartime. Nauko-vo-osvitnii innovatsiinyi tsentr suspilnykh transformatsii*. S. 272–287. DOI: <https://doi.org/10.54929/monograph-02-2022-03-04> [in Ukrainian].

12. Religious and faith-based organizations play an important role in humanitarian development. IF20. Retrieved from: <https://www.g20interfaith.org/religious-and-faith-based-organizations-play-an-important-role-in-humanitarian-development/> (data zvernennia: 28.01.2026).

13. Honcharuk, N., Cherednychenko, A. (2022). Modernizatsiia publichnoho upravlinnia v Ukraini v umovakh viiny ta v postvoiennyi period u konteksti yevropeiskykh tsinnosti. [Modernization of Public Administration in Ukraine in Wartime and the Postwar Period in the Context of European Values]. *Aspekty publichnoho upravlinnia*. №10 (6). S. 46–54. DOI: <https://doi.org/10.15421/152243> [in Ukrainian].

Sokolovskyi Oleh Leonidovych

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophy and Political Science
Zhytomyr Ivan Franko State University
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, Ukraine
orcid.org/0000-0003-2228-3040

STATEHOOD AND RELIGIOUS INSTITUTIONS IN THE VALUE-BASED ORGANIZATION OF CONTEMPORARY SOCIETY

Relevance. *The Russian-Ukrainian war intensifies questions of social resilience and the limits of institutional responsibility of the state, shifting public governance toward the preservation of the lifeworld. Society emerges as a polycentric system of institutions in which the effectiveness of authority is determined by its capacity to integrate administrative and moral resources. Religious organizations sustain social unity, reproduce trust, and contribute to the humanization of the public sphere, thereby underscoring the need to interpret state-confessional relations as a foundation for responsible coexistence and the affirmation of human dignity. The aim of the study is the theoretical understanding of cooperation between the state and religious organizations as a factor in social consolidation and the strengthening of institutional resilience in public governance under conditions of war and post-war recovery. Research methods. The methodological framework is grounded in socio-philosophical and religious studies approaches. Systemic analysis enabled consideration of public governance as a unity of institutions and values; the axiological approach facilitated the identification of the moral foundations of governance; the hermeneutic method supported the interpretation of religious presence in the public sphere; and the interdisciplinary approach made it possible to trace the relationship between administrative practices and the spiritual orientations of society. Research results. It is substantiated that the transformation of public governance is associated with the establishment of a model of distributed responsibility in which the state coordinates social relations while religious organizations perform a function of moral integration, accumulating resources of trust and embodying them in practices of humanitarian support. Their participation enhances the legitimacy of governance decisions and contributes to the formation of a culture of responsibility. The resilience of the state is determined by its ability to combine material and spiritual resources, whereas cooperation between public authorities and religious institutions promotes a humanistically oriented trajectory of social development.*

Key words: *statehood, religious institutions, axiological foundations, social integrity, state-confessional relations, social integration, moral values, public sphere, identity.*

Дата першого надходження статті до видання: 05.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

УДК 316.422:316.344.2

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.24>**Калашнікова Людмила Володимирівна**

доктор соціологічних наук, професор,
професор кафедри соціології та соціальної роботи
Криворізького державного педагогічного університету
просп. Університетський, 54, Кривий Ріг, Україна
orcid.org/0000-0001-9573-5955

Черноус Людмила Сергіївна

кандидат соціологічних наук, доцент,
доцент кафедри соціології та соціальної роботи
Криворізького державного педагогічного університету
просп. Університетський, 54, Кривий Ріг, Україна
orcid.org/0000-000300916-7205

ІНКЛЮЗИВНЕ СУСПІЛЬСТВО: ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТА ОБМЕЖЕННЯ СОЦІОЛОГІЧНОГО ПІЗНАННЯ

Актуальність теми. У статті здійснено теоретико-соціологічне обґрунтування концепції інклюзивного суспільства як багатовимірної моделі соціетального розвитку. Особлива увага приділяється пошуку адаптивних стратегій інтеграції в умовах глобальної цифровізації та хронічної соціально-економічної турбулентності.

Мета статті полягає у формуванні цілісного теоретико-соціологічного базису, який дозволить нівелювати критичний розрив між формальним (декларативним) визнанням інклюзії та латентними механізмами соціального відчуження.

Методи дослідження. Використання історико-генетичного методу і компаративного аналізу дозволило простежити еволюцію становлення теорій інклюзії/ексклюзії у класичному та сучасному науковому дискурсі, а також здійснити порівняння провідних ідей у межах структурно-функціонального підходу (П. Сорокін, Т. Парсонс, Н. Луман) до розуміння стабільності системи, етико-гуманістичних теорій (У. Матурана, П. Сорокін, А. Сен), концепцій політико-правової суб'єктності (К. Поппер, Дж. Роулз, Й. Терборн) та критичних парадигм (М. Фуко, П. Бурдьє, А. Негрі, М. Олівер). Метод моделювання уможливив аналіз поетапного розвитку інклюзивного суспільства за Й. Терборном, який з'ясувати особливості просування від забезпечення видимості та політичної релевантності до ресурсного забезпечення повної участі. Також розглянуто ризики «ланцюгової ексклюзії» в умовах цифровізації та проаналізовано інклюзію як механізм подолання структурної нерівності.

Результати дослідження. Автори доводять, що справжня інклюзія потребує не лише усунення фізичних бар'єрів, а й глибокої трансформації суспільного габітусу, перерозподілу соціального капіталу та активної протидії новим формам «дисциплінарного контролю». Запропоновано практичні кроки для реальної інтеграції вразливих груп у сучасних умовах соціально-економічної нестабільності.

Ключові слова: інклюзивне суспільство, інклюзія/ексклюзія, структурна нерівність, маргіналізація, соціальна мобільність, відкрите суспільство, соціальна модель інвалідності, цифрова нерівність, суб'єктність, політичне визнання.



Вступ. Інклюзивне суспільство визначається як модель співіснування, де кожна людина, володіючи певним спектром прав та обов'язків, відіграє активну роль у громадському житті [28]. Такий соціум базується на повазі до розмаїття та прагненні до рівноправності. Керуючись принципами соціальної справедливості, інклюзивне середовище гарантує рівний доступ до суспільних процесів усім громадянам, незалежно від їхньої гендерної приналежності, віку, етнічного походження, стану здоров'я чи релігійних поглядів. Відтак повноцінна інтеграція індивіда охоплює низку стратегічних вимірів таких, як соціально-політичний, юридичний, економічний та культурний, фізичний, просторовий, а також реляційний (міжособистісний). Окрім цього, концепція інклюзії передбачає активну протидію дискримінаційним законодавчим нормам та застарілим традиціям, що стають причиною ізоляції окремих осіб чи спільнот через їхню ідентичність (зокрема, за ознаками етнічного походження, статі, віросповідання або стану здоров'я).

Розбудова інклюзивного суспільства розпочинається із впровадження передових соціальних стратегій як на рівні окремих громад, так і в межах загальнодержавної політики. Водночас на глобальній арені діють міжнародні стандарти, що закладають фундамент для спільних цінностей та координують зусилля світової спільноти. Такі політичні інструменти є критично важливими для гарантування прав людини та розширення соціально-економічних можливостей для тих верств населення, які довгий час перебували у стані маргіналізації.

Провідна проблема полягає у тому, що попри активне впровадження інклюзивних практик на глобальному та національному рівнях, у соціологічному дискурсі спостерігається суперечність між декларативною інклюзією та реальною соціальною ексклюзією. Адже інклюзія – це не лише «надання доступу», а й трансформація самої системи, яка цей доступ обмежує. Через повсякчасне зростання різноманіття і масштабування інклюзивних груп залишається ризик неповного їх включення чи втрати політичної суб'єктності. Не менш важливим є ризик перетворення інклюзії на інструмент «дисциплінарного контролю» або виникнення «ланцюгової ексклюзії» через цифрову чи економічну нерівність.

Огляд літератури. З-поміж українських вчених проблемами інклюзії обіймаються Ю. Савельєв [11], О. Роговський [10], О. Пришляк та ін. [9], які у межах структурно-функціонального підходу здійснюють проєкцію наявного досвіду впровадження засад інклюзивності в європейських суспільствах на українські реалії, визначаючи інклюзію як інструмент подолання структурної нерівності. Натомість О. Дікова-Фаворська [3], Р. Мохнюк [7], І. Бобух та ін. [1] досліджують інклюзивне суспільство як цілісну систему, фокусуючись на соціально-економічних, політичних аспектах, а також управлінських можливостях розвитку інклюзивного середовища на регіональному рівні та рівні територіальних громад. Вивченню інклюзії в історичному й соціокультурному розрізі присвячені роботи С. Миронової [6], Л. Платаш [12] та ін. Найбільш поширеним у сучасному вітчизняному науковому дискурсі є педагогічно-інтегративний підхід, у межах якого аналізується освітня інклюзія як фундамент соціальної інклюзії в цілому (В. Шевченко [13], А. Колупаєва [5], М. Порошенко [8], В. Засенко [4], Ю. Бриндіков та ін. [2]). Означені дослідження мають фрагментарний характер і не повною мірою розкривають механізми подолання суперечності між формальним декларуванням інклюзивних цінностей та реальними практиками соціальної ексклюзії в сучасних українських реаліях.

Узагальнення означених напрацювань, дозволило припустити, що наразі спостерігається активний перехід від «вузької» (медичної, дефіцитарної) до «широкої» (соціально-політичної) моделі інклюзії, яка розглядається як стратегія національної стійкості та справедливості. Успішність її впровадження безпосередньо залежить від глибини аналітичного обґрунтування зазначених вище напрямів. Генезис ідеї інклюзивного суспільства в межах соціологічного дискурсу як зарубіжного, так і вітчизняного, свідчить про поступове формування складного аналітичного апарату, що спирається на класичні та сучасні теорії соціального розвитку.

Метою роботи є теоретико-соціологічне обґрунтування концепції інклюзивного суспільства як багатовимірної моделі соціального розвитку задля визначення провідних засад теоретичного підґрунтя подолання суперечності між декларативною інклюзією та реальними практиками

соціального відчуження в умовах цифровізації, соціально-політичної та економічної нестабільності.

Досягнення мети передбачало здійснення ретроспективного аналізу формування ідеї інклюзії в класичних та сучасних соціологічних теоріях, визначення механізмів переходу від ексклюзивних до інклюзивних соціальних систем, обґрунтування етапів розбудови інклюзивного суспільства через призму політичного визнання, правового статусу та ресурсного забезпечення. Для розв'язання поставлених завдань доцільно використати такі наукові методи, як: компаративний (порівняння наявних соціологічних підходів до розуміння сутності інклюзії) і системний аналіз (визначення інклюзії як механізму стабілізації та виживання суспільної системи; історико-генетичний метод для відстеження еволюції концепції інклюзивного суспільства; моделювання для структурування процесу трансформації суспільства (від «видимості» до «ресурсного забезпечення»).

Результати дослідження. Наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. представники Європейської Ради офіційно почали використовувати терміни «соціальна інклюзія» та «соціальна ізоляція» [25]. Поява концепції інклюзії була зумовлена необхідністю подолання соціальної нерівності, яка загострилася через трансформації на ринку праці. Оскільки тогочасні механізми соціального захисту вже не могли ефективно підтримувати різні категорії громадян, виникла потреба в нових підходах. Сьогодні соціальна інклюзія об'єднує різноманітні ресурси та стратегічні заходи, спрямовані на підтримку найбільш вразливих верств суспільства.

У межах соціології концепція інклюзивного суспільства формувалася поступово, спираючись на ідеї багатьох науковців. Хоча немає єдиного засновника цієї концепції, можна виокремити низку ключових напрямків, що заклали фундамент для її розвитку.

Першим з-поміж них є теорія соціальної стратифікації та соціальної мобільності П. Сорокіна, що містить пояснення сутності механізмів інклюзії й ексклюзії. Він стверджував, що будь-якому суспільству властива жорстка стратифікація за економічною, політичною, професійною ознаками (власне, прояв ексклюзії), а спроба «відкрити» кордони між ними, зробивши їх «проникними» – інклюзія [27, с. 47]. Відтак лише динамічне суспільство, де кожен його член включений до соціального простору фізично, статусно і має доступ до соціальних «ліфтів» успіху, можна вважати інклюзивним.

Наприкінці свого життя П. Сорокін акцентовано займався вивченням творчого альтруїзму. Він вважав, що справжня інтеграція суспільства неможлива лише через закони. На його думку, інклюзія має базуватися на «неогоїстичній любові» як соціальній силі, адже тільки через альтруїзм можна подолати ворожнечу між групами [27, с. 52].

У теорії соціальної системи Т. Парсонс визначав інклюзію не просто як акт доброї волі, а необхідний процес еволюції суспільства від традиційного до сучасного, механізм забезпечення його стабільності [22, с. 18]. Оскільки розвиток суспільства можливий завдяки диференціації, то за умови ускладнення його структури, старі форми солідарності перестають працювати, а для того, щоб система не розпалася, вона повинна «включити» в себе нові спільноти. Центральним елементом інклюзії є соціальна спільнота як така, що визначає, хто є «своїм», а хто «чужим» [22, с. 25]. Інклюзія детермінує розширення цієї спільноти, шляхом надання її членам, що раніше були виключені (через релігію, етнічне походження тощо), нових статусів повноправних членів.

Механізм дії інклюзії передбачає надання юридичних та громадянських прав спільнотам, що були на периферії, нові члени мають прийняти загальні цінності суспільства, але й саме суспільство має змінити свої стандарти, щоб стати більш відкритим задля розширення доступності наявних ресурсів, уможливлення повноцінної участі в соціально-економічному та політичному житті. На думку Т. Парсонса, схема AGIL (адаптація, досягнення цілей, інтеграція, формування і просування взірців поведінки) цілком логічно пояснює роль інклюзії у процесі «виживання» суспільства, де економіка має забезпечити робочі місця для нових членів спільноти, політична система – унормування їх прав, влада – створення відчуття солідарності між різними групами, культура, освіта і ЗМІ – транслювання ідеї рівності [22, с. 76]. Підхід Т. Парсонса є занадто

оптимістичним, адже він вважав, що суспільство саме повинно прагнути рівноваги, тоді як критики зауважують, що інклюзія досягається лише через запеклу боротьбу, а не через «природну еволюцію» системи.

На відміну від Т. Парсонса, у теорії соціальної аномії Р. Мертон пропонує більш реалістичне потрактування інклюзії крізь призму доступу до можливостей щодо реалізації життєвих цілей. На його думку, проголошуючи рівність цілей, суспільство може називати себе інклюзивним лише у тому випадку, коли надає реальні інструменти їх досягнення для людей з інвалідністю, етнічних меншин чи бідних верств населення [20, с. 75-79]. Отже, для дисфункціонального суспільства інклюзія може виступати в якості механізму зміни системи суспільних очікувань й усунення структурних нерівностей, а відтак і запобігання ексклюзії через появи аномії та масштабування девіацій як її наслідків (злочинності, адикцій, безпритульності тощо).

Продовжуючи ідеї Р. Мертона, В. Гіллс зауважує, що у суспільній свідомості спостерігається виражена асиметрія, адже провини представників домінуючих («включених») груп схильні сприйматися як норма, тоді як аналогічні дії виключених (маргіналізованих) осіб піддаються суворому осуду. Це вказує на те, що навіть за умови успішної реалізації політики соціальної інтеграції, упереджене ставлення до «нижчих класів» може залишатися незмінним. Якщо соціальна структура здатна інтегрувати маргіналів, поєднання їхнього фактичного безсилля з певними поведінковими паттернами продовжує витіснити їх на суспільну периферію. Соціально виключені суб'єкти будуть змушені існувати в «колонізованих» просторах, які, з одного боку, обмежені нерівними владними відносинами, а з іншого – затавровані звинуваченнями в девіантності чи невідповідності нормам [16]. Тим самим, суспільство схильне нормалізувати помилки привілейованих верств, водночас караючи за подібні вчинки тих, хто перебуває в стані соціального відчуження. Без глибокої трансформації суспільного сприйняття маргіналізовані групи залишатимуться заручниками владних структур, де їхня поведінка завжди розглядатиметься крізь призму підозри та контролю.

Концепція відкритого суспільства К. Поппера є фундаментом для розуміння інклюзивності на рівні державної політики та прав людини. Закрите суспільство, що базується на вірі в «єдину істину», традиціях, які не можна ставити під сумнів, та жорсткому поділі на «своїх» і «чужих», по суті є ексклюзивним. Натомість відкрите (інклюзивне) суспільство передбачає такий тип устрою, де кожна людина має право на особисті рішення та критичне раціональне мислення [23, с. 41].

Цікавою є ідея К. Поппера щодо парадокса толерантності, адже якщо суспільство буде безмежно толерантним навіть до тих, хто хоче знищити саму ідею рівності та інклюзії, то толерантність зникне разом із нами [23, с. 44]. Відтак, він наголошував, що суспільство має захищати права меншин та вразливих груп, але воно має право (і обов'язок) обмежувати тих, хто закликає до насильства, дискримінації чи знищення прав інших. Запорукою успіху виживання й побудови інклюзивного суспільства як захищеного простору є діалог між зацікавленими сторонами й спільна відповідальність за запровадження поступових змін.

На протигагу К. Попперу, який вбачає в інклюзії свободу, М. Фуко оцінював її доволі скептично. Він попереджав, що часто те, що називають інклюзією, є лише новою, більш тонкою формою контролю та нагляду за людьми, що включені до соціальної структури. Так звана «дисциплінарна влада» передбачала фізичне виключення (ізоляцію) маргіналів, які мали можливість повернутися лише після проходження виправлення або лікування, тобто, по суті, це «інклюзія навпаки» [16]. Іншими словами, суспільство піклується про здоров'я, гігієну та народжуваність (інклюзивна турбота), але ця турбота спрямована лише на тих, хто корисний для «державного інтересу». Ті, хто не вписується в біологічну чи економічну норму, піддаються «м'якій» ексклюзії або медикалізації. Натомість справжня свобода, за М. Фуко, полягає не в тому, щоб бути «включеним» у вже існуючі рамки, а в праві бути іншим і не піддаватися нормалізації.

Натомість П. Бурдье розмірковує глибше, аналізуючи не лише закони, а й психологію та культуру виключення. Зокрема, на його думку, важливим є вивчення ролі габітусу та різних форм капіталу у закріпленні стереотипів, нерівності, виключення із соціальних структур, й навіть

появі насильства, оскільки розуміння цих механізмів значиме для розробки інклюзивних практик [14, с. 8]. Іншими словами, для П. Бурдье інклюзія – це не «милосердя», а боротьба за перерозподіл капіталу (соціального, культурного та символічного) та відмова від нав'язування єдиного «правильного» способу життя, переосмислення соціальних норм.

Розвиваючи ідеї М. Фуко, А. Негрі зауважує, що в ексклюзивному суспільстві держава керує життям людей через обмеження та норми («якщо ти нормальний – ти в системі, якщо ні – ти за її межами»). Справжня інклюзія визначається правом людей керувати своїм життям через створення нових форм соціальності поза межами традиційної держави. Інклюзивним є об'єднання людей, які зберігають свою сингулярність, беруть участь у спільному творенні, маючи вільний доступ до спільних ресурсів [17, с. 204]. Ця позиція А. Негрі важлива для пояснення сутності низових ініціатив солідарності, кооперації та виникнення сучасних громадських рухів.

А. Негрі справедливо зазначав, що сама природа сучасної праці (інтелектуальна, цифрова, емоційна) вже робить сучасне суспільство інклюзивним, адже у ньому повсякчас циркулює інформація, долаючи кордони між приватним і публічним, а також між різними соціальними групами [17, с. 251]. Сучасна «когнітивна» праця не може існувати в ізоляції, щоб створювати код, контент чи ідеї, люди змушені вступати у взаємодію, що природним чином стирає бар'єри, долає фізичну відстань, мінімізуючи соціальну відчуженість. І якщо для М. Фуко інклюзія – це прихований нагляд, то для А. Негрі вона є механізмом неминучого революційного прориву у розвитку суспільства.

У. Матурана розглядав інклюзію крізь призму теорії біології пізнання і самовідтворення. На його думку, інклюзія є актом визнання права людини на співіснування поруч з іншими без спроб їх змінити, конфліктувати чи контролювати. Він стверджував, що без любові, не може бути і людства, відтак інклюзія це спосіб збереження життя як такого [19, с. 124].

Учень У. Матурана, творець теорії соціальних систем Н. Луман розходився з ним у поглядах і визначав інклюзію як суто функціональний механізм. Для сучасного суспільства характерна загальна інклюзія, що діє фрагментарно – люди одночасно включені до системи освіти, релігії, економіки тощо через виконання відповідних соціальних ролей, проте жодна з цих систем не «володіє» ними повною мірою. Успіх інклюзії визначається наявністю ефективної комунікації, відтак людина є інклюдованою лише тоді, коли система починає про неї «говорити» чи брати до уваги її «видимість», реалізуючи певні дії [18, с. 55].

Парадокс тотальної інклюзії полягає у тому, що вимогою сучасного суспільства є вільний доступ до всіх його систем, проте якщо людина випадає з однієї ключової системи (наприклад, економіки – стає безробітною), це запускає ланцюгову реакцію ексклюзії – без грошей втрачає можливість отримати якісні освітні, медичні послуги, юридичний захист та ін. В епоху тотальної цифровізації, коли державні послуги соціального захисту реалізуються через смартфон, людина, яка його не має, автоматично виключається з політичної та правової комунікації. Іншими словами, найстрашніше за Н. Луманом – це не нагляд (як у М. Фуко), а байдужість системи, коли людина опиняється в зоні ексклюзії, де закони, освіта та економіка просто перестають для неї існувати.

Для Дж. Роулз, інклюзія – це не просто «прийняття» інших, а фундаментальна умова чесного суспільного договору. Функціонування сучасних моделей соціального захисту дозволяє реалізувати принципи рівності, забезпечуючи кожному індивіду не лише формальні права, а й реальні ресурси для повноцінної участі в житті громади [24, с. 15]. Кожен з нас може опинитися на місці виключених, зобов'язання держави полягає у забезпеченні справедливого перерозподілу ресурсів на користь слабших. Наявні механізми соціального забезпечення повинна компенсувати нерівність стартових умов (соціальне походження, стан здоров'я), щоб інклюзія була фактичною, а не лише задекларованою на папері. Отже, за Дж. Роулзом, інклюзія тут стає мірилом успішності держави.

У межах теорії людського капіталу і справедливості А. Сен критикує підхід Дж. Роулз і зауважує, що різні люди мають різну здатність перетворювати ресурси на результати, відтак інклюзію слід розглядати як механізм розширення спроможностей, яка, діючи адресно, враховує

індивідуальні особливості людини, будучи не просто формальним інструментом розподілом благ, а реальним процесом забезпечення свободи вибору та підвищення якості людського життя. На його думку, ідея інклюзії дозволяє формувати нові уявлення про природу бідності, її причини задля внеску у соціальну політику мінімізації можливих наслідків. Суспільство є інклюзивним не тоді, коли воно «терпить» меншини, а тоді, коли воно активно усуває «спроможну бідність» – бар'єри, які заважають людям реалізувати свій потенціал [26, с. 50]. Саме ці його ідеї лягли в основу Індексу людського розвитку ООН.

Ключовою фігурою, що змінила світове розуміння інклюзії, став М. Олівер, сформулювавши соціальну модель інвалідності, яка була революційним кроком порівняно з медичним підходом. У межах останнього інвалідність сприймалася як трагедія, дефект особистості, що потребував лікування або виправлення, натомість М. Олівер запропонував змінювати середовище (архітектуру, транспорт, ставлення людей), яке мало б перестати створювати бар'єри. Для нього питання інклюзії не пов'язане з благодійністю чи проявами доброти (як це було в У. Матурани чи Дж. Роуз), а радше зі справедливим перерозподілом влади і наданням людям з інвалідністю повного контролю над власним життям [21, с. 105–118]. Базуючись на особистому життєвому досвіді, він довів, що суспільство має трансформуватися так, щоб у ньому не було «виключених» за ознакою фізичних чи психічних відмінностей.

На відміну від М. Олівер, Й. Терборн наголошує, що інклюзія – це політичний і соціальний процес, а не просто технічне рішення, яке дозволяє перевести дискурс із площини абстрактних цінностей або інфраструктурного впровадження у площину жорсткої соціологічної реальності. Він критикує ідеї М. Олівера щодо інклюзивних просторів і попереджає про небезпеку збереження нерівності у розподілі влади – людина з інвалідністю може мати доступ до будівлі парламенту, але не мати реального впливу на політичні рішення, що приймаються всередині. У цьому його позиція перегукується з думками А. Негрі про необхідність поширення низових ініціатив [28, с. 252].

Поглиблюючи ідеї П. Бурдьє і А. Сена, Й. Терборн зауважує важливість подолання «екзистенційної нерівності». І це не лише про подолання наявних економічних перешкод, а про право людей бути визнаними рівними в їх відмінностях. Якщо А. Сен говорить про розширення спроможностей, то Й. Терборн акцентує, що вони блокуються саме політичними структурами та нерівним розподілом соціальних позицій [28, с. 261].

За Й. Терборном розбудова інклюзивного суспільства не є одномоментною подією, а розгортається як поетапний процес трансформації владних і соціальних відносин. Першим фундаментальним етапом є забезпечення видимості та суб'єктності, адже усі члени суспільства отримують визнання та «право на голос», що утворює перехід від ігнорування вразливих груп до їхньої повноцінної присутності в публічному дискурсі. Другий етап – забезпечення політичної релевантності, коли потреби та пріоритети раніше виключених груп стають частиною політичного порядку денного. На цьому рівні влада не просто «бачить» людей, а інтегрує їхні інтереси у стратегії державного розвитку. Третій етап передбачає соціальну інтеграцію та мережеву взаємодію задля створення умов для вільної участі індивідів у соціальних активностях, що має на меті подолання ізоляції та забезпечення безбар'єрного доступу до живих соціальних зв'язків і неформальних мереж підтримки. Четвертий етап є етапом юридичного закріплення статусу громадян через реалізацію механізмів правової захищеності й імплементації прав, що є критично важливим для реального захисту та можливості оскарження порушень у судовому порядку. П'ятий заключний етап вимагає ресурсного забезпечення повної участі. Йдеться не лише про справедливий перерозподіл матеріальних благ, а й нематеріальних ресурсів – часу, просторової доступності та, що найважливіше, суспільної поваги [28, с. 378].

Ідеї Й. Терборна є більш прагматичними і критичними, адже він переводить фокус уваги з етико-гуманістичної до політико-правового визначення інклюзії. Визначні ним етапи становлення інклюзивного суспільства слугують інструментом для перевірки «справжності» відкритості, де мірилом успіху є не кількість декларацій, а реальна зміна балансу сил на користь тих, хто раніше був позбавлений права на дію та визнання.

Висновки. Попри відсутність західній соціологічній традиції загально визнаного потрактування інклюзивного суспільства, існує низка спільних аспектів, що присутні в усіх розглянутих концепціях: участь, почуття приналежності, право і громадянство. Говорячи про участь, йдеться не просто про присутність, а реальний вплив на процеси та прийняття рішень. Почуття приналежності передбачає суб'єктивне відчуття людини, що вона є частиною спільноти, де її цінують, а право і громадянство – юридичне підкріплення рівних можливостей та доступ до ресурсів. У межах ліберальних суспільств соціальна інклюзія переважно розглядається крізь призму забезпечення рівноправного доступу та ліквідації дискримінаційних бар'єрів. Натомість у соціал-демократичних політичних режимах підхід розширює це поняття, базуючи інклюзію на активному державному перерозподілі ресурсів. Останній спрямований на підтримку вразливих категорій населення та офіційне визнання специфічних потреб і прав окремих соціальних груп.

Концепція інклюзивного суспільства, пройшовши шлях від механічного подолання соціальних перешкод до глибокого етичного та функціонального переосмислення самої природи людського співіснування, продовжує розвиватися сьогодні, інтегруючи нові ідеї та виклики. Вивчення досвіду становлення наукових ідей демонструє, що інклюзивне суспільство розвивається поетапно і тримається на «трьох китах»: структурно-функціональному фундаменті (П. Сорокін, Т. Парсонс, Н. Луман), наявній політико-правовій суб'єктності (К. Поппер, Дж. Роулз, Й. Терборн) та етико-гуманістичних цінностях (У. Матурана, П. Сорокін, А. Сен). Проте традиційні уявлення повинні віддаватися критиці задля можливих трансформацій (М. Фуко, П. Бурдьє, А. Негрі, М. Олівер), оскільки успіх впровадження інклюзії залежить від періодичності ревізії дотримання її провідних принципів задля запобігання їх перетворенню на нові форми прихованого контролю чи владної ієрархії.

З-поміж ключових викликів та системних обмежень на шляху розвитку інклюзивного суспільства слід окреслити, у першу чергу, глобальну геополітичну та соціально-економічну нестабільність, здатну поглибити наявні ресурсні і цифрові розриви, перетворивши вразливість на спадкову ознаку. По-друге, для більшості суспільств критичним залишається когнітивне звуження інклюзії і її ототожнення виключно з медичною моделлю інвалідності, що залишає поза увагою громадськості питання гендерної, етнічної та класової ексклюзії. З іншого боку, надмірна жага до підтримки соціально вразливих категорій населення провокує появу парадоксу «позитивної дискримінації», де надмірна увага до інакшості може маркувати групу як «дефіцитну», підриваючи її соціальний престиж.

Для подолання ізоляції необхідний перехід від декларацій до інструментальних дій, зокрема, через: створення інклюзивних хабів та мистецьких просторів, де через спільну творчість нівелюються класові розбіжності; формування складного, багатовимірного образу вразливих груп у медіадискурсі для подолання «ефекту невидимості»; впровадження еко-дизайну «доступного» простору, де архітектурна та соціальна інфраструктура адаптована до потреб дітей, літніх людей та осіб з інвалідністю; реалізації гендерно-орієнтованої соціальної політики. Інклюзія – це не фінальний стан суспільства, а перманентний процес розширення горизонтів прийняття, де мірилом успіху є не кількість задекларованих прав, а якість реальної соціальної участі найменш захищених осіб.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бобух І. М., Кіндзерський Ю. В., Фашевська О. М. Структурні зміни як основа інклюзивного розвитку економіки України: монографія. Київ : ДУ «Інститут екон. та прогноз. НАН України», 2020. 516 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Avtorskyi_kolektyv/Strukturni_zminy_iak_osnova_inkliuzyvnoho_rozvytku_ekonomiky_Ukrainy.pdf.
2. Бриндіков Ю. Л. Реабілітація військовослужбовців учасників бойових дій в системі соціальних служб: теоретико-методичні основи : монографія. Хмельницький, 2018. 388 с.
3. Дікова-Фаворська О. М. Специфічні групи осіб з обмеженими можливостями здоров'я у фокусі соціології : монографія. Житомир : Полісся, 2009. 488 с.
4. Діти з особливими потребами в школі. Психолого-педагогічний супровід / авт-упоряд.: О. М. Романова, Л. П. Засенко, О. П. Кириліна [та ін.]. Київ : Шкільний світ, 2011. 128 с.

5. Колупаєва А. А., Таранесенко О. М. Навчання дітей з особливими освітніми потребами в інклюзивному середовищі : навч. метод. посіб. Харків : Вид-во «Ранок», 2019. 304 с. URL: [https://lib.imzo.gov.ua/wa-data/public/site/books2/navchalno-metodychny-posibnyky/dlya-pedpratsivnykiv-ospotreby/Navch%20ditei%20z%20osobl%20osvitnimy%20potrebamy%20v%20inkl%20seredovyshchi%20\(Kolupaieva_Taranchenko\).pdf](https://lib.imzo.gov.ua/wa-data/public/site/books2/navchalno-metodychny-posibnyky/dlya-pedpratsivnykiv-ospotreby/Navch%20ditei%20z%20osobl%20osvitnimy%20potrebamy%20v%20inkl%20seredovyshchi%20(Kolupaieva_Taranchenko).pdf).
6. Миронова С. П. Методика корекційної роботи при порушеннях пізнавальної діяльності : підручник. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет ім. І. Огієнка, 2014. 260 с. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/3007/Mironova-S.P.-Metodyka-korektsiinoi-roboty-pry-porushenniakh-piznavalnoi-diialnosti.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
7. Мохнюк Р. С. Інклюзія як один з напрямів стратегії розвитку громадянського суспільства: чинник культуротворчості. *Питання культурології*. 2022. № 39. С. 182–193. URL: <https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256926>.
8. Порошенко М. А. Інклюзивна освіта : навчальний посібник. Київ : ТОВ «Агентство «Україна», 2019. 300 с. URL: <https://library.megu.edu.ua:9443/jspui/bitstream/123456789/3525/1/2019inklyuziyavnz.pdf>.
9. Пришляк О., Пришляк В., Субтельний М., Янчишин В. Зарубіжний досвід формування інклюзивності суспільства: уроки для України. *Вічливість. Humanitas*. 2024. № 3. С. 131–140. URL: <https://doi.org/10.32782/humanitas/2024.3.19>.
10. Роговський О. М. Інклюзивне суспільство: соціально-політичні виміри. *Сучасне суспільство : політичні науки, соціологічні науки, культурологічні науки*. 2019. Вип. 1 (17). С. 189–199. URL: <https://doi.org/10.34142/24130060.2019.17.1.16>.
11. Савельєв Ю. Б. Соціальне включення та ексклюзія як форми взаємодії в суспільстві: евристичний потенціал соціологічних концепцій. *Український соціум*. 2015. № 4 (55). С. 61–74. URL: <https://doi.org/10.15407/socium2015.04.061>.
12. Соціальна та освітня інклюзія : історія, сучасність, перспективи розвитку : колективна монографія / за заг. ред. С. П. Миронової, Л. Б. Платаш. Чернівці : Технодруk, 2021. 352 с. URL: https://lib.lntu.edu.ua/sites/default/files/2021-11/MONOGRAF_2021.pdf.
13. Шевченко В. Історичні передумови та розвиток інклюзивного навчання в умовах сучасних викликів (порівняльний аспект). *Інклюзія і суспільство*. 2024. Вип. 3 (8). С. 89–97. URL: <https://doi.org/10.32782/2787-5137-2024-3-12>.
14. Bourdieu P. *Le Sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
15. Foucault M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
16. Gillies V. Meeting parents needs? Discourses of «support» and «inclusion» in family policy. *Critical Social Policy*. 2005. № 25. P. 70–90.
17. Hardt M., Negri A. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, 2004. 448 p. URL: https://ciberconflitos.files.wordpress.com/2014/12/hardt_negri_multitude_war-and-democracy-in-the-age-of-empire.pdf.
18. Luhmann N. *Inklusion und Exklusion. Soziologische Aufklärung 6*. Wiesbaden, vs Verlag, 2005. 275 p. URL: https://uranos.ch/research/references/Luhmann_2008/soziologische-aufklarung-6-1.pdf.
19. Maturana H.R., Verden-Zölller G. *The Origin of Humanness in the Biology of Love*. Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2009. 230 p. URL: <https://s1c57570669088c7c.jimcontent.com/download/version/1512243227/module/10305485119/name/The%20Origin%20of%20Humanness%20in%20the%20-%20Humberto%20Maturana%20Romesin.pdf>.
20. Merton R. K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968. 702 p. URL: https://archive.org/details/socialtheorysoci0000mert_w8x3/page/n7/mode/2up.
21. Oliver M. *The Politics of Disablement*. London: Macmillan Education, 1990. 206 p.
22. Parsons T. *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977. 241 p.
23. Popper K. R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
24. Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. 607 p. URL: <https://www.cita.or.id/wp-content/uploads/2016/06/John-Rawls-A-Theory-of-Justice-Belknap-Press-1999.pdf>.
25. Resolution of the Council and of the ministers for social affairs meeting within the Council of 29 September 1989 on combating social exclusion. *OJ C 277, 31.10.1989*. URL: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=oj:JOC_1989_277_R_0001_01.

26. Sen A. *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny*. Manila: Asian Development Bank, 2000. 60 p. URL: <https://en.unesco.org/inclusivepolicylab/sites/default/files/publication/document/2017/2/social-exclusion.pdf>.
27. Sorokin P. A. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Boston: Beacon Press, 1954. 552 p.
28. Therborn G. *Cities of Power: The Urban, The National, The Popular, The Global*. London ; New York : Verso, 2017. 416 p.
29. World Summit for Social Development & United Nations. (1995). *World summit for social development: The Copenhagen declaration and programme of action*. New York, NY: United Nations. P. 65. URL: <https://digitallibrary.un.org/record/204669>.

REFERENCES

1. Bobukh, I. M., Kindzerskyi, Y. V., Fashchevska, O. M. (2020). *Strukturni zminy yak osnova inkliuzyvnoho rozvytku ekonomiky Ukrainy: monohrafiia* [Structural changes as the basis for inclusive economic development in Ukraine : monograph]. Kyiv : State Institution “Institute of Economics and Forecasting of the National Academy of Sciences of Ukraine”. Retrieved from : https://chtyvo.org.ua/authors/Avtorskyi_kolektyv/Strukturni_zminy_iak_osnova_inkliuzyvnoho_rozvytku_ekonomiky_Ukrainy.pdf [in Ukrainian]
2. Bryndikov, Y. L. (2018). *Reabilitatsiia viiskovosluzhbovtiv uchastnykiv boiovykh dii v systemi sotsialnykh sluzhb: teoretyko-metodychni osnovy* : monohrafiia [Rehabilitation of military personnel who participated in combat operations in the social services system: theoretical and methodological foundations: monograph]. Khmelnytskyi [in Ukrainian]
3. Dikova-Favorska, O. M. (2009). *Spetsyfichni hrupy osib z obmezhenymy mozhlyvostiamy zdorovia u fokusi sotsiologii* : monohrafiia [Specific groups of persons with disabilities in the focus of sociology: monograph]. Zhytomyr: Polissya [in Ukrainian]
4. Romanova, O. M., Zasenka, L. P., Kyrylina, O. P. (2011). *Dity z osoblyvymy potrebamy v shkoli. Psykholoho-pedahohichnyi suprovid* [Children with special needs at school. Psychological and pedagogical support]. Kyiv: Shkilnyi Svit [in Ukrainian]
5. Kolupaieva, A. A., Taranesenko, O. M. (2019). *Navchannia ditei z osoblyvymy osvitimy potrebamy v inkliuzyvnomu seredovyshchi* : navch. metod. posib [Teaching children with special educational needs in an inclusive environment: teaching manual]. Kharkiv: Ranok Publishing House. Retrieved from : [https://lib.imzo.gov.ua/wa-data/public/site/books2/navchalno-metodychny-posibnyky/dlya-pedpratsivnykiv-ospotreby/Navch%20ditei%20z%20osobl%20osvitnimy%20potrebamy%20v%20inkl%20seredovyshchi%20\(Kolupaieva_Taranchenko\).pdf](https://lib.imzo.gov.ua/wa-data/public/site/books2/navchalno-metodychny-posibnyky/dlya-pedpratsivnykiv-ospotreby/Navch%20ditei%20z%20osobl%20osvitnimy%20potrebamy%20v%20inkl%20seredovyshchi%20(Kolupaieva_Taranchenko).pdf) [in Ukrainian]
6. Myronova, S. P. (2014). *Metodyka korektsiinoi roboty pry porushenniakh piznavalnoi diialnosti* : pidruchnyk [Methods of corrective work for cognitive disorders: textbook]. Kamianets-Podilskyi: Kamianets-Podilskyi National University named after I. Ogienko. Retrieved from : <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/3007/Myronova-S.P.-Metodyka-korektsiinoi-roboty-pry-porushenniakh-piznavalnoi-diialnosti.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [in Ukrainian]
7. Mokhniuk, R. S. (2022). *Inkluziia yak odyin z napriamiv stratehii rozvytku hromadianskoho suspilstva: chynnyk kulturotvorchosti* [Inclusion as one of the directions of civil society development strategy: a factor of culture creation]. *Issues of Cultural Studies*, 39, 182–193. Retrieved from : <https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256926> [in Ukrainian]
8. Poroshenko, M. A. (2019). *Inklyuzyvna osvita* : navchalnyi posibnyk [Inclusive education: a textbook]. Kyiv: Agency Ukraine LLC. Retrieved from : <https://library.megu.edu.ua:9443/jspui/bitstream/123456789/3525/1/2019inklyuziyavnz.pdf> [in Ukrainian]
9. Pryshliak, O., Pryshliak, V., Subtelnyi, M., Yanchyshyn, V. (2024). *Zarubizhnyi dosvid formuvannia inkliuzyvnosti suspilstva: uroky dlia Ukrainy* [Foreign experience in shaping an inclusive society: lessons for Ukraine]. *Vvichlyvist. Humanitas*, 3, 131–140. Retrieved from : <https://doi.org/10.32782/humanitas/2024.3.19> [in Ukrainian]
10. Rohovskyi, O. M. (2019). *Inklyuzyvne suspilstvo: sotsialno-politychni vymiry* [Inclusive society: socio-political dimensions]. *Contemporary society: political sciences, sociological sciences, cultural sciences*, 1 (17), 189–199. Retrieved from : <https://doi.org/10.34142/24130060.2019.17.1.16> [in Ukrainian]
11. Saveliev, Y. B. (2015). *Sotsialne vkluchennia ta ekskliuziia yak formy vzaiemodii v suspilstvi: evrystychnyi potentsial sotsiologichnykh kontseptsii* [Social inclusion and exclusion as forms of inter-

action in society: the heuristic potential of sociological concepts]. *Ukrainian Society*, 4 (55), 61–74. Retrieved from : <https://doi.org/10.15407/socium2015.04.061> [in Ukrainian]

12. Myronovoi, S. P., Platash, L. B. (2021). *Sotsialna ta osvitnia inkluziia : istoriia, suchasnist, perspektyvy rozvytku : kolektyvna monohrafiia* [Social and educational inclusion: history, present, prospects for development: collective monograph]. Chernivtsi: Tekhnodruk. Retrieved from : https://lib.lntu.edu.ua/sites/default/files/2021-11/MONOGRAF_2021.pdf [in Ukrainian]

13. Shevchenko, V. (2024). *Istorychni peredumovy ta rozvytok inkluzyvnogo navchannia v umovakh suchasnykh vyklykiv (porivnialnyi aspekt)* [Historical background and development of inclusive education in the context of contemporary challenges (comparative aspect)]. *Inclusion and Society*, 3 (8), 89–97. Retrieved from: <https://doi.org/10.32782/2787-5137-2024-3-12> [in Ukrainian]

14. Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

15. Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

16. Gillies, V. (2005). Meeting parents needs? Discourses of «support» and «inclusion» in family policy. *Critical Social Policy*, 25, 70–90.

17. Hardt, M., Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press. Retrieved from : https://ciberconflitos.files.wordpress.com/2014/12/hardt_negri_multitude_war-and-democracy-in-the-age-of-empire.pdf

18. Luhmann, N. (2005). *Inklusion und Exklusion. Soziologische Aufklärung 6*. Wiesbaden, vs Verlag. Retrieved from : https://uranos.ch/research/references/Luhmann_2008/soziologische-aufklaerung-6-1.pdf

19. Maturana, H.R., Verden-Zöller, G. (2009). *The Origin of Humanness in the Biology of Love*. Charlottesville, VA: Imprint Academic. Retrieved from : <https://s1c57570669088c7c.jimcontent.com/download/version/1512243227/module/10305485119/name/The%20Origin%20of%20Humanness%20in%20the%20-%20Humberto%20Maturana%20Romesin.pdf>

20. Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press. Retrieved from : https://archive.org/details/socialtheorysoci0000mert_w8x3/page/n7/mode/2up

21. Oliver, M. (1990). *The Politics of Disablement*. London: Macmillan Education.

22. Parsons, T. (1977). *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

23. Popper K. R. (2020). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.

24. Rawls, J. A. (1971). *Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. Retrieved from : <https://www.cita.or.id/wp-content/uploads/2016/06/John-Rawls-A-Theory-of-Justice-Belknap-Press-1999.pdf>.

25. Resolution of the Council and of the ministers for social affairs meeting within the Council of 29 September 1989 on combating social exclusion. *OJ C 277, 31.10.1989*. Retrieved from : https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=oj:JOC_1989_277_R_0001_01.

26. Sen, A. (2000). *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny*. Manila: Asian Development Bank. Retrieved from : <https://en.unesco.org/inclusivepolicylab/sites/default/files/publication/document/2017/2/social-exclusion.pdf>.

27. Sorokin, P. A. (1957). *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Boston: Beacon Press.

28. Therborn, G. (2017). *Cities of Power: The Urban, The National, The Popular, The Global*. London ; New York : Verso.

29. World Summit for Social Development & United Nations (1995). *World summit for social development: The Copenhagen declaration and programme of action*. New York, NY: United Nations. Retrieved from : <https://digitallibrary.un.org/record/204669>

Kalashnikova Liudmyla Volodymyrivna

Doctor of Sociological Sciences, Professor,
Professor at the Department of Sociology and Social Work
Kryvyi Rih State Pedagogical University
54, Universytetskyi ave., Kryvyi Rih, Ukraine
orcid.org/0000-0001-9573-5955

Chernous Liudmyla Serhiivna

Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Sociology and Social Work
Kryvyi Rih State Pedagogical University
54, Universitetskyi ave., Kryvyi Rih, Ukraine
orcid.org/0000-000300916-7205

INCLUSIVE SOCIETY: THE HEURISTIC POTENTIAL AND LIMITATIONS OF SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE

Relevance of the topic. *The article provides a theoretical and sociological justification of the concept of an inclusive society as a multidimensional model of societal development. Particular attention is paid to the search for adaptive integration strategies in the context of global digitalization and chronic socio-economic turbulence.*

The purpose of the article is to form a holistic theoretical and sociological basis that would allow to bridge the critical gap between formal (declarative) recognition of inclusion and latent mechanisms of social alienation.

Research methods. *The use of the historical-genetic method and comparative analysis made it possible to trace the evolution of the formation of theories of inclusion/exclusion in classical and contemporary scientific discourse, as well as to compare the leading ideas within the structural-functional approach (P. Sorokin, T. Parsons, N. Luhmann) to understanding the stability of the system, ethical-humanistic theories (U. Maturana, P. Sorokin, A. Sen), concepts of political and legal subjectivity (K. Popper, J. Rawls, J. Terborn), and critical paradigms (M. Foucault, P. Bourdieu, A. Negri, M. Oliver). The modeling method enabled the analysis of the phased development of an inclusive society according to J. Terborn, which revealed the peculiarities of moving from ensuring visibility and political relevance to providing resources for full participation. The risks of “chain exclusion” in the context of digitalization were also considered and analyzed.*

Research results. *The authors argue that true inclusion requires not only the removal of physical barriers, but also a profound transformation of social habits, the redistribution of social capital, and active opposition to new forms of “disciplinary control.” Practical steps are proposed for the real integration of vulnerable groups in the current conditions of socio-economic instability.*

Key words: *inclusive society, inclusion/exclusion, structural inequality, marginalization, social mobility, open society, social model of disability, digital inequality, subjectivity, political recognition.*

Дата першого надходження статті до видання: 25.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

СПЕЦІАЛЬНІ ТА ГАЛУЗЕВІ СОЦІОЛОГІЇ

УДК 316.77:004.738.5

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.25>

Бірюкова Марина Василівна

доктор соціологічних наук, професор,

професор кафедри соціології і публічного управління

Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»

вул. Кирпичова, 2, Харків, Україна

orcid.org/0000-0003-0525-3659

СОЦІАЛЬНІ ТЕХНОЛОГІЇ РОЗВИТКУ ЦИФРОВОЇ РЕПУТАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Актуальність дослідження зумовлена стрімкою платформізацією суспільства, поширенням алгоритмічних систем ранжування та розвитком технологій штучного інтелекту, що докорінно трансформують механізми формування соціального статусу й символічного капіталу особистості. У цифровому середовищі репутація набуває ознак мережево розподіленого, алгоритмічно опосередкованого конструкту, який впливає на професійну мобільність, економічні можливості та соціальну довіру. В умовах воєнного стану в Україні проблема управління цифровою репутацією посилюється новими ризиками – інформаційними атаками, репутаційною вразливістю, поширенням синтетичного контенту та алгоритмічною дискримінацією.

Мета полягає у здійсненні комплексного соціологічного аналізу феномену цифрової репутації особистості та розробці теоретично обґрунтованої типології соціальних технологій її розвитку в сучасному цифровому середовищі. *Методологічну основу* становлять положення структурно-конструктивістської теорії, концепції управління враженнями, теорії мережевого суспільства та підходів до аналізу платформного капіталізму. У роботі використано методи теоретичного узагальнення, порівняльного аналізу, інтерпретації наукових джерел, вторинного аналізу результатів міжнародних і вітчизняних соціологічних досліджень 2020–2025 років, а також елементи контент-аналізу цифрових платформ.

У *результаті* доведено, що цифрова репутація є різновидом символічного капіталу, яка набуває ринкових характеристик і стає об'єктом цілеспрямованого соціального управління. Запропоновано типологію соціальних технологій розвитку репутації, що охоплює контент-стратегії, цифровий нетворкінг, управління алгоритмічною видимістю, інфлюенсерські практики та інструменти моніторингу на основі ШІ. Обґрунтовано, що зазначені технології функціонують на макро-, мезо- та мікрорівнях і відтворюють наявні владні та статусні ієрархії. Визначено специфіку українського контексту, де ключовими репутаційними маркерами стають громадянська позиція і соціальна відповідальність.

Ключові слова: репутація, управління репутацією, символічний капітал, мережі, воєнний стан.

Вступ. Стрімкий розвиток цифрових технологій і соціальних мереж на початку XXI століття породив принципово нові форми соціальної взаємодії, ідентифікації та символічного обміну. Сучасна людина існує одночасно у двох просторах – фізичному та цифровому, – де кожен її крок залишає слід, що формує унікальну конфігурацію репутаційного капіталу.

У цьому контексті питання управління цифровою репутацією набувають не лише практичного, а й фундаментального теоретичного значення. Соціологія як наука, що вивчає соціальні відносини, інститути та механізми відтворення суспільства, не може оминати цих феноменів, оскільки вони докорінно трансформують характер соціальної стратифікації, можливості



соціальної мобільності та форми символічного капіталу. Проте, незважаючи на значний масив досліджень у суміжних галузях соціологічна концептуалізація цифрової репутації залишається недостатньо розробленою.

Центральна проблема, яку вирішує ця стаття, полягає у систематизації підходів щодо ідентифікації контекстів категорії «цифрова репутація» у соціологічному дискурсі та аналізі тих соціальних технологій, що забезпечують її формування і просування.

Мета та завдання дослідження полягає у здійсненні комплексного соціологічного аналізу феномену цифрової репутації, а також у розробці теоретично обґрунтованої типології соціальних технологій просування в цифровому середовищі.

Теоретико-методологічну основу дослідження складають: структурно-конструктивістська теорія П'єра Бурдьє (зокрема, концепції полів, капіталів і габітусу); концепція управління враженнями Ервіна Гофмана; теорія мережевого суспільства Мануеля Кастельса; підходи до аналізу платформного капіталізму Ніка Срничека; а також сучасні концепції алгоритмічного управління та цифрової суб'єктивності.

Методи дослідження складають вторинний аналіз матеріалів міжнародних і вітчизняних соціологічних досліджень 2020–2025 років, аналіз наукових публікацій та документів, а також критичний аналіз контенту провідних цифрових платформ.

Результати. Сучасна соціологія репутації розвивається у кількох ключових напрямках. По-перше, дослідники аналізують репутацію як результат мережевих процесів, що виникає не в ізольованому обміні між двома агентами, а у складних розподілених мережах соціальної взаємодії. По-друге, акцентується увага на динамічному, процесуальному характері репутації – на відміну від статичних уявлень вона розглядається як постійно відтворюваний і оспоруваний конструкт. По-третє, дослідники вивчають інституційний вимір репутаційних процесів – роль платформ, медіа та інших посередників у формуванні та трансляції репутаційних сигналів [1].

Поняття «цифрова репутація» з'явилося у науковому дискурсі на початку 2000-х років, проте набуло системного теоретичного оформлення лише у другій половині 2010-х – на тлі стрімкої платформізації соціальної взаємодії та поширення алгоритмічних систем фільтрації та ранжування. У широкому сенсі цифрова репутація – це сукупність оцінок, уявлень та очікувань щодо певного суб'єкта (особи, організації, продукту), що формуються і циркулюють у цифровому просторі.

Як стверджує П. Резнік, цифрова репутація є розподіленим соціальним судженням, що виникає на перетині численних індивідуальних актів оцінювання та алгоритмічних механізмів їх агрегування [2].

Важливим аспектом цифрової репутації є її темпоральна структура. На відміну від офлайн-репутації, що формується поступово і може порівняно легко трансформуватися, цифрова репутація характеризується «довгою пам'яттю»: негативні події залишаються в архівах пошукових систем і соціальних мереж на роки і навіть десятиліття. Це породжує феномен «репутаційного борга», коли минулі дії продовжують визначати поточний репутаційний профіль суб'єкта навіть тоді, коли його реальна поведінка докорінно змінилась [3]. Звідси – дискусія про «право на забуття», що набула юридичного та соціального виміру після відповідних рішень Європейського суду.

У контексті платформного капіталізму цифрова репутація набуває ринкових характеристик: вона стає активом, що є об'єктом цілеспрямованого управління, захисту та інвестування.

Вітчизняні дослідники також роблять вагомий внесок у вивчення цієї проблематики. Зокрема, Рибачок та Грищенко аналізують особливості формування цифрової репутації українських публічних осіб в умовах гібридної війни та інформаційних атак, виявляючи специфічні патерни репутаційної вразливості та стратегії захисту [4]. Дослідники наголошують, що у воєнних умовах цифрова репутація набуває нового виміру – патріотичного та громадянського, – оскільки питання лояльності та ідентичності стають центральними маркерами символічного позиціонування у цифровому просторі.

Поняття «соціальні технології» у соціологічному контексті охоплює широке коло практик, інструментів та стратегій, що використовуються для досягнення цілей у соціальному просторі.

На відміну від технічних технологій, спрямованих на перетворення матеріального світу, соціальні технології орієнтовані на трансформацію соціальних відносин, уявлень і поведінки. В контексті цифрового просування соціальні технології включають як технічні засоби (алгоритми, платформи, інструменти аналізу даних), так і соціально-комунікаційні практики (сторітелінг, контент-маркетинг, мережевий нетворкінг).

Луція Стаховська та Анна Вроцинська виокремлюють три рівні соціальних технологій просування: макрорівень (інституційний контекст платформ і регуляторних режимів), мезорівень (спільноти, мережі та практики взаємодії у специфічних полях) і мікрорівень (індивідуальні практики самопрезентації та управління ідентичністю) [5]. Ця трирівнева модель дозволяє аналізувати соціальні технології просування у їх системному взаємозв'язку, уникаючи редукціоністських підходів, що зводять їх або до технічних інструментів, або до суто індивідуальних практик.

У соціологічному контексті соціальні технології просування є не нейтральними інструментами, а соціальними конструктами, що відображають і відтворюють певні владні відносини, ціннісні пріоритети та соціальні ієрархії. Алгоритми ранжування контенту не є технічно нейтральними: вони вбудовані в певну логіку монетизації та залучення аудиторії, що системно відтворює певні форми нерівності видимості та репутаційного капіталу. Як показують дослідження Нобіль, алгоритмічні системи відтворюють і посилюють існуючі соціальні нерівності – гендерні, расові, класові – у формуванні видимості та репутації [6].

Контент-стратегія є однією з центральних соціальних технологій просування у цифровому просторі. Вона охоплює планування, створення, дистрибуцію та управління контентом з метою досягнення комунікативних, репутаційних та маркетингових цілей. З соціологічного погляду, контент є формою символічного виробництва – практикою конструювання смислів, ідентичностей та соціальних позицій у цифровому полі.

Дослідники виокремлюють кілька ключових функцій контенту у процесі формування цифрової репутації. По-перше, це функція сигналізації: контент є системою сигналів, що транслюють інформацію про компетенції, цінності, позицію та ідентичність суб'єкта потенційним аудиторіям. По-друге, функція мережевого будівництва: контент є основою для формування та підтримки мереж зв'язків – «вхідні» посилання, репости, коментарі та згадки формують мережевий капітал суб'єкта. По-третє, функція легітимізації: регулярний якісний контент забезпечує суб'єкту статус «авторитету» або «лідера думок» у певній ніші, що є важливим компонентом як репутації.

В Україні контент-стратегії набули специфічних рис під впливом воєнного стану. Ковальська та Петренко зафіксували суттєву трансформацію контентних пріоритетів вітчизняних публічних осіб та бізнесів після лютого 2022 року: ціннісні меседжі, пов'язані з патріотизмом, стійкістю та підтримкою ЗСУ, стали обов'язковими елементами ефективних контент-стратегій [7]. Публічні особи, що ігнорували цей контекст або займали нейтральну позицію, зазнавали суттєвих репутаційних втрат. Це свідчить про те, що соціальні технології просування є вкоріненими у конкретний соціокультурний контекст і не можуть розглядатися у відриві від нього.

Цифровий нетворкінг – цілеспрямована побудова мереж зв'язків у соціальних медіа, на профільних платформах та у тематичних спільнотах – є однією з найбільш ефективних соціальних технологій управління репутацією. Як показують дослідження Дімаджіо, ефективність цифрового нетворкінгу суттєво залежить від цифрового капіталу – сукупності технічних компетенцій, доступу до технологій і соціальних умінь орієнтуватися у цифровому просторі, – що, у свою чергу, корелює з традиційними соціально-демографічними характеристиками (рівнем освіти, доходом, місцем проживання) [8].

Одним із найбільш значущих феноменів сучасного цифрового простору є «алгоритмічна видимість» – здатність контенту і профілів потрапляти до поля уваги потенційної аудиторії в умовах, коли відбір і ранжування контенту здійснюється алгоритмічними системами платформ. Управління алгоритмічною видимістю стало однією з ключових соціальних технологій просування, що суттєво впливає як на цифрову репутацію.

В умовах інформаційного перенасичення увага стає дефіцитним ресурсом, за який конкурують всі суб'єкти цифрового простору – від міжнародних корпорацій до окремих особистостей. Управління увагою аудиторії – її привернення, утримання та конвертація – є центральним завданням будь-якої стратегії просування. Соціальні технології, що забезпечують «захоплення уваги», стають ключовими ресурсами символічного виробництва.

Між тим, стрімкий розвиток технологій штучного інтелекту (ШІ) відкриває нову главу у трансформації репутаційних процесів і технологій просування. Генеративний ШІ (ChatGPT, Midjourney, Stable Diffusion та ін.) вже суттєво змінив практики виробництва контенту, знизивши вхідний бар'єр для виробництва великих обсягів різноманітного контенту. Це, з одного боку, демократизує доступ до технологій просування, з іншого – посилює конкуренцію за увагу аудиторії і ставить під сумнів саму категорію «автентичності» як репутаційного ресурсу.

Особливо гострою є проблема дипфейків і синтетичного контенту у контексті цифрової репутації. Технологічна можливість створення реалістичних відео або аудіозаписів, де реальні особи кажуть або роблять те, чого вони насправді не говорили і не робили, є потенційно катастрофічною для репутаційних процесів.

Разом з тим ШІ відкриває нові можливості і для управління репутацією. Системи моніторингу і аналізу репутаційних процесів на основі ШІ дозволяють у режимі реального часу відстежувати тональність публікацій, виявляти репутаційні загрози і можливості, автоматизувати частину комунікаційних завдань. Провідні репутаційні агентства активно впроваджують ШІ-інструменти у свою практику, хоча соціологи наголошують на ризику «алгоритмічного управління репутацією», за якого стратегічні рішення делегуються машинам без належного осмислення соціального контексту. Ця трансформація потребує фундаментального переосмислення соціологічних концепцій ідентичності і автентичності.

Висновки. Проведений соціологічний аналіз феномену цифрової репутації дозволяє сформулювати ряд теоретичних і практичних висновків, що мають значення для розвитку соціологічної думки і практики управління в цифровому суспільстві.

По-перше, цифрова репутація є колективно-атрибутивним конструктом, розподіленим соціальним судженням, що виникає в результаті взаємодії множини агентів і алгоритмічних систем, не підлягає безпосередньому контролю суб'єкта і характеризується значною інерційністю. Цей феномен відноситься до сфери символічного капіталу в бурдєвському розумінні.

По-друге, соціальні технології просування є системою взаємопов'язаних практик, що включають контент-стратегії, мережевий нетворкінг, управління алгоритмічною видимістю і репутаційні технології. Ефективне управління цифровою репутацією вимагає системного застосування всіх різних за природою технологій у їх взаємозв'язку і з урахуванням специфіки платформ і соціального поля.

По-третє, платформний капіталізм є ключовим структурним контекстом, що визначає умови репутаційного виробництва. Платформи виступають «репутаційними посередниками», що встановлюють правила видимості, оцінювання і монетизації репутаційного капіталу. Алгоритмічні системи є не нейтральними технічними інструментами, а формами влади, що системно відтворюють репутаційні нерівності.

По-четверте, специфіка українського контексту – насамперед умови тривалого збройного конфлікту – суттєво трансформує репутаційні процеси і технології просування. Патріотична позиція і реальний внесок у спільну справу стають ключовими репутаційними маркерами; особистий бренд набуває додаткового виміру соціальної відповідальності і громадянської ідентичності. Дослідження вітчизняних репутаційних процесів у цьому контексті є важливим внеском у світову соціологічну дискусію про роль надзвичайних обставин у трансформації символічного капіталу.

По-п'яте, стрімкий розвиток технологій штучного інтелекту відкриває нову главу у трансформації репутаційних процесів, ставлячи під сумнів базові категорії автентичності, верифікованості та суб'єктності, на яких традиційно будується соціологічне розуміння репутації і ідентичності. Подальші дослідження у цьому напрямі є надзвичайно актуальними для соціології цифрових медіа.

Практичне значення результатів дослідження полягає у можливості їх використання для розробки науково обґрунтованих стратегій управління цифровою репутацією і особистим брендом, розробки навчальних програм з цифрових комунікацій і репутаційного менеджменту, а також для розробки регуляторних рамок щодо цифрового простору.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Bernstein E., Shelling M. Reputation intermediaries in digital markets: Structure and function. *Sociological Theory*. 2021. Vol. 39, no. 2. P. 112–134. DOI: 10.1177/07352751211016460.
2. Resnick P. Reputation systems for online communities. *The Journal of Online Trust*. 2021. Vol. 5, no. 1. P. 15–38.
3. Volovelsky U., Shapira N. Digital reputation debt: Long-term effects of past online behavior on current reputation. *Computers in Human Behavior*. 2023. Vol. 142. Art. 107647. DOI: 10.1016/j.chb.2023.107647.
4. Рыбачок С., Грищенко В. Цифрова репутація публічних осіб в умовах інформаційної агресії. *Науковий вісник Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Соціологія». 2023. Вип. 14. С. 54–68. DOI: 10.25264/2522-445X-2023-14-54-68.
5. Stachovska L., Vrocynska A. Social technologies of digital promotion: A multilevel analysis. *International Journal of Communication*. 2021. Vol. 15. P. 2230–2251.
6. Noble S. U. Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism. New York : New York University Press, 2022. 256 p. DOI: 10.18574/nyu/9781479833641.001.0001.
7. Ковальська Н., Петренко О. Контент-стратегії українського бізнесу в умовах воєнного стану. *Маркетинг і менеджмент інновацій*. 2024. № 2. С. 45–58. DOI: 10.21272/mmi.2024.2-04.
8. DiMaggio P., Hargittai E. From unequal access to differentiated use: A literature review and agenda for research on digital inequality. *Social inequality* / ed. by K. Neckerman. New York : Russell Sage Foundation, 2020. P. 355–400.

REFERENCES

1. Bernstein, E., & Shelling, M. (2021). Reputation intermediaries in digital markets: Structure and function. *Sociological Theory*, 39(2), 112–134. doi.org
2. Resnick, P. (2021). Reputation systems for online communities. *The Journal of Online Trust*, 5(1), 15–38.
3. Volovelsky, U., & Shapira, N. (2023). Digital reputation debt: Long-term effects of past online behavior on current reputation. *Computers in Human Behavior*, 142, Article 107647. doi.org
4. Rybachok, S., Hryshchenko, V. (2023). Tsyfrova reputatsiia publichnykh osib v umovakh informatsiinoi ahresii [Digital reputation of public figures in the context of information aggression]. *Naukovyi visnyk Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia»*. Seriiia «Sotsioloheiiia». Vyp. 14. S. 54–68. DOI: 10.25264/2522-445X-2023-14-54-68. [in Ukrainian].
5. Stachovska, L., & Vrocynska, A. (2021). Social technologies of digital promotion: A multilevel analysis. *International Journal of Communication*, 15, 2230–2251.
6. Noble, S. U. (2022). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press. doi.org
7. Kovalska, N., & Petrenko, O. (2024). Kontent-stratehii ukrainskoho biznesu v umovakh voiennoho stanu. [Content strategies of Ukrainian business under martial law]. *Marketynh i menedzhment innovatsii*. № 2. S. 45–58. DOI: 10.21272/mmi.2024.2-04/ [in Ukrainian].
8. DiMaggio, P., & Hargittai, E. (2020). From unequal access to differentiated use: A literature review and agenda for research on digital inequality. In K. Neckerman (Ed.), *Social inequality* (pp. 355–400). Russell Sage Foundation.

Biryukova Maryna Vasylivna
Doctor of Sociological Sciences, Professor,
Professor at the Department of Sociology and Public Administration of the
National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute”
2, Kyrpychova str., Kharkiv, Ukraine
orcid.org/0000-0003-0525-3659

SOCIAL TECHNOLOGIES OF THE DEVELOPMENT OF DIGITAL REPUTATION OF A PERSON

*The relevance of the study is due to the rapid platformization of society, the spread of algorithmic ranking systems and the development of artificial intelligence technologies, which radically transform the mechanisms of forming social status and symbolic capital of an individual. In the digital environment, reputation acquires the characteristics of a network-distributed, algorithmically mediated construct that affects professional mobility, economic opportunities and social trust. In the conditions of martial law in Ukraine, the **problem** of digital reputation management is exacerbated by new risks – information attacks, reputational vulnerability, the spread of synthetic content and algorithmic discrimination. The goal is to carry out a comprehensive sociological analysis of the phenomenon of a person’s digital reputation and develop a theoretically grounded typology of social technologies for its development in the modern digital environment. The methodological basis is the provisions of structural-constructivist theory, the concept of impression management, the theory of network society and approaches to the analysis of platform capitalism. The work uses **methods** of theoretical generalization, comparative analysis, interpretation of scientific sources, secondary analysis of the **results** of international and domestic sociological research in 2020–2025, as well as elements of content analysis of digital platforms.*

As a result, it is proven that digital reputation is a type of symbolic capital that acquires market characteristics and becomes the object of targeted social management. A typology of social technologies for reputation development is proposed, which includes content strategies, digital networking, algorithmic visibility management, influencer practices and monitoring tools based on AI. It is substantiated that these technologies function at macro-, meso- and micro-levels and reproduce existing power and status hierarchies. The specifics of the Ukrainian context are determined, where civic position and social responsibility become key reputation markers.

Key words: reputation, reputation management, symbolic capital, networks, war.

Дата першого надходження статті до видання: 15.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 18.03.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 316.32+351.74

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.26>**Борінштейн Євген Русланович**

доктор філософських наук, професор,

завідувач кафедри філософських і соціологічних студій

та соціокультурних практик

Державного закладу «Південноукраїнський національний

педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

orcid.org/0000-0002-0323-4457

СОЦІОЛОГІЯ МОРАЛІ: ЦІННІСНІ ВИМІРИ СУСПІЛЬСТВА

Актуальність дослідження. У сьогоденні, враховуючи глобальні зміни в світі, кардинальним чином трансформуються соціокультурні, економічні, моральні основи життя суспільства. Без відстеження, осмислення основних тенденцій цих змін, в тому числі і в області моралі, яка продукує всі життєдайності і життєві смисли людства, неможливо ефективно пізнання і, отже, управління цими процесами. При цьому багато емпіричні дослідження моралі не спираються на глибокі методологічні розробки. Також в сучасній дійсності тривають суперечки про можливість соціологічного дослідження моральних проблем, викликані специфікою феномена моралі – її позаінституційним характером.

Тому для сучасного соціологічного дискурсу, в тому числі і українського, все більш актуальним стає аналіз рівня розробленості теоретико-методологічних основ соціології моралі, виявлення методологічних проблем її сучасного стану і перспектив розвитку. Щоб оцінювати моральну сторону прийнятих рішень, їх моральність, попереджати аномію, важливо володіти необхідними знаннями про реальне функціонування моралі в суспільстві.

Мета роботи – на основі соціологічного аналізу проблемного поля моралі, загальнозначущих ціннісних універсалій, специфіки їх виміру та інтерпретації, виявити і обґрунтувати сучасний сутнісний стан і перспективи розвитку соціології моралі як фундаменту існування людства. **Об'єктом дослідження** є соціологія моралі як одна з фундаментальних підстав збереження людства як виду. **Предметом дослідження** – розвиток методологічних основ соціології моралі як спеціальної соціологічної теорії.

Теоретико-методологічними основами дослідження виділяємо системний, структурно-функціональний, ціннісно-нормативний, міждисциплінарний підходи. У дослідженні використовувалися різноманітні методи дослідження: аналіз наукової та навчальної літератури, порівняльний метод, метод спостереження, метод систематизації та узагальнення результатів.

Результати. У контексті сучасного суспільства моральний розвиток набуває особливого значення через зростання кількості етичних дилем, пов'язаних із цифровими технологіями, соціальними мережами, інформаційним тиском і трансформацією традиційних цінностей. В цих умовах особистість дедалі частіше стикається з необхідністю самостійного морального вибору без чітких зовнішніх орієнтирів. Це підсилює потребу у формуванні постконвенціональної моралі, здатної забезпечити внутрішню стійкість, критичне мислення та відповідальне ставлення до власних рішень.

Моральний розвиток тісно пов'язаний із професійним становленням особистості. Для людства моральна компетентність є не додатковою якістю, а професійною необхідністю. Саме рівень моральної зрілості визначає характер взаємодії з людьми, здатність приймати відповідальні рішення та діяти в інтересах суспільства. Узагальнюючи результати дослідження, можна стверджувати, що моральний розвиток особистості є процесом, який потребує постійної підтримки, усвідомленої роботи над собою та сприятливого соціального середовища. Він не завершується на етапі навчання, а продовжується протягом усього життя, змінюючись разом із досвідом, світоглядом і життєвими викликами. Саме здатність до моральної



рефлексії, критичного переосмислення власних дій і відповідальності за їх наслідки є показником зрілої та гармонійно розвиненої особистості.

Саме тому дослідження у сфері соціології моралі залишаються перспективними й необхідними для осмислення шляхів гармонійного поєднання особистісної свободи, соціальної відповідальності та загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: мораль, моральність, соціологія моралі, цінності, загальнолюдські цінності, система цінностей, гуманізм, толерантність, мультикультуралізм, соціокультурне, сучасне суспільство, трансформації.

Вступ. Серед невирішених проблем існування людини і людства контроверза своєрідності морального регулювання поведінки людей в суспільстві виділяється своєю винятковою складністю. Доводиться констатувати, що, незважаючи на безліч філософських, культурологічних, релігійних, буденних та інших інтерпретацій моралі, всі вони, по-перше, не відрізняються принциповою різноманітністю і зводяться в основному до загального роду тривіальних інтерпретацій так званої «моральної поведінки», а по-друге, в більшості своїй є екзистенційними, служать теоретичним виправданням сформованих в суспільстві порядків і, в більшості своїй, практично не зачіпають реальні соціокультурні причини руху людей в суспільстві. Закономірним логічним наслідком такого розуміння проблемного поля моралі стало заперечення Дж. Муром самої можливості її теоретичного дослідження [1]. До схожого висновку прийшов і Л. Вітгенштейн у своїй «Лекції з етики», коли стверджував, що мораль не вміщується в мові і про неї, як про релігію, можна тільки мовчати [2].

Разом з тим пропонувані мислителями ті чи інші варіанти інтерпретації моралі мають величезний вплив на визначення вектору соціальної еволюції і в безпосередній моральній практиці показують системні смисли глобальних соціокультурних трансформацій. Спроби втілення в соціальному житті рекомендацій представників теоретичного напрямку досліджень моралі, як правило, приводили суспільство в соціоісторичні, соціокультурні тупики аморалізму (софісти, кініки), аскетизму (стоїцизм, чернецтво), джайнізму, християнської інквізиції і хрестових походів, моральних експериментів у будівництві колективістської моралі соціалізму-комунізму, китайської «культурної революції» та інших флуктуацій, що закінчуються моральною деградацією. Саме тому сьогодні вкрай важливий пошук загальнозначущих цінностей, здійснених гуманістичних ідеалів, їх безпосереднього втілення у взаєминах людей в процесі морального самовдосконалення людства на фундаменті соціокультурного і антропологічного прогресу. А це можливо тільки об'єднавши теоретичну і практичну сторони дослідження моралі, що робить загальнозначущим вивчення соціології моралі.

Мета і завдання дослідження. Мета роботи – на основі соціологічного аналізу проблемного поля моралі, загальнозначущих ціннісних універсалій, специфіки їх виміру та інтерпретації, виявити і обґрунтувати сучасний сутнісний стан і перспективи розвитку соціології моралі як фундаменту існування людства.

Поставлена мета зумовлює рішення наступних завдань:

- провести аналіз пріоритетних методологічних підходів, що склалися в зарубіжній та українській соціології моралі;
- виявити основні методологічні проблеми формування, розвитку та сучасного стану соціології моралі;
- провести аналіз об'єктно-предметного поля соціології моралі, визначити її місце в структурі наукового знання;
- оцінити ставлення різних соціальних груп до моральних норм і ідеалів;
- виявити загальнозначущі ціннісні універсали сучасного суспільства.

Об'єкт і предмет дослідження. Об'єктом дослідження є соціологія моралі як одна з фундаментальних підстав збереження людства як виду. Предмет дослідження – розвиток методологічних основ соціології моралі як спеціальної соціологічної теорії.

Теоретико-методологічні основи дослідження. Дослідження феномену моралі, її функціонування динаміки ціннісних орієнтацій знаходиться на стику багатьох наук: філософії,

соціології, етики, культурології, педагогіки, психології... У цьому сенсі дана проблема відноситься до числа складних і багатовимірних.

Пильну увагу на проблеми моралі в соціальному контексті звернули в кінці XIX – початку XX століть представники французької, німецької, англійської та американської соціологічних шкіл О. Конт, Л. Леві-Брюль, Е. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зіммель, Дж. Ст. Мілль, І. Бентам, Г. Спенсер, Дж. Дьюї, В. Джеймс, Ч. Кулі, А. Росс. Ними була зроблена спроба розробити соціологічні методи дослідження моралі.

У руслі соціології позитивізму вимальовувалося нове розуміння етики як описової, емпіричної науки. Найбільш чітко тенденцію до соціологізації етики висловили Е. Дюркгейм і М. Вебер.

Значний внесок в теорію цінностей внесли В. Віндельбанд, Г. Ріккерт, М. Шелер, М. Хайдеггер, М. Гартман. У концепціях З. Фрейда, Г. Олпорта, Г. Мюрреля, А. Маслоу, К. Роджерса визначається місце моральної свідомості в структурі особистості. Ідею кризи старої, традиційної моралі та необхідності «нової моралі» розробляли в своїх працях Ч. Рейч, К. Неш, Д. Янкелович, Д. Бейнс.

Різні аспекти функціонування моралі в сучасному модернізованому суспільстві з позиції структурно-функціонального аналізу представлені в роботах класиків американської соціології Т. Парсонса і Р. Мертона. Істотну роль в становленні соціології моралі зіграли праці Н. Лумана, Р. Блума, Ю. Хабермаса, К. А. Цигерта та інших німецьких вчених.

Проблеми морального розвитку особистості і ролі в цьому процесі совісті знайшли відображення в роботах західних дослідників А. Бандури, К. Жилліган, Л. Кольберга, Е. Хігінса.

Великий внесок у розвиток соціології моралі внесли польський вчений М.Оссовська і болгарські дослідники Ж. Ошавков і К. Нешев.

Мораль постіндустріального суспільства з позицій постмодернізму розглядав у своїх роботах англійський соціолог З. Бауман.

В українській соціології свої погляди на соціологію моралі висловили А. Єрмоленко [3], А. Ніколаєвська [4], Н. Паніна [5], М. Радченко [6]. Автор статті зі своєю ученицею Ю. Юшкевич приділили увагу трансформаціям аксіосфери моралі, концепція єдності моральної дії і моральної реакції на нього з боку суспільства [7].

Теоретичною базою дослідження послужили: праці Е. Дюркгейма, який запропонував термін «соціологія моралі» і найбільш чітко виразив тенденцію до соціологізації етики; ідеї М. Вебера про розгляд моральних компонентів соціальних систем, ролі етики в культурі, її значення для економічного розвитку суспільства; наукові розробки в області теорії цінностей (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт, М. Шелер, М. Хайдеггер, Н. Гартман, Д. Гільдебранд); роботи представників структурного функціоналізму (Р. Мертон, Т. Парсонс); дослідження проблем толерантності (Н.О. Победа); дослідження феномену совісті (Е. Фромм, З. Фрейд, К.Г. Юнг, В. Франкл.).

Методологічну основу дослідження склали системний, структурно-функціональний і ціннісно-нормативний підходи. В ході роботи реалізований міждисциплінарний підхід, що дозволяє використовувати методологічні принципи і категоріальний апарат суміжних з соціологією галузей наукового знання.

У процесі роботи використовувалися різноманітні методи дослідження, які забезпечили комплексний підхід до вивчення проблеми. До них належать: аналіз наукової та навчальної літератури, порівняльний метод, метод спостереження, метод систематизації та узагальнення результатів. Комплексне застосування цих методів дозволяє не лише виявити закономірності морального розвитку, а й оцінити їх практичну значущість у сучасних соціальних умовах.

Результати дослідження. Є зрозумілим, що конкретні результати морального розвитку багато в чому зумовлюються глибиною теоретичної рефлексії моральних колізій і, відповідно, способом усвідомлення і характером вирішуваних завдань, що, в свою чергу, залежить від рівня розвитку теорії і концептуального підходу до розуміння сутності моралі. Домінуюче протягом всієї історії європейської культури формулювання основної проблеми моральної самосвідомості людини знаходиться в площині повинності та зводиться до протиставлення реальної поведінки індивідів тому, як вони повинні себе вести. Важко погодитися з такою абстрактною постановкою

завдання, оскільки її перехід в практичну сферу стикається з байдужістю до конкретного змісту моральних конфліктів, що утворює непереборну сферу існування людини. Закономірним наслідком екстраполяції протиставлення «належного і суцього» в дотриманні будь-якої культурної (людської) норми є фактичне розчинення моралі у всіх сферах соціального життя, номінативне позначення її як нібито загального і універсального соціального регулятора.

Абстрактність подібного розуміння моралі не в тому, щоб в інтерпретації моралі послатися на норми, оскільки нормативність є загальною характеристикою будь-якої сфери буття людської культури, а в тому, щоб пояснити, чим моральна норма відрізняється від правової та інших культурних норм, який її справжній предметний зміст і в чому полягає специфічний характер людського руху в процесі її виконання. Завдання пояснення специфічності форм і способів здійснення морального регулювання індивідуально-конкретних форм руху людей в суспільстві, на наш погляд, якраз і є основним питанням соціології моралі. Тому в умовах глобальної гуманізації соціальних відносин назріла нагальна необхідність переходу від умоглядно-абстрактних етичних теорій до конкретних соціокультурних досліджень моралі. Без цього неможлива побудова науково обґрунтованої теорії морального виховання і, відповідно, визначення перспектив морального розвитку суспільства.

Основними методологічними проблемами соціології моралі є: уточнення її об'єктно-предметної області, структури і понятійно-категоріального апарату; аналіз міждисциплінарних зв'язків соціології моралі та виявлення місця даного наукового напрямку в структурі наукового знання; розкриття особливостей і можливостей дослідження моралі соціологічними методами; аналіз в рамках соціології моралі основних компонентів моралі: моральної регуляції, моральних відносин, моральної свідомості, моралі належної і суцього; розробка науково обґрунтованої типології населення, окремих соціально-демографічних груп в залежності від їх ставлення до моралі; створення власних методів дослідження і застосування методичних прийомів, розроблених іншими дисциплінами.

Найважливішими методологічними принципами аналізу моралі соціологічними методами служать: принцип історизму, принцип об'єктивності, принцип системності, принцип соціального детермінізму і принцип емпіризму, які володіють певною специфікою при дослідженні моральних проблем.

Об'єктом соціології моралі є мораль як частина соціальної системи, реальне функціонування і розвиток моралі в суспільстві. Виходячи з даного розуміння об'єкта соціології моралі, предметом соціології моралі виступає специфіка функціонування моралі і її основних компонентів (моральної регуляції, моральних відносин і моральної свідомості) як в різних соціальних групах і інститутах, так і в суспільстві в цілому. Предметом соціології моралі, на відміну від етики, є не те, якими повинні бути звичаї і мораль в суспільстві, а те, якими вони є насправді, їх реальне функціонування в суспільстві.

У структурі соціології моралі доцільно виділити наступні чотири рівні знання: загальнофілософський рівень; рівень теоретичної соціології; рівень спеціальної соціологічної теорії – соціології моралі; емпіричний рівень соціології моралі.

До першого, загальнофілософського рівня, що виступає методологічною основою соціології моралі, відносяться такі поняття, як мораль, моральність, добро, зло, обов'язок, честь, ідеал, цінності, моральний імператив, совість, толерантність, мультикультуралізм.

Поняття другого рівня – теоретичної соціології-включають: суспільство, соціальні інститути, соціальні групи, соціальні функції, соціальні зв'язки, соціальні взаємодії, соціальні типи, соціалізацію.

До третього рівня – спеціальної соціологічної теорії – соціології моралі відносяться: моральна соціалізація, моральна атмосфера, моральна відповідальність, ціннісні світи соціуму, ціннісні орієнтації, моральна регуляція, моральні відносини, моральна свідомість, соціальні функції моралі, моральний самоконтроль, соціальна ефективність моралі, моральні санкції, моральний вигляд, аномія, девіація.

Поняття емпіричного рівня соціології моралі виступають в ролі емпіричної операціоналізації категорій і понять попередніх рівнів – це моральність, моральні переконання, моральні

принципи, моральні уявлення, моральні норми. Дані поняття сприяють отриманню об'єктивної інформації про реальний прояв моралі в суспільстві, є основою інструментарію і методик збору, обробки наукової інформації про функціонування моралі в різних соціальних інститутах і соціальних групах, а також на рівні індивідуальної свідомості.

З нашої точки зору, найважливішою категорією соціології моралі є моральна соціалізація, яка визначається як процес засвоєння індивідом моральних норм і принципів, інтеріоризації моральних категорій і цінностей суспільства.

Найбільш важливими функціями соціології моралі є: гуманістична, гносеологічна, інформаційно-аналітична, ціннісно-імперативна, функція соціалізації, функція соціальної регуляції. На наш погляд, у сьогоденні значно недооцінена саме роль соціальної регуляції. Соціальна регуляція проявляється в культурно-нормативному тлумаченні мобільності людей. Соціальні регулятиви постають як культурно оформлені сценарії соціальних актів у визначенні вектору і способу конкретної людської дії. Практично всі людські дії являють собою культурні виконання. Кожна дія крім соціальної форми має свою безпосередню причину, мотив або стимул. Джерелом соціальної активності, що спонукає людей до дії і визначає напрямок соціальних перетворень в соціальній філософії, науковій соціології, соціальній психології, прийнято вважати соціальні інтереси. З точки зору соціології соціальні інтереси є вираженням «соціальних потреб суб'єкта (індивіду, групи, класу, нації, народу) через його місце (статус) у системі соціальних відносин та взаємодій з приводу умов та засобів задоволення цих потреб» [8, с. 217]. Зазначимо, що інтереси конкретного індивіда формуються на основі вроджених біологічних потреб, які під тиском культурного середовища зазнають подальшу модифікацію і трансформацію у відповідні рівню розвитку суспільства культурні форми.

Сукупність інтересів встановлює ціннісні домінанти картини світу – соціальні переваги і основну сферу діяльності індивідів. Як бачимо, спостерігається перехід від особистісних інтересів і цінностей до загальних. І саме тут ми приходимо до моралі та моральності.

З нашої точки зору, мораль є соціокультурною цінністю, яка впливає на самореалізацію особистості та продукує життя особистості. Під системою моральності розуміється історично певна єдність способу регуляції і нормативно-ціннісних відносин. Відзначимо, що соціологія, розглядаючи мораль як невід'ємну частину соціальних процесів, зацікавлена в дієвості механізму соціальної регуляції, в ефективності соціального управління.

Тим часом не тільки моральна регуляція має особливості в порівнянні з іншими видами соціального регулювання, а й її механізми відрізняються від механізмів інших систем моральності. Специфіка способу моральної регуляції визначається відмінними рисами індивідуального і колективного суб'єктів, характером їх взаємин, типом морального вимоги і типом санкції. Якщо метою соціологічного дослідження сучасної моральності є рекомендації щодо її вдосконалення, треба приділяти увагу не тільки змістом моральних уявлень, а й способу, яким цей зміст стає дієвим для суб'єкта. У системах моральності загальнозначущі цінності, система ціннісних орієнтацій можуть вивчатися в рамках традиційних механізмів регуляції, і навпаки.

Традиційними і найбільш поширеними є дослідження ціннісних орієнтацій різних соціальних груп методом анкетних опитувань. При цьому передбачається, що за своєю суттю ці орієнтації не просто думки, а мотивуючі поведінку структури. Власне моральні цінності в таких випадках часто не виділяються і розташовуються в переліку інших життєвих пріоритетів. У той же час лонгitudні дослідження дозволяють робити висновки про загальну динаміку ціннісного світу і місце моральних елементів в його структурі. Велику цінність являють собою також кроскультурні дослідження, що дозволяють порівнювати різні системи моральності і виявляти їх нормативно-ціннісні параметри.

Вихідними універсальними моральними образами є моральні почуття добра і зла. Розуміння їх значення сьогодні, під час російської агресії, руйнування цінностей трампістами, особливо значимо для світової спільноти. З'являючись в результаті емоційного узагальнення і типізації, моральні почуття добра і зла можуть бути екстрапольовані не тільки на конкретної близької людини, дітей, батьків, але і на більш віддалені спільноти людей, аж до суспільства в цілому.

Саме з цієї причини мораль вважають найвищою людською цінністю, в якій екзистенціально проявлена сама суть або сенс людинолюбства, гуманності і людяності як такої.

Розуміння суспільної природи моральних почуттів дозволяє пояснити гуманістичний сенс моральної регуляції, який полягає у встановленні справедливої рівності інтересів. Це стає можливим тому, що моральні почуття є одночасно і засобом морального пізнання (оцінки), і засобом стимуляції (примусу) до дії. Справедливість в цьому контексті розуміється як образ моральної норми, як задоволення при розумінні рівності інтересів, і як соціально контрольований спосіб ефективного соціокультурного та емоційного заохочення моральної поведінки.

Таким чином, сучасна мораль виступає як об'єкт і суб'єкт соціології моралі. Теоретичні та методологічні труднощі при проведенні трансдисциплінарних досліджень та інтерпретації їх результатів не применшують важливість подібних наукових досліджень. Вони дозволяють соціології вивчати та оцінювати моральний вимір соціальних процесів. Для підвищення ефективності трансдисциплінарних зусиль, проводячи дослідження в галузі соціології моралі, необхідно:

– спиратися на концептуальну модель системи моральності, що включає не тільки нормативно-ціннісну структуру, а й спосіб моральної регуляції поведінки, вивчаючи всі параметри системи;

– робити з прикладних досліджень соціологічні висновки та умовиводи понятійно-категоріальною мовою культурних універсалій.

Висновки. Специфіка моралі, її позаінституційний характер, викликає серйозні методологічні проблеми, проте не служить перешкодою для емпіричного дослідження моралі.

Особливості вивчення моралі соціологічними методами проявляються в дослідженні моралі, перш за все як компонента соціальної системи, у вивченні системи соціальних зв'язків моралі і суспільства, впливу моралі на функціонування суспільних відносин; в дослідженні не належного, а реального становища моралі в суспільстві.

У свідомості людини і людства відбувається активний процес самовизначення, набуття нових ціннісних орієнтирів. Люди в сучасному суспільстві демонструють орієнтацію на власні сили, індивідуалістичні цінності.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що моральний розвиток особистості є безперервним процесом самопізнання та самовдосконалення, який не завершується на жодному з етапів життя. Формування зрілої моральної свідомості потребує не лише зовнішнього впливу, а й активної внутрішньої роботи людини над власними цінностями, переконаннями та відповідальністю за свої вчинки. Саме така моральна зрілість є запорукою гармонійного розвитку суспільства, утвердження гуманістичних ідеалів та побудови соціальних відносин, заснованих на довірі, повазі та справедливості.

Окремої уваги заслуговує усвідомлення того, що моральний розвиток особистості неможливо звести до жорстких схем або універсальних моделей, адже кожна людина проходить цей шлях індивідуально, під впливом власного життєвого досвіду, соціального оточення та внутрішніх переживань. Навіть перебуваючи формально на одному рівні морального розвитку, різні люди можуть демонструвати істотно відмінні моральні рішення, що підтверджує складність і багатовимірність цього процесу. Саме тому моральна свідомість не може бути сформована лише через засвоєння правил – вона потребує особистісного осмислення, внутрішнього прийняття цінностей і готовності діяти відповідально у складних та неоднозначних ситуаціях. А досконало вивчати це як раз і можливо за допомогою соціології моралі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Moore G. E. *Principia Ethica*. Buffalo, NY : Prometheus Books, 1988. 225 p.
2. Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford University Press, 2023. 208 p.
3. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. Київ: Лібра, 2010. 416 с.
4. Ніколаєвська А. М. Соціологія моралі / Спеціальні та галузеві соціології: Навч. посіб. 2-е вид. Київ: ПЦ “Фоліант”, 2007. С. 191–211.

5. Паніна Н. Молодь України: структура цінностей, соціальне самопочуття та морально-психологічний стан за умов тотальної аномії. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2001. № 1. С. 3–26.
6. Радченко М. Соціокультурний статус дітей-аутистів: проблеми реабілітації громадської моралі. *Соціальна політика і соціальна робота*. 1999. № 3–4. С. 34–40.
7. Борінштейн Є.Р., Юшкевич Ю.С. Трансформація аксіосфери моралі сучасного українського суспільства. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. № 1 (32). 2014. С. 150–155.
8. *Соціологія: короткий енциклопедичний словник* / Під заг. ред. В.І. Воловича. Київ: Укр. Центр духовн. культури, 1998. 736 с.

REFERENCES

1. Moore, G. E. (1998). *Principia Ethica*. Buffalo, NY : Prometheus Books. 225 p.
2. Wittgenstein, L. (2023). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford University Press. 208 p.
3. Yermolenko, A. (2010). *Sotsialna etyka ta ekolohiia. Hidnist liudyny – shanuvannia pryrody* [Social ethics and ecology. Human dignity-respect for nature]. Monohrafiia. Kyiv: Libra. 416 s. [in Ukrainian].
4. Nikolaievska, A. M. (2007). *Sotsiolohiia morali / Spetsialni ta haluzevi sotsiolohii: Navch. posib.* [Sociology of morality]. 2-e vyd. Kyiv: PTs “Foliant”. S. 191–211. [in Ukrainian].
5. Panina, N. (2001). *Molod Ukrainy: struktura tsinnosti, sotsialne samopochuttia ta moralno-psykholohichni stan za umov totalnoi anomii* [Youth of Ukraine: structure of values, social well-being and moral and psychological state in conditions of total anomie]. *Sotsiolohiia: teoriia, metody, marketynh*. № 1. S. 3–26. [in Ukrainian].
6. Radchenko, M. (1999). *Sotsiokulturnyi status ditei-autystiv: problemy rehabilitatsii hromadskoi morali* [Sociocultural status of autistic children: problems of rehabilitation of Public Morals]. *Sotsialna polityka i sotsialna robota*. № 3–4. S. 34–40. [in Ukrainian].
7. Borinshtein, Ye.R., Yushkevych, Yu.S. (2014). *Transformatsiia aksiosfery morali suchasnoho ukrainskoho suspilstva* [Transformation of the axiosphere of morality of modern Ukrainian society]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*. № 1 (32). S. 150–155. [in Ukrainian].
8. Volovych, V. I. (Ed.). (1998). *Sotsiolohiia: korotkyi entsyklopedychnyi slovnyk* [Sociology: A short encyclopedic dictionary]. Kyiv: Ukr. Tsentru dukhovn. kultury, 1998. 736 s.

Borinshtein Yevgen Ruslavovich

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophy, Sociology and Management of Sociocultural Activities
The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-0323-4457

SOCIOLOGY OF MORALITY: VALUE DIMENSIONS OF SOCIETY

Relevance of the study. *In the present, taking into account global changes in the world, the socio-cultural, economic, and moral foundations of society's life are radically transformed. Without tracking and understanding the main trends of these changes, including in the field of morality, which produces all the vital functions and life meanings of humanity, effective knowledge and, consequently, management of these processes is impossible. At the same time, many empirical studies of morality do not rely on deep methodological developments. Also, in modern reality, disputes continue about the possibility of a sociological study of moral problems caused by the specifics of the phenomenon of morality – its non-institutional nature.*

Therefore, for the modern sociological discourse, including the Ukrainian one, the analysis of the level of development of the theoretical and methodological foundations of the sociology of morality, the identification of methodological problems of its current state and development prospects is becoming increasingly relevant. To assess the moral side of the decisions made, their morality, and prevent anomie, it is important to have the necessary knowledge about the actual functioning of morality in society.

The aim of the study is to identify and substantiate the current essential state and prospects for the development of the sociology of morality as the foundation of human existence based on a sociological analysis of the problem field of morality, generally significant value universals, the specifics of their measurement and interpretation. The object of research is the sociology of morality as one of the fundamental foundations for the preservation of humanity as a species. The subject of the research is the development of the methodological foundations of the sociology of morality as a special sociological theory.

The theoretical and methodological foundations of the research are system, structural and functional, value-normative, and interdisciplinary approaches. The study used a variety of research methods: analysis of scientific and educational literature, comparative method, observation method, method of systematization and generalization of results.

Results. In the context of modern society, moral development is becoming particularly important due to the growing number of ethical dilemmas associated with digital technologies, social networks, information pressure and the transformation of traditional values. In these conditions, the individual is increasingly faced with the need for independent moral choice without clear external guidelines. This reinforces the need to form post-conventional morals that can provide inner resilience, critical thinking, and a responsible attitude to your own decisions.

Moral development is closely related to the professional development of the individual. For humanity, moral competence is not an additional quality, but a professional necessity. It is the level of moral maturity that determines the nature of interaction with people, the ability to make responsible decisions and act in the public interest. Summarizing the results of the study, it can be argued that the moral development of the individual is a process that requires constant support, conscious work on yourself and a favorable social environment. It does not end at the learning stage, but continues throughout life, changing along with experience, worldview and life challenges. It is the ability to moral reflection, critical rethinking of one's own actions and responsibility for their consequences that is an indicator of a mature and harmoniously developed personality.

That is why research in the field of moral sociology remains promising and necessary for understanding the ways of a harmonious combination of personal freedom, social responsibility and universal values.

Key words: *morality, morality, sociology of morality, values, universal values, value system, humanism, tolerance, multiculturalism, sociocultural, modern society, transformations.*

Дата першого надходження статті до видання: 02.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 24.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

УДК 316.3:323.1

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2026.1.27>

Лісеєнко Олена Василівна

докторка соціологічних наук, професорка,
професорка кафедри філософських та соціологічних студій та соціокультурних практик
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-0408-5203

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ПРОЯВИ В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРАКТИКАХ В УМОВАХ ВІЙНИ

Актуальність проблеми. *Значимість вивчення феномену української національної ідентичності, її трансформацій в умовах повномасштабної російсько-української війни пов'язана з тим, що аналіз цих змін дає можливість краще зрозуміти стан українського суспільства та специфіку соціальних і поведінкових практик його громадян. Сучасна Україна перебуває в ситуації глибокої соціокультурної перебудови, яка охоплює як модернізаційні виклики, так і зовнішньополітичні чинники – війну, деколоніальні процеси, євроінтеграцію. Національна ідентичність перетворюється на ключовий об'єкт переозначення. Розуміння та вивчення ціннісно-сислової архітектури української національної ідентичності дає можливість більш глибокого осмислення духовності народу, динаміки соціокультурних процесів, які відбуваються в сучасному українському суспільстві, та ролі культурних факторів в кризових, екстремальних суспільних умовах. Метою статті є аналіз феномену української національної ідентичності, її трансформацій у сфері суспільної ментальності та прояви в соціокультурних практиках в умовах війни. Методи дослідження.* *Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, характеризується застосуванням методів аналізу й синтезу, історичного і логічного та соціокультурного методу. Результати дослідження.* *Трансформації української національної ідентичності в контексті сучасних інтеграційних процесів українського суспільства в європейський простір та драматичних подій російсько-української війни відображають складні зміни в способах мислення, цінностях та поведінці українців. Війна викликала посилення процесів національної ідентифікації у переважній більшості населення та вплинула на формування моделі української національної ідентичності з чіткими, ніж раніше, ціннісно-сисловим резюме «свобода і гідність». Одним із важливих модусів трансформації української національної ідентичності постає процес деколонізації, який визначає переосмислення історичної пам'яті, культурних наративів та символічного простору. Аналіз матеріалів дослідження «Одеський міський міф: наративи, структура, перспективи розвитку» дозволяє зробити висновок, що трансформація міських наративів є важливим складником процесів формування сучасної української національної ідентичності.*

Ключові слова: ідентичність, українська національна ідентичність, ментальність, соціокультурні практики, трансформація, цінності, культура.

Вступ. *Значимість вивчення феномену української національної ідентичності, її трансформацій в умовах повномасштабної війни пов'язана з тим, що аналіз цих змін дає можливість краще зрозуміти стан українського суспільства та специфіку соціальних і поведінкових практик його громадян. Сучасна Україна перебуває в ситуації глибокої соціокультурної перебудови, яка охоплює як модернізаційні виклики, так і зовнішньополітичні чинники – війну, деколоніальні процеси, євроінтеграцію. Національна ідентичність перетворюється на ключовий об'єкт переозначення. Розуміння та вивчення ціннісно-сислової архітектури української національної*



ідентичності дає можливість більш глибокого осмислення духовності народу, динаміки соціокультурних процесів, які відбуваються в сучасному українському суспільстві, та ролі культурних факторів в кризових, екстремальних суспільних умовах.

Серед вітчизняних вчених дослідженню різноманітних аспектів формування й функціонування ідентичності, української національної ідентичності представлено в роботах Н. Черниш, С. Макеєва, В. Тарасенка, Іваненко О., ін. На увагу заслуговує робота В. Тарасенко та О. Іваненко, яка присвячена дослідженню як на теоретичному, так і практичному рівнях питання соціальної ідентифікації суспільства на основі соціотехнологічної парадигми [8].

Серед сучасних досліджень соціокультурних змін, динаміки/зміни цінностей, ідентичностей, ментальності в реаліях українського суспільства треба відзначити праці В. Бакірова, Є. Головахи, Н. Паніної, А. Ручки, ін. Підтримуючи пропозицію польської дослідниці А. Клосковської про необхідність розрізняти поняття колективної ідентичності та поняття індивідуальної ідентичності, особливо при осмисленні національної ідентичності, А. Ручка зазначає, що індивідуальні та колективні/групові ідентичності реалізуються у двох модусах: 1) інтерналізуються у взірцях самоідентифікації; 2) екстерналізуються в інституціональних практиках та моделях соціокультурної взаємодії [6].

У книзі «Мінливості культури: соціологічні проєкції» (2015) А. Ручка, Н. Костенко, Л. Скокова та ін. розглядають сучасні методологічні підходи щодо вивчення соціокультурних процесів сучасності, динаміки ідентичності, змін ціннісних пріоритетів населення України [4]. Заслуговує на увагу книга «Ідентичність часів війни: трансформації та практики визнання» (2023), в якій розглядаються сучасні концептуалізації щодо вивчення трансформацій культурних ідентичностей у сучасному українському суспільстві, реконструйовано сегментацію простору ідентичності та його динаміку у різних сферах суспільної ментальності [3]. З 2022 року у щорічних книгах «Українське суспільство в умовах війни» представлено результати соціологічних спостережень за змінами в українському суспільстві унаслідок агресії РФ, які ґрунтуються на матеріалах моніторингу Інституту соціології НАН України [9; 10; 11; 12].

Мета статті – аналіз феномену української національної ідентичності, її трансформацій у сфері суспільної ментальності та прояви в соціокультурних практиках в умовах війни.

Найголовнішими завданнями виступають: визначення сутнісних характеристик національної ідентичності як універсальної категорії для вивчення духовності в сучасному соціумі; аналіз особливостей трансформацій української національної ідентичності в процесі деколонізації символічного простору; аналіз результатів дослідження «Одеський міський міф: наративи, структура, перспективи розвитку» (2024) для осмислення особливостей трансформації національної ідентичності та її прояву в соціокультурних практиках на прикладі проєкту «Odesa Decolonization».

Результати дослідження. Незважаючи на те, що проблематика національності ідентичності є предметом численних наукових досліджень, це поняття й надалі залишається концептуально складним і багатозначним. Його зміст не зводиться до одновимірного самовизначення, оскільки ідентичність формується на перетині індивідуальних, соціокультурних і символічних смислів, що надає їй відкритого та інтерпретативно варіативного характеру. У цьому сенсі ідентичність постає не лише як внутрішнє усвідомлення власної належності, а й як динамічна соціальна конструкція, що вибудовується у процесі взаємодії історичної пам'яті, культурних практик та колективних уявлень.

Ідентичність як символічна генералізація часто постає у вигляді самототожності, своєрідного «смислу себе» (С. Хантінгтон). Водночас навіть таке розуміння не усуває багатозначності її інтерпретацій, адже в самому понятті ідентичності закладена внутрішня подвійність значення. Як наголошує Поль Рікьор (Paul Ricoeur), вона пов'язана з поєднанням двох семантичних вимірів, що походять від латинських коренів *ipse* та *idem* [14]. Перший із них – *ipse* – позначає тотожність самому собі, акцентуючи на безперервності та тривалості існування суб'єкта у часі. Другий – *idem* – фіксує тотожність як однаковість або аналогічність, підкреслюючи сталість певних характеристик. У такому поєднанні ідентичність постає не як статичний стан, а як

складна символічна конструкція, у межах якої поєднуються виміри унікальності та подібності. Саме ця подвійність і визначає її відкритість до різних інтерпретацій у соціокультурному та національному контекстах.

Поль Рікьор запропонував концепцію нарративної ідентичності, що набула вагомого значення у наукових інтерпретаціях культури наприкінці ХХ століття. У своїй праці «*Soi même comme un autre*» («Сам як інший», 1990) він стверджував, що ідентичність особистості є нарративною за своєю природою: суб'єкт вибудовує розуміння себе через послідовність смислів, закріплених у структурі розповіді. Ця концепція виводить особистість за межі фіксованої сутності й переводить її в простір постійної інтерпретації, герменевтичної відкритості до Іншого та часу [14].

Ентоні Сміт вважає, що ідентичність – це складна й багаторівнева конструкція, що складається з багатьох взаємопов'язаних компонентів – етнічних, культурних, територіальних, економічних та політико-правових. Вони визначають зв'язки солідарності між членами спільнот, об'єднаних спільною пам'яттю, міфами й традиціями, і ці зв'язки можуть набувати форми національних держав [7].

Е. Сміт дає комплексну характеристику поняттю «національна ідентичність», яке позначає один із різновидів колективної культурної ідентичності. На його думку, національна ідентичність має такі головні риси:

- 1) історична територія, або рідний край;
- 2) спільні міфи та історична пам'ять;
- 3) спільна масова, громадянська культура;
- 4) єдині юридичні права й обов'язки для всіх членів;
- 5) спільна економіка з можливістю пересування в межах національної території.

«Національна ідентичність, – пише Е. Сміт, – за своєю суттю є багатовимірною і ніколи не може бути зведена до одного-єдиного елементу» [7, 23]. Усі вищезазначені компоненти, що сприяли окресленню контурів національної ідентичності, відрізняють її від інших видів ідентичностей – класової, релігійної та етнічної.

Емпіричним індикатором національної ідентичності, за Смітом, можна вважати різні види об'єктивних і суб'єктивних проявів особистості в системі національних відносин. Окрім тих знаків, через які особистість демонструє, свідомо маніфестує свою належність до певної нації (підкреслене використання національної мови, національного одягу або його елементів, суворе дотримання традицій, звичаїв тощо), до емпіричних індикаторів належать також слабо усвідомлювані або неусвідомлювані ознаки, риси, характеристики.

Індикатори національної спільності становлять у певному сенсі цілісну систему, що має якісну характеристику й певний ступінь стійкості. Завдяки цьому ця система може в конкретних випадках відрізнятися набором елементів (індикаторів). Кожен із індикаторів має власну історію (і як самостійний феномен, і як елемент цієї системи). Так, одним із перших індикаторів було усвідомлення єдності предків, «ідея *patria* – батьківщини, сукупності законів та інституцій з єдиною політичною волею» [7; 24].

Розглядаючи проблему ідентичності на рівні механізму взаємодії між особистістю та спільнотою, слід зазначити, що перебування людини в спільноті як її члена, суб'єктивно-особистісне, навіть підсвідоме прийняття цієї позиції формує в неї почуття належності, почуття «ми». Це явище детально розглядається в роботі Микола Шульги, який зазначає, що «почуття етнічної належності в сучасних індустріальних, урбанізованих суспільствах виступає як компенсаторний елемент. Воно відшкодовує ті втрати у сфері особистісно-психологічного комфорту, що виникають у результаті виконання анонімно-формальних соціальних ролей. Воно заповнює нестачу позитивних людських почуттів. Завдяки почуттю належності до етносу особистість набуває стану соціальної комфортності, упевненості в собі та в системі суспільних відносин» [13, 89]. У цьому контексті зазначимо думку Зої Атаманюк, яка трактує духовність і культуру не як зовнішні маркери, а як внутрішню основу людського буття, що визначає ціннісну ідентичність особистості й суспільства. Як зазначає дослідниця: «Духовність – творча спрямованість,

наснага, енергія людини. Вона визначає спрямованість усіх розумових, емоційно-чуттєвих, вольових якостей людини, її здатність до самоусвідомлення себе, як особистості» [1, 32].

Трансформації української національної ідентичності та ментальності в контексті сучасних інтеграційних процесів українського суспільства в європейський простір та драматичних подій російсько-української війни відображають складні зміни в способах мислення, цінностях, стереотипах та поведінці українців. Війна викликала посилення процесів національної ідентифікації у переважній більшості населення. Одним із важливих модусів трансформації української національної ідентичності є процес деколонізації, що актуалізується в соціокультурних практиках сучасного українського суспільства. Деколонізація розглядається не лише як символічне очищення публічного простору від імперських і радянських маркерів та наративів, що протягом століть формували культурний простір українських міст, але й як глибинна трансформація культурного середовища. Саме у цьому контексті практики деколонізації набувають важливого значення, виступаючи складовою державної культурної політики та водночас інструментом активної участі громадянського суспільства у переосмисленні минулого й конструюванні постколоніальної ідентичності. Важливим нормативно-правовим механізмом інституалізації практик деколонізації стали законодавчі ініціативи, серед яких найбільш знаковим став Закон України «Про засудження та заборону пропаганди російської імперської політики в Україні і деколонізацію топонімії» (№ 8201 від 21 березня 2023 року) [2]. Значення цього документу полягає не лише у процедурних інструментах перейменування топонімів, демонтажу пам'ятників чи ревізії публічної символіки, а у семіотичній перебудові культурного середовища. Дослідження практик деколонізації набуває особливої актуальності в конкретних міських просторах із високим рівнем символічної насиченості, багатошарової пам'яті та регіональної ідентичності.

У процесах формування та трансформації української національної ідентичності важливу роль відіграють локальні культурні наративи, що структурують символічний простір міст. Наприклад, в Одесі одним із таких феноменів є так званий «одеський міський міф» – комплекс уявлень, символів та культурних наративів, які протягом тривалого часу формували образ Одеси як особливого соціокультурного простору. Сучасні дослідження цієї проблематики, зокрема дослідження «Одеський міський міф: наративи, структура, перспективи розвитку» (2024), який відбувся в межах проєкту *Odesa Decolonization*, дозволяють розглянути міський міф не лише як культурний феномен, але й як важливий елемент процесів деколонізації та переосмислення української ідентичності в умовах війни [5].

Проєкт *Odesa Decolonization*, який реалізується за підтримки державних та громадських організацій, зокрема *Odesa Business Club* та ГО «Суспільство та історична спадщина», постає як спроба реалізації локалізованої культурної політики, спрямованої на критичне переосмислення символічного ландшафту міста, дослідження наявних міфів про Одесу, формування альтернативного бачення його ідентичності та ментальну деколонізацію з подальшим публічним обговоренням. У цьому контексті ініціатива спрямована на поступове подолання стереотипізованих образів «російської», «кримінальної» або винятково «гумористичної» Одеси, що тривалий час відтворювалися в публічному дискурсі та були складовою імперських і пострадянських інтерпретацій міської ідентичності. Натомість актуалізуються нові практики культурної та публічної комунікації, орієнтовані на переосмислення історичного досвіду міста крізь призму української національної ідентичності.

У дослідженні «Одеський міський міф: наративи, структура, перспективи розвитку» (2024) зроблена спроба описати символічний образ міста через локалізований наратив, у якому культурна ідентичність тяжіє до набору звичних сюжетів. Один із фрагментів, що виразно ілюструє цю логіку, звучить так: «Всередині Одеси існує туристично затребуваний міф про багатокультурне та багатонаціональне місто, в якому стосунки між людьми базуються на комерційній вигоді, що стає підґрунтям для базової толерантності (одесити завжди домовляться та не будуть конфліктувати), культурі локальної спільноти на кшталт одеського двору (або комунальної квартири), любові до домашньої смачної їжі та відчутті власної відокремленості від будь-якої держави. Частиною цього міфу є замилювання кримінальним флером та «бабелівською» атмосферою (чи

колоритом). Проблема такого бачення Одеси полягає в укоріненні базової провінційності (на відміну від космополітичної відкритості, яка є природною для Одеси), місцевого шовінізму, самозакоханості (як результат цього – відмова бачити якісь проблеми та звинувачення будь-кого, хто говорить про проблеми, в «неодеськості»» [5, 51]. Хоча такий опис окреслює певний фрагмент уявлень в ментальності мешканців Одеси, але він демонструє схильність до емоційного узагальнення, не супроводжуючись соціологічною рефлексією над глибинною структурою ідентичності. Ідентичність у такому ключі редукується до набору побутових уявлень, тоді як у соціологічному розумінні вона є складним, соціокультурним феноменом, який формує горизонти як індивідуального, так і колективного досвіду.

Згідно з результатами дослідження, формування одеського міського міфу відбувалося протягом кількох історичних етапів і значною мірою було пов'язане з імперськими та радянськими культурними наративами. У цих наративах Одеса часто репрезентувалася як космополітичне «південне місто гумору», «порт свободи» або як простір особливої мультикультурності, що нібито перебуває поза чіткою національною ідентифікацією. Водночас історичний аналіз показує, що значна частина цих образів сформувалася в період Російської імперії та радянської доби, коли культурна політика була спрямована на інтеграцію міста до імперського символічного простору. Внаслідок цього в символічному просторі міста домінували образи, пов'язані з імперською історією, російською культурною традицією та ідентичністю, радянською спадщиною.

Повномасштабна війна РФ проти України суттєво актуалізувала проблему переосмислення таких наративів. У сучасних умовах міський міф Одеси поступово трансформується, набуваючи нових змістів, пов'язаних із процесами деколонізації та утвердженням української національної ідентичності. Саме з цією метою у 2024 році було реалізовано дослідницький проєкт, спрямований на аналіз структури одеського міського міфу та визначення можливих шляхів його трансформації. Основною метою цього проєкту стало переосмислення культурних наративів міста та формування нового символічного образу Одеси, який відповідає сучасним суспільним і політичним реаліям України.

У структурному вимірі дослідження виділяє кілька ключових наративних компонентів одеського міського міфу. Перший із них пов'язаний із образом «міста-порту» – простору відкритості, торгівлі та культурного обміну. Цей наратив історично підкреслював роль Одеси як важливого економічного та культурного центру Причорномор'я. Другий компонент – наратив гумору та особливого «одеського характеру», що репрезентує місто як простір творчості, іронії та неформальної комунікації. Третій – наратив мультикультурності, який підкреслює співіснування різних етнічних і культурних спільнот у міському середовищі. Водночас у сучасному контексті ці наративи набувають нового змісту. Якщо раніше вони часто використовувалися для підкреслення «особливості» Одеси у відриві від загальноукраїнського культурного простору, то сьогодні дедалі частіше інтерпретуються як частина української культурної різноманітності. Таким чином, відбувається інтеграція локальної ідентичності в національний культурний наратив.

Соціокультурні практики, що виникають у цьому контексті, включають процеси деколонізації символічного простору міста, переосмислення історичних пам'ятників, зміну топоніміки, а також створення нових культурних проєктів, спрямованих на репрезентацію української ідентичності Одеси. Важливу роль у цьому відіграють культурні інституції, громадські організації та локальні спільноти, які активно залучаються до формування нових наративів міського простору.

Висновки. Трансформації та прояви в соціокультурних практиках української національної ідентичності в контексті сучасних інтеграційних процесів українського суспільства в європейський простір та драматичних подій російсько-української війни відображають складні зміни в способах мислення, цінностях та поведінці українців. Війна викликала посилення процесів національної ідентифікації у переважній більшості населення та вплинула на формування моделі української національної ідентичності з чіткими, ніж раніше, ціннісно-смісловим резюме «свобода і гідність».

Одним із важливих модусів трансформації української національної ідентичності постає процес деколонізації, який визначає переосмислення історичної пам'яті, культурних наративів

та символічного простору. Аналіз матеріалів дослідження «Одеський міський міф: наративи, структура, перспективи розвитку» дозволяє зробити висновок, що трансформація міських наративів є важливим складником процесів формування сучасної української національної ідентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Атаманюк З. М. Духовність особистості як прояв культурного розвитку. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2023. 1(51). 30–32. <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-5>
2. Закон України «Про засудження та заборону пропаганди російської імперської політики в Україні і деколонізацію топонімії» (Відомості Верховної Ради (ВВР), 2023, № 65, ст. 221). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3005-20#Text>
3. Ідентичність часів війни : трансформації та практики визнання. Київ : Ін-т соціології НАН України, 2023. 231 с.
4. Мінливості культури: соціологічні проєкції. Київ: Інститут соціології НАН України, 2015. 440 с.
5. Проєкт Odesa Decolonization. URL: <https://www.odesadecolonization.org/>
6. Ручка А. Орієнтири концептуалізації ідентичності. Соціокультурні ідентичності та практики. К., 2002. 315 с.
7. Сміт Ентоні. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994. 224 с.
8. Тарасенко В.І. Іваненко О. О. Проблема соціальної ідентифікації українського суспільства (соціотехнологічна парадигма). К, 2004. 570 с.
9. Українське суспільство в умовах війни. Рік 2022: Колективна монографія. Київ: Інститут соціології НАН України, 2022. 410 с.
10. Українське суспільство в умовах війни. Рік 2023: Колективна монографія. Київ: Інститут соціології НАН України, 2023. 343 с.
11. Українське суспільство в умовах війни. Рік 2024: Колективна монографія. Київ: Інститут соціології НАН України, 2024. 450 с.
12. Українське суспільство в умовах війни. Рік 2025: Колективна монографія. Київ: Інститут соціології НАН України, 2025. 404 с.
13. Шульга, Н. А. Етнічна самоідентифікація особистості / Н. А. Шульга. – К.: Ін-т соціології НАНУ, 1996. 200 с.
14. Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil. URL: https://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf

REFERENCES:

1. Atamanyuk, Z. (2023) *Dukhovnist' osobystosti yak proyav kul'turnoho rozvytku* [Spirituality of the individual as a manifestation of cultural development]. *Naukove piznannya: metodolohiya ta tekhnolohiya*. 1(51), 30–32. <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-5> [In Ukrainian].
2. Zakon Ukrayiny “Pro zasudzhennya ta zaboronu propahandy rosiys'koyi impers'koyi polityky v Ukrayini i dekolonizatsiyu toponimiyi” (2023) [Law of Ukraine “On the Condemnation and Prohibition of the Propaganda of Russian Imperial Policy in Ukraine and the Decolonization of Toponymy”]. *Vidomosti Verkhovnoyi Rady (VVR)*, № 65, st. 221. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3005-20#Text> [In Ukrainian].
3. *Identychnist chasiv viyny: transformatsiyi ta praktyky vyznannya* (2023) [Identity in Times of War: Transformations and Practices of Recognition]. Kyiv: Instytut sotsiolohiyi NAN Ukrayiny. 231 s. [In Ukrainian].
4. *Minlyvosti kultury: sotsiolohichni proektsiyi* (2015). [Variability of Culture: Sociological Projections]. Kyiv: Instytut sotsiolohiyi NAN Ukrayiny. 440 s. [In Ukrainian].
5. Odesa Decolonization Project. Retrieved from: <https://www.odesadecolonization.org/> [In Ukrainian].
6. Ruchka, A. (2002) *Oriyentyry kontseptualizatsiyi identychnosti* [Guidelines for the Conceptualization of Identity]. *Sotsiokulturni identychnosti ta praktyky*. Kyiv. 315 s. [In Ukrainian].
7. Smit, E. (1994). *Natsionalna identychnist* [National Identity]. Kyiv: Osnovy. 224 s. [In Ukrainian].

8. Tarasenko, V. I., Ivanenko, O. O. (2004) Problema sotsialnoyi identyfikatsiyi ukrayinskoho suspilstva (sotsiotehnologichna paradyhma) [The Problem of Social Identification of Ukrainian Society (Sociotechnological Paradigm)]. Kyiv. 570 s. [In Ukrainian].
9. Ukrayinske suspilstvo v umovakh viyny. Rik 2022: Kolektyvna monohrafiya [Ukrainian society in war conditions. Year 2022: Collective monograph]. Kyiv: Instytut sotsiologiyi NAN Ukrayiny. 410 s. [In Ukrainian].
10. Ukrayinske suspilstvo v umovakh viyny. Rik 2023: Kolektyvna monohrafiya [Ukrainian society in war conditions. Year 2023: Collective monograph]. Kyiv: Instytut sotsiologiyi NAN Ukrayiny. 343 s. [In Ukrainian].
11. Ukrayinske suspilstvo v umovakh viyny. Rik 2024: Kolektyvna monohrafiya [Ukrainian society in war conditions. Year 2024: Collective monograph]. Kyiv: Instytut sotsiologiyi NAN Ukrayiny. 450 s. [In Ukrainian].
12. Ukrayinske suspilstvo v umovakh viyny. Rik 2025: Kolektyvna monohrafiya [Ukrainian society in war conditions. Year 2025: Collective monograph]. Kyiv: Instytut sotsiologiyi NAN Ukrayiny. 404 s. [In Ukrainian].
13. Shulha, N. A. (1996) Etnichna samoidentyfikatsiya osobystosti [Ethnic Self-Identification of the Individual]. Kyiv: Instytut sotsiologiyi NAN Ukrayiny. 200 s. [In Ukrainian].
14. Ricœur, P (1990). Soi-même comme un autre [Oneself as Another]. Paris: Éditions du Seuil. Retrieved from: https://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf [in French].

Liseienko Olena Vasylivna

Doctor of Sociological Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophical and Sociological Studies
and Sociocultural Practices
The state institution «South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-0408-5203

UKRAINIAN NATIONAL IDENTITY: TRANSFORMATIONS AND MANIFESTATIONS IN SOCIOCULTURAL PRACTICES IN THE CONDITIONS OF WAR

Relevance of the problem. *The significance of studying the phenomenon of Ukrainian national identity and its transformations in the context of the full-scale Russian–Ukrainian war lies in the fact that the analysis of these changes makes it possible to better understand the state of Ukrainian society and the specific features of the social and behavioral practices of its citizens. Modern Ukraine is experiencing a situation of profound sociocultural restructuring that encompasses both modernization challenges and external political factors such as war, decolonial processes, and European integration. National identity is becoming a key object of redefinition. Understanding and studying the value-semantic architectonics of Ukrainian national identity makes it possible to achieve a deeper comprehension of the spiritual life of the nation, the dynamics of sociocultural processes taking place in contemporary Ukrainian society, and the role of cultural factors in crisis and extreme social conditions. **The purpose of the article** is to analyze the phenomenon of Ukrainian national identity, its transformations in the sphere of social mentality, and its manifestations in sociocultural practices under wartime conditions. **Research methods.** The methodological basis of the study is determined by the stated goal and is characterized by the application of methods of analysis and synthesis, historical and logical methods, as well as the sociocultural method. **Research results.** Transformations of Ukrainian national identity in the context of contemporary integration processes of Ukrainian society into the European space and the dramatic events of the Russian–Ukrainian war reflect complex changes in the ways of thinking, values, and behavior of Ukrainians. The war has intensified processes of national identification among the overwhelming majority of the population and has influenced the formation of a model of Ukrainian national identity with a clearer value-semantic formula than before: “freedom and dignity.” One of the important modes of transformation of Ukrainian national identity is the process of decolonization, which determines the reinterpretation of historical memory,*

cultural narratives, and symbolic space. An analysis of the materials of the study “Odesa Urban Myth: Narratives, Structure, and Prospects for Development” allows us to conclude that the transformation of urban narratives is an important component of the processes of shaping contemporary Ukrainian national identity.

Key words: *identity, Ukrainian national identity, mentality, sociocultural practices, transformation, values, culture.*

Дата першого надходження статті до видання: 12.02.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 11.03.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.04.2026

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ТА ТЕОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Стовпець Василь Григорович, Стовпець Олександр Васильович,
Сіньковська Тетяна Вікторівна

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ПРОГРЕСУ
В СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ СИСТЕМАХ..... 4

ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ

Рак Ольга Юріївна

ФІЛОСОФІЯ НЕВЕРБАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У ВІРТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ:
КОМУНІКАТИВНА СПРАВЖНІСТЬ19

ГНОСЕОЛОГІЯ

Рошкулець Роман Георгійович

СВІТОГЛЯДНІ ПЕРЕДУМОВИ ТЛУМАЧЕННЯ ПОСТПРАВДИ
ЗАСОБАМИ НЕКЛАСИЧНОЇ ЛОГІКИ..... 27

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Garayeva Gunel Aliniyaz, Khalilov Ruslan Niyaz

SUFISM AND PERSONALISM: PHILOSOPHICAL AND ETHICAL CONCEPTIONS
OF GOD AND THE PERSON.....36

Данканіч Римма Іванівна

РИТОРИКА РЕСЕНТИМЕНТУ В СИСТЕМІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ..... 52

Чуйкова Олена Володимирівна

КОНЦЕПТ «ВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ» Ф. НІЦШЕ ТА ЦИКЛІЧНИЙ ЧАС,
ЦИКЛІЧНА ТИПОЛОГІЗАЦІЯ РОЗВИТКУ КУЛЬТУР..... 59

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Аксьонова Віра Ігорівна, Паласюк Михайло Іванович

НЕНАСИЛЬНИЦЬКЕ СПІЛКУВАННЯ: МЕТОДИ Й АЛГОРИТМИ ВИРІШЕННЯ
МІЖКУЛЬТУРНИХ КОНФЛІКТІВ МІЖ РІЗНИМИ КАТЕГОРІЯМИ ВНУТРІШНЬО
ПЕРЕМІЩЕНИХ ОСІБ, ПОСТРАЖДАЛИХ ВНАСЛІДОК ВОЄННИХ ПОДІЙ..... 68

Борканюк Алла Борисівна, Шультін Сергій Олександрович

ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ..... 76

Глушко Тетяна Петрівна

ЕКОНОМІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ПОЛІТИКИ
ВИЗНАННЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ..... 83

Добровольська Вікторія Анатоліївна

ТЕОРІЯ КУЛЬТУРНИХ ВИМІРІВ Г. ХОФСТЕДЕ ЯК ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ІНСТРУМЕНТ
МОРСЬКОЇ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....91

Красільнікова Олена Василівна

ЦИФРОВА ЕМПАТІЯ ЯК МЕТАКОМПЕТЕНТНІСТЬ:
ВІД МЕДІЙОВАНОЇ ПРИСУТНОСТІ ДО ЕТИКИ ВЗАЄМОДІЇ 101

Крохмаль Олександр Миколайович ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В УМОВАХ НОВІТНІХ ВИКЛИКІВ.....	111
Наумкіна Світлана Михайлівна, Кокорєв Олексій Вікторович ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНОГО ЧАСУ В ЕПОХУ МЕТАМОДЕРНУ: ТРАНСГЕНЕРАТИВНІ РОЗРИВИ ТА СТРАТЕГІЇ КОНСОЛІДАЦІЇ.....	117
Прокопович Лада Валеріївна QUO VADIS: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ У ФІЛОСОФСЬКИХ РОЗДУМАХ КІНОМИСТЕЦТВА ..	124
Stetsenko Yevheniia Viktorivna SOCIETUM AS AN INTEGRATIVE FRAMEWORK FOR ANALYZING SOCIAL TRANSFORMATIONS.....	132
ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ	
Борейко Юрій Григорович ЗНАЧУЩІСТЬ ІСТОРИЧНОЇ ПОДІЇ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ.....	138
Гольд Ольга Феліксівна, Васалатий Максим В'ячеславович ОСОБЛИВОСТІ ЗБЕРЕЖЕННЯ АРХІТЕКТУРИ СИНАГОГ НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....	144
Зайцев Олександр Миколайович ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ХVІІІ СТОЛІТТЯ.....	150
Яковенко Юлія Леонідівна КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В УКРАЇНІ В РОКИ НЕПУ.....	157
ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ	
Атаманюк Зоя Миколаївна, Петінова Оксана Борисівна СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ У ПРОВЕДЕННІ ВИРОБНИЧОЇ ПРАКТИКИ ЗА ФАХОМ У ФІЛОСОФІВ ТА КУЛЬТУРОЛОГІВ.....	163
ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА	
Врайт Галина Яківна, Даниленко Анастасія Володимирівна КОРПОРАТИВНА ЕТИКА В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНИХ ВІДМІННОСТЕЙ.....	171
Поплавська Тетяна Миколаївна, Федорова Інна Валеріївна ЕТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У ВИКОРИСТАННІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В УПРАВЛІННІ СОЦІОКУЛЬТУРНИМИ ПРОЦЕСАМИ.....	177
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ	
Соколовський Олег Леонідович ДЕРЖАВНІСТЬ ТА РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ У ЦІННІСНІЙ ОРГАНІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА.....	186
ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ	
Калашнікова Людмила Володимирівна, Черноус Людмила Сергіївна ІНКЛЮЗИВНЕ СУСПІЛЬСТВО: ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТА ОБМЕЖЕННЯ СОЦІОЛОГІЧНОГО ПІЗНАННЯ.....	194

СПЕЦІАЛЬНІ ТА ГАЛУЗЕВІ СОЦІОЛОГІЇ

Бірюкова Марина Василівна

СОЦІАЛЬНІ ТЕХНОЛОГІЇ РОЗВИТКУ ЦИФРОВОЇ РЕПУТАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ..... 205

Борінштейн Євген Русланович

СОЦІОЛОГІЯ МОРАЛІ: ЦІННІСНІ ВИМІРИ СУСПІЛЬСТВА..... 211

Лісєнко Олена Василівна

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:

ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ПРОЯВИ В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРАКТИКАХ

В УМОВАХ ВІЙНИ 219

CONTENTS

HISTORY AND THEORY OF PHILOSOPHY

Stovpets Vasyl Grygorovych, Stovpets Oleksandr Vasylovych, Sinkovska Tetiana Viktorivna HISTORICAL-PHILOSOPHIC UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF PROGRESS IN SOCIO-ECONOMIC SYSTEMS.....	4
--	---

PHILOSOPHICAL ONTOLOGY

Rak Olha Yuriyvna PHILOSOPHY OF NONVERBAL COMMUNICATION IN VIRTUAL SPACE: COMMUNICATIVE REALITY.....	19
---	----

GNOSEOLOGY

Roshkulets Roman Heorhiyovych OUTLOOK BACKGROUNDS FOR INTERPRETING POST-TRUTH BY NON-CLASSICAL LOGIC.....	27
--	----

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Garayeva Gunel Aliniyaz, Khalilov Ruslan Niyaz SUFISM AND PERSONALISM: PHILOSOPHICAL AND ETHICAL CONCEPTIONS OF GOD AND THE PERSON.....	36
--	----

Dankanich Rymma Ivanivna RHETORIC OF RESENTMENT IN THE SYSTEM OF EUROPEAN CULTURE.....	52
--	----

Chuikova Olena Volodimirivna THE CONCEPT OF “ETERNAL RETURN” BY F. NIETZSCHE AND THE CYCLICAL TIME, CYCLICAL TYPOLOGY OF THE DEVELOPMENT OF CULTURES.....	59
--	----

SOCIAL PHILOSOPHY

Aksyonova Vira Ihorivna, Palasiuk Mykhailo Ivanovych NONVIOLENT COMMUNICATION: METHODS AND ALGORITHMS FOR RESOLVING INTERCULTURAL CONFLICTS BETWEEN DIFFERENT CATEGORIES OF INTERNALLY DISPLACED PERSONS AFFECTED BY WAR EVENTS.....	68
--	----

Borkaniuk Alla Borysivna, Shulmin Serhiy Oleksandrovich HUMAN DIGNITY IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....	76
--	----

Hlushko Tetiana Petrivna UKRAINE’S ECONOMIC IDENTITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY RECOGNITION POLITICS: CONCEPTUAL PRINCIPLES.....	83
---	----

Dobrovolska Viktoriia Anatoliivna GEERT HOFSTEDE’S THEORY OF CULTURAL DIMENSIONS AS AN EPISTEMOLOGICAL INSTRUMENT OF MARITIME INTERCULTURAL COMMUNICATION.....	91
--	----

Krasilnikova Olena Vasylivna DIGITAL EMPATHY AS A META-COMPETENCE: FROM MEDIATED PRESENCE TO THE ETHICS OF INTERACTION.....	101
--	-----

Krokhmal Oleksandr Mykolaiovych THE EXISTENTIAL DIMENSION OF THE TRANSFORMATION OF UKRAINIAN MENTALITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CHALLENGES.....	111
Naumkina Svitlana Mykhailivna, Kokoriev Oleksii Viktorovych PHENOMENOLOGY OF SOCIAL TIME IN THE METAMODERN ERA: TRANSGENERATIVE DISRUPTIONS AND CONSOLIDATION STRATEGIES.....	117
Prokopovych Lada Valeriivna QUO VADIS: ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN PHILOSOPHICAL THOUGHTS OF FILM ART.....	124
Stetsenko Yevheniia Viktorivna SOCIETUM AS AN INTEGRATIVE FRAMEWORK FOR ANALYZING SOCIAL TRANSFORMATIONS.....	132
PHILOSOPHY OF HISTORY	
Boreiko Yurii Hryhorovych SIGNIFICANCE OF HISTORICAL EVENT THROUGH THE PRISM OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....	138
Gold Olga Feliksivna, Vasalatiy Maksym Viacheslavovych FEATURES OF THE PRESERVATION OF SYNAGOGUE ARCHITECTURE IN UKRAINIAN TERRITORIES: PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....	144
Zaitsev Oleksandr Mykolaiovych HRYHORIY SKOVORODA AS A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PHENOMENON OF UKRAINIAN CULTURE OF THE 18TH CENTURY.....	150
Yakovenko Yuliia Leonidivna IDENTITY CRISIS IN UKRAINE DURING THE NEP YEARS.....	157
PHILOSOPHY OF EDUCATION	
Atamaniuk Zoia Borysivna, Petinova Oksana Mykolaivna MODERN TRENDS IN CONDUCTING PRODUCTION PRACTICE BY PROFESSION FOR PHILOSOPHERS AND CULTURAL SCIENTISTS.....	163
ETHICS AND AESTHETICS	
Wright Halyna Yakivna, Danylenko Anastasiya Volodymyrivna CORPORATE ETHICS IN THE CONTEXT OF CULTURAL DIFFERENCES.....	171
Poplavska Tetiana Mykolaivna, Fedorova Inna Valeriivna ETHICAL RESPONSIBILITY IN THE USE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE MANAGEMENT OF SOCIOCULTURAL PROCESSES.....	177
PHILOSOPHY OF RELIGION	
Sokolovskyi Oleh Leonidovych STATEHOOD AND RELIGIOUS INSTITUTIONS IN THE VALUE-BASED ORGANIZATION OF CONTEMPORARY SOCIETY.....	186
THEORY AND HISTORY OF SOCIOLOGY	
Kalashnikova Liudmyla Volodymyrivna, Chernous Liudmyla Serhiivna INCLUSIVE SOCIETY: THE HEURISTIC POTENTIAL AND LIMITATIONS OF SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE.....	194

SPECIAL AND BRANCH SOCIOLOGY**Biryukova Maryna Vasylivna**SOCIAL TECHNOLOGIES OF THE DEVELOPMENT
OF DIGITAL REPUTATION OF A PERSON..... 205**Borinshtein Yevgen Ruslavovich**

SOCIOLOGY OF MORALITY: VALUE DIMENSIONS OF SOCIETY.....211

Liseienko Olena VasylivnaUKRAINIAN NATIONAL IDENTITY: TRANSFORMATIONS
AND MANIFESTATIONS IN SOCIOCULTURAL PRACTICES
IN THE CONDITIONS OF WAR.....219

НОТАТКИ

Наукове видання

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

ВИПУСК № 1, 2026

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Цифровий друк.

Обл. вид. арк. 28,66. Ум. друк. арк. 27,21.

Зам. № 0426/348. Наклад 100 прим.

Дата розміщення онлайн: 29.04.2026. Дата друку: 06.05.2026.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»

65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1

Телефон +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08

E-mail: mailbox@helvetica.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 7623 від 22.06.2022 р.