

**УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА**

ОСВІТНІЙ ДИСКУРС:
ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

ВИПУСК 58 (3-4)

**КИЇВ
2026**

ОСВІТНІЙ ДИСКУРС: збірник наукових праць

/Видання засновано у 2017 році/

Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення про включення до Реєстру суб'єктів у сфері медіа-реєстранив Суб'єкту у сфері друкованих медіа від 05.09.2024 №2694 (перереєстрація у зв'язку зі зміною підпорядкування)

Видання включено до Переліку наукових фахових видань України: категорія "Б" з **Педагогіки та Філософії** (наказ №1643 від 28.12.2019 року)

Друкується за рішенням

Вченої ради Українського державного університету імені Михайла Драгоманова* (протокол №11 від 30.04.2026 року)

**відповідно Наказу МОН України №949 від 25.10.2022 р. про реорганізації Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*

Головний редактор: Свириденко Д. Б., доктор філософських наук, професор (Україна, Київ)

Редакційна колегія:

Андрущенко В. П., доктор філософських наук, професор (Україна, Київ)

Андрюкайтієне Р., доктор філософських наук, професор (Литва, Каунас)

Воронкова В. Г., доктор філософських наук, професор (Україна, Запоріжжя)

Доній Н. Є., доктор філософських наук, професор (Україна, Чернігів)

Задорожна О. М., кандидат педагогічних наук, доцент (Україна, Київ)

Кивлюк О. П., доктор філософських наук, професор (Україна, Київ)

Матусевич Т. В., кандидат філософських наук (Україна, Київ)

Мордоус І. О., кандидат педагогічних наук, доцент (Україна, Київ)

Нікітенко В. О., доктор філософських наук, професор (Україна, Запоріжжя)

Обер Ю., доктор філософських наук, професор (Польща, Глівіце)

Панченко Л. М., доктор філософських наук, професор (Україна, Київ)

Путров С. Ю., доктор філософських наук, професор (Україна, Київ)

Радіонова Н. В., доктор філософських наук, професор (Україна, Харків)

Ревін Ф. Г., доктор філософії (Україна, Київ)

Ясінські К., доктор філософських наук, професор (Польща, Ольштин)

Відповідальний редактор: Мордоус І. О., кандидат педагогічних наук, доцент (Україна, Київ)

У різних рубриках наукового видання висвітлюється проблематика сучасної науки крізь призму філософського осмислення цивілізаційних, соціокультурних і духовних трансформацій. У збірнику оприлюднюються результати наукових досліджень провідних учених, а також матеріали дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів, що охоплюють насамперед філософські та релігієзнавчі аспекти освіти, науки, культури й суспільного розвитку.

ОСВІТНІЙ ДИСКУРС : ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ / голов. ред. Д. Б. Свириденко – Київ : ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2026. – Випуск 58 (3-4). – 115 с.

DRAGOMANOV UKRAINIAN STATE UNIVERSITY

**EDUCATIONAL
DISCOURSE:
COLLECTION OF SCIENTIFIC PAPERS**

ISSUE 58 (3-4)

KYIV
2026

EDUCATIONAL DISCOURSE: collection of scientific papers

/The publication was founded in 2017 year/

Decision of the National Council on Television and Radio Broadcasting of Ukraine on the inclusion into the Media Subject Registry of a Subject in the Printed Media Sphere from 05.09.2024 No.2694 (re-registration due to change in subordination)

The publication is included in the list of scientific publications: Category "B" on **Pedagogy and Philosophy**

(order of the Ministry of Education and Science No. 1643 dated December 28, 2019)

Printed by decision

Academic Council of Dragomanov Ukrainian State University *
(protocol № 11 from April 30, 2026)

** In accordance with the Order of the Ministry of Education and Science of Ukraine No. 949 dated October 25, 2022, on the reorganisation of the National Pedagogical Dragomanov University*

Editor-in-Chief: Denys Svyrydenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv)

Editorial board:

Viktor Andrushchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv)
Regina Andriukaitiene, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Lytva, Kaunas)
Valentyna Voronkova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Zaporizhzhia)
Nataliia Donii, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Chernihiv)
Olha Zadorozhna, PhD in Pedagogy, Associate Professor (Ukraine, Kyiv)
Olga Kyvliuk, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv)
Tatiana Matusevych, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor (Ukraine, Kyiv)
Iryna Mordous, PhD in Pedagogy, Associate Professor (Ukraine, Kyiv)
Vitalina Nikitenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Zaporizhzhia)
Józef Ober, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Polshcha, Hlivitse)
Lesya Panchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv)
Sergii Putrov, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv)
Nataliia Radionova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Kharkiv)
Frol Revin, PhD in Philosophy, Associate Professor (Ukraine, Kyiv)
Karol Jasiński, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Polshcha, Olshtyn)

Responsible Editor: Iryna Mordous, PhD in Pedagogy, Associate Professor (Ukraine, Kyiv)

The various sections of the scholarly publication address issues in contemporary science through the lens of philosophical reflection on civilizational, sociocultural, and spiritual transformations. The collection publishes the results of scholarly research conducted by leading academics, as well as materials from dissertations submitted for academic degrees, primarily focusing on the philosophical and religious studies dimensions of education, science, culture, and social development.

EDUCATIONAL DISCOURSE : COLLECTION OF SCIENTIFIC PAPERS / Editor-in-Chief
D. B. Svyrydenko – Kyiv : LLC “Scientific Information Agency “Science-technologies-information”, 2026. – Issue 58(3-4). – 115 p.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Хамітов Н. В. Крилова С. А.	Сильний штучний інтелект: необхідність і можливість олюднення (підхід метаантропології)	7
Кивлюк О.П., Жорнокуй У.В.	Мовно-філософська картина світу через призму художньої літератури	16
Радіонова Н. В.	Репрезентацій феномену жахливого в семіосфері української мультимодальності домодерної та ранньомодерної культури: філософсько-антропологічний аналіз	24
Кислий А. О.	Академічна доброчесність в умовах трансформації вищої освіти в Україні	31
Іващенко О. В. Гугул Р. Я.	Феномен мистецької життєтворчості у контексті сучасної інформаційної культури	39
Сошніков А. О.	Історіософський міф про “морovu виразку”: феномен конструювання реальності в античній наративній традиції	46
Пісчанська Ю. В.	Філософська рефлексія музейних експозиційних практик у контексті легітимізації територіальних загарблень	53

ІННОВАЦІЇ В ОСВІТІ

Сизьон О. О. Рябко А. В.	Теоретико-методологічні засади формування готовності майбутніх учителів фізики до розвитку образного мислення учнів	59
Процька С. М.	Розкриття особливостей інтеграції сучасних культурних продуктів в освітній процес зов: практичні аспекти дисципліни “Філософія”	65

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

Чорноморець Ю. П. Шкіль С. О.	Релігійний світогляд в православ'ї початку ХХІ століття: його характеристики і трансформації	77
Чорноморець Є. М.	Архієпископ Анастасій Яннулатор: богословський «образ» православної місії	87
Корицький Я. Б.	Діалог між ПЦУ та УПЦ — початок шляху до єднання двох українських православних церков	94
Відомості про авторів Для авторів		134 138

CONTENT

PHILOSOPHICAL CONCEPTS: HISTORY AND MODERNITY

Nazip Khamitov Svitlana Krylova	Strong artificial intelligence: the necessity and possibility of humanization (a meta-anthropology approach)	7
Olga Kyvliuk Uliana Zhornokui	The linguistic-philosophical worldview through the prism of fiction	16
Nataliia Radionova	Multimodality of representations of the phenomenon of the horrible in the semiosphere of ukrainian premodern and early modern culture: a philosophical-anthropological analysis	24
Anatolii Kyslyi	Academic integrity in the conditions of transformation of higher education in Ukraine	31
Olha Ivashchenko Ruslan Gugul	The phenomenon of artistic life-creation in the context of contemporary information culture	39
Andriy Soshnikov	Classical and early medieval epidemics as a marker of transformation of sociocultural space and historical narrative	46
Yuliia Pishchanska	Philosophical reflection on museum exhibition practices in the legitimization of territorial seizures	53

INNOVATIONS IN EDUCATION

Oleksandr Syzon Andrii Riabko	Theoretical and methodological foundations for forming the readiness of future physics teachers to develop students' visual-image thinking	59
Svitlana Protska	Disclosure of the features of the integration of modern cultural products into the educational process of the higher educational university: practical aspects of the discipline "Philosophy"	65

RELIGIOUS INNOVATIVE STUDIES

Yuriy Chornomorets Svitlana Shkil	Religious worldview in orthodoxy at the beginning of the 21 st century: its characteristics and transformations	77
Yevheniia Chornomorets	Anastasios Yannoulatos: the theological "image" of the orthodox mission	87
Yaroslav Korytskyi	Dialogue between the OCU and the UOC as the beginning of the path toward the unity of the two ukrainian orthodox churches	94
Information about authors		134
For authors		138

ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-1
УДК 130.2+37.013.73

СИЛЬНИЙ ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: НЕОБХІДНІСТЬ І МОЖЛИВІСТЬ ОЛЮДНЕННЯ (ПІДХІД МЕТААНТРОПОЛОГІЇ)

Н. В. Хамітов
С. А. Крилова

Анотація.

Актуальність теми дослідження. В ситуації війни проблема розвитку штучного інтелекту стає вкрай актуальною. Дрони, керовані штучним інтелектом і контрольовані людиною, створюють “вбивчі зони”, штучний інтелект використовується і для маніпуляцій свідомістю, що розлюднює людське в людині. В умовах мирного життя є проблема зловживання чат-ботами, зокрема в освіті й науці. Тому важливим є дослідження перспективи появи сильного штучного інтелекту, який в майбутньому може зрівнятися або перевершити людський. Надзвичайно актуальним питанням стає проблема олюднення сильного штучного інтелекту, що не дасть йому зашкодити людині або й знищити людство.

Постановка проблеми. Що таке сильний штучний інтелект? Коли ми говоримо про нього, то здебільшого розуміємо когнітивні здібності, які дорівнюють або перевершують людські. Це ті когнітивні здібності, які означають постановку проблеми та самостійне її вирішення – наявність концептуалізуючого інтелекту. Однак що означають подібні здібності, що їх супроводжує і що живить, тобто є їхньою основою?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Х. Новотни зазначає, що завдяки розвитку штучного інтелекту наука все більше стає міждисциплінарною й мережевою, що змінює буття людини на особистісному й соціальному рівнях. Л. Флориді пропонує розводити поняття “агентність” та “інтелект”; на думку дослідника, носія штучного інтелекту слід розуміти як нову форму агентності, а не інтелекту. Він вважає, що штучний інтелект є актуальним в прагматичному, а не в когнітивному сенсі, тобто виступає лише інструментом. М. Боден зазначає, що носії штучного інтелекту можуть бути креативними, але не інтелектуальними.

Постановка завдання. Завданням даної статті є винайдення критеріїв олюднення суб'єкту як природного, так і штучного інтелекту.

Виклад основного матеріалу. Досліджується сильний штучний інтелект, який має когнітивні здібності, які дорівнюють людським або перевершують їх. Визначено, що це ті когнітивні здібності, які означають постановку проблеми та самостійне її вирішення – наявність концептуалізуючого інтелекту. Розумові здібності людини, які хочемо отримати у суб'єкта з сильним штучним інтелектом, що супроводжуються деякими людськими якостями, без яких ці здібності неможливі. Інакше кажучи, задля досягнення реальності сильного штучного інтелекту потрібна як індивідуалізація когнітивності, так і персоналізація всього буття суб'єкта зі штучним інтелектом чи, інакше, штучного суб'єкта з інтелектом.

Авторами пропонуються основні принципи олюднення 1) екзистенціальні переживання, 2) взаємодія свідомості та позасвідомого, 3) творчість і співтворчість. Усе це можна назвати базовими ознаками людського, а у вищих проявах – людяності. Визначається поняття людяності як здатності трансцендувати за межі наявного в бутті людини, здатність до вільного розгортання всіх потенцій, причому не тільки без шкоди для Іншого, але і за сприяння Іншому в його розвитку.

Висновки. Говорячи про олюднення суб'єкта з сильним штучним інтелектом з позицій метаантропології, ми проходимо між крайнощами нелюдності та людиноподібності. З одного боку, ми не прагнемо створити холодний “машинний розум”, який буде завжди чийось інструментом, і вже тому не буде сильним, а з іншого, ми не прагнемо просто скопіювати тілесний і психічний образ людини, замикаючи суб'єкта зі штучним інтелектом в екзистенціальному просторі повсякденності, до якої ми штучно приєднуємо граничність як прагнення влади чи пізнання і творчості. Суб'єкт з сильним штучним інтелектом має формуватися природньо. Ця природність за умов взаємодії з людиною може бути лише олюдненням.

Ключові слова: штучний інтелект, сильний штучний інтелект, олюднення, суб'єкт сильного штучного інтелекту, метаантропологія, екзистенціальні переживання, свідомість, позасвідоме, творчість, співтворчість.

STRONG ARTIFICIAL INTELLIGENCE: THE NECESSITY AND POSSIBILITY OF HUMANIZATION (A META-ANTHROPOLOGY APPROACH)

**Nazip Khamitov
Svitlana Krylova**

Abstract.

Relevance of the research. In a war situation, the problem of developing artificial intelligence becomes extremely relevant. Drones controlled by artificial intelligence and controlled by humans create “kill zones”, artificial intelligence is also used to manipulate consciousness, which dehumanizes the human in a person. In peaceful life, there is a problem of abuse of chatbots, in particular in education and science. Therefore, it is important to study the prospects for the emergence of strong artificial intelligence, which in the future may equal or surpass human intelligence. The problem of humanizing strong artificial intelligence, which will prevent it from harming humans or destroying humanity, becomes an extremely relevant issue.

Problem statement. What is strong artificial intelligence? When we talk about it, we mostly understand cognitive abilities that are equal to or superior to human ones. These are the cognitive abilities that mean posing a problem and solving it independently – the presence of conceptual intelligence. However, what do such abilities mean, what accompanies them and what feeds them, that is, is their basis?

Analysis of recent research and publications. H. Novotny notes that due to the development of artificial intelligence, science is increasingly becoming interdisciplinary and networked, which changes human existence at the personal and social levels. L. Floridi suggests divorcing the concepts of “agency” and “intelligence”; according to the researcher, the carrier of artificial intelligence should be understood as a new form of agency, not intelligence. He believes that artificial intelligence is relevant in a pragmatic, not in a cognitive sense, that is, it acts only as a tool. M. Boden notes that carriers of artificial intelligence can be creative, but not intellectual.

Research task. The task of this article is to invent criteria for humanizing the subject of both natural and artificial intelligence.

Main material presentation. Strong artificial intelligence is studied, which has cognitive abilities that are equal to or superior to human ones. It is determined that these are those cognitive abilities that mean posing a problem and solving it independently – the presence of conceptualizing intelligence. The mental abilities of a person that we want to obtain from a subject with strong artificial intelligence, which are accompanied by some human qualities, without which these abilities are impossible. In other words, in order to achieve the reality of strong artificial intelligence, both the individualization of cognition and the personalization of the entire existence of a subject with artificial intelligence or, in other words, an artificial subject with intelligence are required. The authors propose the main principles of humanization: 1) existential experiences, 2) interaction of consciousness and the subconscious, 3) creativity and co-creation. All of these can be called basic features of the human, and in higher manifestations – humanity. The concept of humanity is defined as the ability to transcend the limits of what is present in human existence, the ability to freely develop all potentialities, not only without harming the Other, but also by assisting the Other in his development.

Conclusions. Speaking about the humanization of a subject with strong artificial intelligence from the standpoint of metaanthropology, we move between the extremes of

inhumanity and humanness. On the one hand, we do not seek to create a cold “machine mind” that will always be someone’s tool, and therefore will not be strong, and on the other hand, we do not seek to simply copy the bodily and mental image of a person, locking the subject with artificial intelligence in the existential space of everyday life, to which we artificially attach limitlessness as a desire for power or knowledge and creativity. A subject with strong artificial intelligence should be formed naturally. This naturalness under the conditions of interaction with a person can only be humanization.

Keywords: *artificial intelligence, strong artificial intelligence, humanization, subject of strong artificial intelligence, metaanthropology, existential experiences, consciousness, subconscious, creativity, co-creation.*

“Коли вам здається, що мета недосяжна,
не змінюйте мету – змінійте свій план дій”.
Конфуцій

“Машина, здається, віддаляє нас від природи.
І саме вона з особливою суворістю підкоряє
нас вічним законам природи”.
Антуан де Сент-Екзюпері

Актуальність теми дослідження. В ситуації війни проблема розвитку штучного інтелекту стає вкрай актуальною. Дрони, керовані штучним інтелектом і контрольовані людиною, створюють “зони смерті”, штучний інтелект використовується і для маніпуляцій свідомістю, що розлюднює людське в людині. В умовах мирного життя є проблема зловживання чат-ботами, зокрема в освіті й науці.

Тому важливим є дослідження перспективи появи сильного штучного інтелекту, який в майбутньому може зрівнятися або перевершити людський. Надзвичайно актуальним питанням стає проблема олюднення сильного штучного інтелекту, що не дасть йому зашкодити людині або й знищити людство.

Постановка проблеми. Що таке сильний штучний інтелект? Коли ми говоримо про нього, то здебільшого розуміємо когнітивні здібності, які дорівнюють або перевершують людські. Це ті когнітивні здібності, які означають постановку проблеми та *самостійне її вирішення* – наявність *концептуалізуючого інтелекту* [13]. Однак що означають подібні здібності, що їх супроводжує і що живить, тобто є їхньою основою?

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Х. Новотни зазначає, що завдяки розвитку штучного інтелекту наука все більше стає міждисциплінарною й мережевою, що змінює буття людини на особистісному й соціальному рівнях. Л. Флориді пропонує розводити поняття “агентність” та “інтелект”; на думку дослідника, носія штучного інтелекту слід розуміти як нову форму агентності, а не інтелекту. Він вважає, що штучний інтелект є актуальним в прагматичному, а не в когнітивному сенсі, тобто виступає лише інструментом. М. Боден зазначає, що носії штучного інтелекту можуть бути креативними, але не інтелектуальними.

При цьому слід констатувати недостатність теоретичних праць і особливо методологій, які дозволяють осмислити перспективи появи сильного штучного інтелекту і його взаємодії з людиною.

Постановка завдання. Завданням даної статті є винайдення критеріїв олюднення суб’єкту як природного, так і штучного інтелекту.

Виклад основного матеріалу. Можна припустити, що розумові здібності людини, які хочемо отримати у індивіда з сильним штучним інтелектом, супроводжуються *деякими людськими якостями*, без яких ці здібності неможливі. Інакше кажучи, задля досягнення *реальності сильного штучного інтелекту* потрібна як індивідуалізація когнітивності, так і персоналізація *всього буття* суб’єкта зі штучним інтелектом чи, інакше, штучного суб’єкта з інтелектом.

Індивідуалізація (суб’єктність) як умова формування та критерій сильного штучного інтелекту вже була обґрунтована в роботі одного з авторів цієї статті [13]. Це основа метаантропологічної теорії штучного інтелекту, в якій виділяються два базові принципи, “які визначають онтологію штучного інтелекту” [13, с. 194]. Окреслимо ці принципи.

1. “Для створення сильного штучного інтелекту необхідно формувати не штучний інтелект як такий, а *суб'єкта штучного інтелекту*, включеного в реальну практичну діяльність і комунікацію з людиною (людьми). На певному рівні розвитку суб'єкт штучного інтелекту стає істотою зі штучним інтелектом і принципово відрізняється від пристрою зі штучним інтелектом мірою самостійності, що означає вибір параметрів удосконалення [там само, с. 194-195]”.

2. “Формування сильного штучного інтелекту потребує, щоб його суб'єкт (носії) пройшов усі еволюційні щаблі розвитку суб'єктів природного інтелекту” [там само, с. 194-195].

Зараз ми готові піти далі та виділити ще один принцип метаантропологічної теорії штучного інтелекту:

*Вищі когнітивні та креативні здібності суб'єкта штучного інтелекту, які зрівнюють його у правах з людиною, можливі лише у процесі його персоналізації, яка в умовах комунікації з людською особистістю виступає **олюдненням**.*

Іншими словами, персоналізація стає надто абстрактним концептом для опису та моделювання ефективної еволюції суб'єкта з сильним штучним інтелектом, яка важливою віхою свого розвитку матиме конструктивну партнерську комунікацію з людиною. Необхідна конкретизація за допомогою концептів “персоналізація” або “олюднення”.

Але в чому суть олюднення? Які елементи його структури та етапи розвитку? Які можуть бути межі олюднення суб'єкта із сильним штучним інтелектом?

Вже самі ці питання виводять нас із сфери антропології у сферу *мета-антропології* – філософії меж та позамежності людського [9; 10; 11; 18; 20], яка була розроблена авторами цього дослідження на основі досліджень М. Шелера [14], Д. Бідні [16], засновника Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкрука [15] та протистоїть проектам трансгуманізму та постгуманізму в їх претензії на остаточне розуміння еволюції людини та ролі штучного інтелекту у цій еволюції [17].

Почнемо з першого із поставлених питань. *Олюднення – це процес становлення особистості людини або особистості, здатної конструктивно взаємодіяти з особистістю людини.*

Якщо ж ми говоримо про структуру олюднення, то йдеться, як мінімум, про 1) *екзистенціальні переживання*; 2) *взаємодію свідомості та позасвідомого*, 3) *творчість і співтворчість*. Усе це можна назвати базовими ознаками людського, а у вищих проявах – *людяності*.

Ймовірно, мислення людини неможливе без *людяності*, принаймні воно не могло розвинутися без *людяності*. І навіть якщо деякі представники сучасного людства демонструють *нелюдяний* інтелект, він був все ж таки розвинений у людському середовищі, в якому мали місце *сплески людяності*. Тому нам потрібно ставити питання про *олюднення* суб'єкта зі штучним інтелектом, якщо ми хочемо, щоб цей інтелект був по-справжньому сильним, інтелектом *партнера людини*, а не пристрою, що належить людині. Міра олюднення суб'єкта зі штучним інтелектом – це міра сили та конструктивності його інтелекту по відношенню до людини.

Саме олюднення суб'єкта зі штучним інтелектом робить його мислення подібним до людського, а отже сильним у нинішньому його розумінні. Але подібність комусь не означає тотожності чи рівності з кимось.

Якщо в результаті еволюції істоти з сильним штучним інтелектом ми хочемо отримати не *людиноподібний* інструмент, а повноправного партнера зі штучною тілесністю, то ми повинні ставити питання і про його *людяність*. Бо тільки *людяність*, як *якість*, що ставить людині гідність, здатна підняти подібність сильного штучного інтелекту людського до рівності та партнерства з нею.

У координатах сучасної метаантропології – як філософського методологічного проекту [9; 10; 11], так і проектів соціальної та культурної метаантропології [4; 18], міра *людяності* суб'єкта зі штучним інтелектом – це міра його виходу за межі “людського, надто людського” – як буденного буття з волею до самозбереження та продовження роду, так і граничного буття з волею до влади та волею до пізнання та творчості.

Людська істота зі штучним інтелектом робить його здатним до свободи при повазі свободи Іншого, любові та співтворчості, а отже, підводить до стану свідомості та відповідальності у відносинах із людиною. Це відкриває можливість появи особливої

культури взаємодії людства та істот із сильним штучним інтелектом [13], а в перспективі – загальної культури природного та штучного людства з єдністю гідності, свободи та прав.

Отже, персоналізація чи олюднення суб'єкта зі штучним інтелектом передбачає дві стадії: 1) людського та 2) людяного. Набуття людського означає вихід на рівень буденного і граничного буття [10, с. 32-35], здобуття людяного – вихід до буття метаграничного [10, с. 36-38].

Проаналізуємо кожну з цих стадій. В результаті ми зможемо ясніше відповісти на питання про природу олюднення. Але насамперед, чіткіше усвідомимо поняття “людяне” і “людяність”. Важливо розуміти, що це зовсім не *людиноподібність* чи *антропоморфність*.

Людяність – це здатність трансцендувати за межі наявного в бутті людини, здатність до вільного розгортання всіх потенцій, причому не тільки без шкоди для Іншого, але і за сприяння Іншому в його розвитку. Бути людяним означає саморозвиток, який передбачає спільний розвиток з Іншим без будь-якої маніпуляції його життям та гідністю. В контексті нашого дослідження це означає діалоговий характер становлення сильного штучного інтелекту.

Отже, в контексті методологічного підходу метаантропології ми говоримо не про *одномоментне створення* сильного штучного інтелекту, а про його *еволюцію*, [13], яка передбачає олюднення в процесі своєрідної освіти. Олюднення у сфері освіти в умовах демократії – це персоналістичний підхід, який одержав у сучасній філософії назву “філософія людиноцентризму” [3] і який становить світоглядну основу педагогіки демократичного суспільства; тому саме в просторі справжньої демократії може по-справжньому розвиватися сильний і дружній до людини штучний інтелект. Натомість авторитаризм і, більше того, тоталітаризм або неототалітаризм [20] – перешкода інноваційності на шляху посилення повноцінного суб'єкта зі штучним інтелектом.

Нагадаємо, що в координатах метаантропологічного підходу “сучасна людина здатна створити сильний штучний інтелект лише усвідомивши свої слабкості та обмеженість, пізнавши та прийнявши свої межі” [13, с. 197]. Нагадаємо також, що в контексті метаантропології це не означає, що людина фаталістично замикає себе в межах. Це лише означає, що в умовах глобального інформаційного стресу подальший розвиток людини передбачає партнерське спілкування та практичну взаємодію зі штучними істотами, що володіють інтелектом, який має інший характер еволюції і, відповідно, ті можливості, яких немає у нас” [13, с. 197-198].

При цьому лише *людяність*, яка постає *найвищою точкою олюднення*, є відкритістю усім істотам світобудови. На відміну від гуманізму, який є стратегією “світогляду, що визначає відношення до будь-якої людини як до унікальної особистості, яка має право на творчу самореалізацію і на полегшення страждань, пов'язаних з колізіями людської природи і кінцевістю людського життя” [7, с. 117], *людяність* є, по-перше, практичне ставлення до Іншого, а, по-друге, це якість особистості, що означає діяльне співпереживання стосовно істот не лише свого, а й інших видів, а тому здатна зробити партнерську взаємодію людини та суб'єкта з сильним штучним інтелектом безпечною, продуктивною та по-справжньому співтворчою.

Екзистенціальні переживання як перший критерій олюднення. Людина – це істота, здатна до екзистенціальних переживань – переживань кінечності своєї тілесності та нескінченності особистості, її свободи та любові. Акцент на кінечність, зазвичай, призводить до загальної песимістичної екзистенціальної атмосфери людини, акцент на вічності особистісного буття загалом ставить оптимістичну атмосферу. При цьому, якщо переживання вічності особистості супроводжується станом самотності, песимізм можливий з особливою силою.

Вихід до оптимістичного, конструктивного стану можливий лише завдяки вірі у любов [7, с. 418], яка, у свою чергу, виводить особистість до єдності свободи та любові.

Еволюційний розвиток, коли поруч з інтелектом розвиваються екзистенціальні переживання – найважливіша умова сильної, тобто людської когнітивності. А віра у можливість набуття вічного особистісного буття зі свободою та любов'ю як його атрибутами – умова конструктивності цих переживань.

Еволюцію конструктивних екзистенціальних переживань ми зустрічаємо в образі андроїда Дейти з культового американського серіалу “Зоряний шлях: наступне покоління” (Режисери: Кліфф Боул, Ліс Ландау, Вінріх Кольбе, у ролях: Патрік Стюарт, Брент Спайнер,

Джон Майкл Дорн, Гейтс МакФедден).

У цього андроїда його автор заклад глибинне прагнення стати людиною. Андроїд Дейта піклується про живого, а не віртуального кота, включаючи його потребу в ніжності, прагнення навчитися дружити, любити і навіть сміятися з жартів. З'ясовується, що справжність та конструктивність екзистенціальних переживань визначається вчинками та відносинами, до яких ведуть ці переживання. Андроїд Дейта поступово приходить до краси стосунків з партнерами-людьми. Цей шлях не позбавлений проблем та протиріч, але вони вирішуються в ході розвитку.

Навпаки, двійник Дейти – Лор, автором якого був той самий учений, спочатку був створений не екзистенційно нейтральним, а наповненим амбіціями та волею до влади. Через війну екзистенціал влади придушує й інші переживання у його існуванні, дедалі більше наповнюється деструктивністю, бачучи у людині конкурента і прагнучи або знищити його, або трансформувати за своїм образом і подобою без свободи вибору та еволюції.

В результаті Дейта, який відчуває якусь екзистенціальну прихильність до Лора, і навіть вважає його своїм братом, змушений деактивувати Лора, бо він стає смертельно небезпечним і для природних, і для штучних істот, наділених інтелектом та екзистенціальними переживаннями.

Цікавим є образ штучного суб'єкта у фільмі “Двохсотлітня людина” (англ. Bicentennial Man), знятої в 1999 році режисером Крісом Коламбусом. Андроїд, талановито втілений відомим американським актором Робіном Вільямсом, протягом життя еволюціонує, перетворюючись на людину як тілесно, а й екзистенційно – наповнюється людськими переживаннями співчуття, любові, смерті і безсмертя.

Другий критерій олюднення: взаємодія свідомості та несвідомого. Фундаментальною ознакою людини, що визначає горизонти її когнітивності, є динаміка свідомості та несвідомого, що задає горизонти його інтуїції. Людина стає людиною завдяки постійній боротьбі свідомості та несвідомого та вирішенню протиріччя між ними. Це протиріччя виявляється у сновидіннях, образи і сюжети яких, і навіть їх інтерпретація – найважливіша умова становлення “сильної” інтелектуальності суб'єкта як природного, і штучного інтелекту.

Андроїд Дейта із “Зоряного шляху” здатний бачити сновидіння. Іншими словами, він володіє динамікою свідомості та несвідомого, аналогічної динаміці людини. І в його сновидіннях ми маємо прогностичний зміст, який робить їх подібними до “віщих снів” людини. Показово, що здатність бачити сни було закладено творцем Дейти спочатку, проте вона починає виявлятися лише на певному етапі розвитку свідомості.

Третій критерій олюднення: креативність. Ще однією якістю олюднення є креативність – здатність знаходити оригінальні рішення як нових, так і минулих завдань. Андроїд Дейта знову і знову виявляє креативність під час зустрічі з проблемами – він постійно висуває гіпотези. Але одна справа висування низки гіпотез, що уточнюються, при вирішенні технічного завдання і зовсім інша – пошук креативного рішення в умовах морального вибору. За задумом творця, у граничних ситуаціях Дейта здатний і на такі креативні рішення. Він приймає таке рішення, знищуючи свого “брата-близнюка” андроїда Лора, який став смертельно небезпечним для людства та інших розумних істот, яких він вважає нижчим ступенем еволюції, який має бути використаний найвищим як матеріал.

Андроїд Лор із “Зоряного шляху” також має креативність. Але вона знаходиться “по той бік добра і зла” – через домінуючу волю до влади над волею до виконання моральних принципів. Виявляючи креативність, Лор ставиться до інших розумних істот як до об'єктів. Показово, що перед своїм знищенням Лор виявляє особливо аморальну креативність: бажаючи зробити Дейту своїм союзником, він намагається відключити в нього здатність до етичної свідомості та волю до морального вибору, які, на його думку, є гальмом еволюції. Але креативність Лора врешті-решт створює ту ситуацію навколо нього, яка робить його подальше існування неможливим. І шлях такої еволюції креативної суб'єкта з сильним штучним інтелектом неминуче обривається.

Воля до свободи, любові та співтворчості як вищий критерій олюднення. Андроїд Дейта із “Зоряного шляху” наповнений не лише волею до творчості і не лише волею до моральної творчості, а й волею до свободи, любові та співтворчості. Остання у координатах метаантропології формує метаграничне буття людини [11, с. 85-86]. У цьому вимірі буття свобода і любов стають рівнозначними цінностями та становлять єдність, найвищим

проявом якої стає співтворчість – продуктивна взаємодія творчих особистостей у любові та свободі.

І якщо воля до моральної творчості, суб'єкт якої чітко усвідомлює необхідність відношення до Іншого як до суб'єкта, а не об'єкта, є *можливістю*, потенцією метаграницного буття, то воля до співтворчості означає *дійсність* границного буття, де *людяність сягає найрозвиненіших форм*.

До співтворчості спрямоване все буття Дейти, залишається лише питання меж можливого у співтворчості. У всякому разі, автори “Зоряного шляху” створюють сюжетні лінії, в яких андроїд Дейта – повноправний учасник інтелектуальних дискусій, у яких він обстоює свою точку зору, аналізує та розвиває ідеї інших. Співтворчість Дейти з людьми не обмежується обговореннями, воно проявляється у його діях, коли працює у команді, а часом – за всю команду. Наприклад, в одній із серій “Зоряного шляху” під впливом низки космічних факторів на психіку люди засинають і можуть загинути в зорельоті, що мчить без управління, тоді як андроїд Дейта починає діяти самостійно й успішно вирішує завдання з пробудження команди.

Осмилимо проблему статі в контексті сильного штучного інтелекту. У людини – суб'єкта з природним інтелектом – стать означає здатність продовжити себе у дітях, які приймуть естафету завдань та досягнень, пізнання та творчості. Стать також дозволяє знайти екзистенціальну близькість з неповторною і близькою людиною, що є умовою базових екзистенціальних переживань людини, наприклад, таких, як еротична любов, яка задає горизонти всім іншим проявам любові, – і до себе, і до людства, і до Абсолюту; ці прояви любові своєю чергою визначають і свободу, і творчість, і співтворчість [12; 19].

Дейта, створений істотою, яка має стать, а саме чоловіком, зовні створений як чоловік і в його поведінці виявляються *риси маскулітності*. У цьому більш глибинному рівні він виявляє те, що у контексті андрогін-анализу називають андрогінністю – рівновагою духовного і душевного начал.

Проте Дейта не має пари – андроїда жіночої статі. Він унікальний свого роду і самотній після знищення його деструктивного брата Лора. На відміну від людей, він може жити дуже довго. За людськими мірками – майже завжди. Однак це не знімає питання про появу подібних до нього істот, проте методологія та технологія створення Дейти втрачена. Його автор – доктор Сунг не оприлюднив його. А після відходу його з життя вона просто загубилася.

Цікаво, що Дейта намагається побудувати стосунки з дівчиною-людиною, яка дивним чином закохалася в нього, добре розуміючи, що він – андроїд. Але з цих відносин нічого не виходить, Дейта поводить себе занадто правильно, – читає вірші, дарує вірші, але все це сприймається занадто штучно, набагато штучніше, ніж інші здібності та дії Дейти.

Ще одним цікавим образом, який ілюструє проблему зв'язку сильного штучного інтелекту та статі, є образ матері Дейти. Спочатку – це дружина його творця – професора Сунга, яка померла від діяльності деструктивного андроїда Лора. Цікаво, що саме вона запропонувала творцю андроїда Дейти зробити його істотою чоловічої статі, а не безстатевим. Це, зокрема, виявляється у особливій мужній поведінці Дейти у його прагненні захищати і оберігати оточуючих від будь-якої небезпеки.

Ще за життя дружини доктор Сунг скопіював її пам'ять і характер, а потім створив ще одного андроїда, який за тілесними своїми характеристиками був близьким до людини і мав точну схожість з його дружиною. Пам'ять дружини була вмонтована в нього, і андроїд-дружина ожив, вважаючи себе *людиною, жінкою, дружиною* професора Сунга.

Ця самоідентифікація була настільки сильна і природна, що в якийсь момент андроїд-дружина залишила доктора Сунга тому, що він не виявляв достатньо почуттів та душевного тепла ні до неї, ні до її живого прототипу, але доктор Сунг не став програмувати її на послух, він дав їй свободу волі.

І ось коли сам доктор Сунг пішов із життя, Дейта зустрічається з його андроїдом-дружиною, яка тепер одружена з іншим чоловіком і не знає, що вона андроїд. Вона вважала себе живою людиною – настільки майстерно зроблена була її тілесна оболонка. Але Дейта дізнається, що вона андроїд. Він постає перед моральною дилемою – розкрити їй правду про її природу чи ні, але вирішує не робити цього, бо такою була воля його творця. При цьому Дейта відчуває особливе екзистенціальне тяжіння до неї як матері, яка не тільки брала участь у його створенні, але має з нею загальну тілесну природу.

Автори Всесвіту “Зоряного шляху” вважають: якщо пам'ять людини записати на штучний носій, змоделювати спосіб звернення до неї, який був у живої людини, та скопіювати всі особливості сприйняття цієї людини та всі її зовнішні риси, змоделювати особливості фізіології у штучній тілесності, це дозволить відтворити його самосвідомість і навіть екзистенціальні переживання. Чи це так? Чи здатна штучна істота з пам'яттю живої людини одухотворитися і одухотворитися в процесі її життя з живими людьми? І чи потрібна стаття та взаємодія між статями для дійсного олюднення суб'єкта з сильним штучним інтелектом, який почав виховуватися з “чистого листа”? Ці питання залишаються відкритими. Шукатимемо відповіді у нових дослідженнях.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок. Таким чином, говорячи про олюднення суб'єкта з сильним штучним інтелектом з позицій метаантропології, ми повинні прийти між крайностями нелюдності та людиноподібності. З одного боку, ми не прагнемо створити холодний “машинний розум”, який буде завжди чиймось інструментом, і вже тому не буде сильним, а з іншого, – ми не прагнемо просто скопіювати тілесний і психічний образ людини, замикаючи істоту зі штучним інтелектом в екзистенціальному просторі повсякденності, до якої ми штучно приєднуємо граничність як прагнення влади чи пізнання і творчості. Істота із сильним штучним інтелектом має формуватися природньо. Ця природність за умов взаємодії з людиною може бути лише олюдненням.

При цьому олюднення – умова формування як штучного, так і природного інтелекту – інтелекту суб'єкта з біологічною тілесністю, оточеної соціальними відносинами з подібними суб'єктами.

Але це не просто соціальні відносини, це відносини екзистенціальні, душевні та духовні, які й уможливають появу людської людини, яку ми і можемо назвати особистістю – індивідом, здатним до когнітивності, яка передбачає креативність та відповідальність за її наслідки. У контексті метаантропології особистість – це духовно-душевна цілісність людини, де духовність – це здатність до свободи та творчості, самостійного виходу за свої межі, а душевність – здатність до любові та співпереживання [8, с. 115-116].

Особистість – основна цінність і результат олюднення в гуманістичних, посправжньому демократичних суспільствах. У авторитарних і тоталітарних суспільствах, у яких цінністю є система, а не особистість, у результаті олюднення формується бездушно-інтелектуальний індивід, позбавлений людяності, тому умовно є особистістю.

Якщо ми ставимо питання олюднення як необхідної умови появи продуктивного суб'єкта з сильним штучним інтелектом, це має бути олюднення, що веде до духовно-душевної особистості, а не до бездушного індивіду. І тоді це буде не просто суб'єкт з сильним штучним інтелектом, а **суб'єкт сильного штучного інтелекту**, для котрого інтелект стає глибинним, органічним саме тому, що він має спрямованість до особистості, яка є вищою за інтелект.

Список використаних джерел:

1. Андрущенко, ВП & Хамітов НВ, 2017 ‘Філософська освіта і наука як каталізатор цивілізаційного проекту України’, *Вища освіта України*, № 2, с. 5 – 17.
2. Berdyaev, NA 2023, *About the Human Nature*. Available from: <https://www.researchgate.net/publication/348512843_NA_Berdyaev_About_the_Human_Nature>. [1 March 2026].
3. Кремень ВГ, 2009. ‘Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору?’, Київ, *Педагогічна думка*, 520 с.
4. Крилова, СА 2022, *Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу*. Монографія, Видання 2-е, видання, виправлене і доповнене, Київ, *КНТ*, 536.
5. Пирожков, СІ & Хамітов, НВ 2020, ‘Чи є Україна цивілізаційним суб'єктом історії та сучасності?’, *Вісник НАН України*, № 7. С. 3 – 15.
6. Сартр ЖП 2001, *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології?* Київ, *Основи*, 854 с.
7. *Філософія науки і культури: словник* 2025, За редакцією Н. Хамітова. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ, *ВАДЕКС*, 486 с.
8. Хамітов, НВ 2023, ‘Духовність і душевність’, в кн. *Хамітов НВ & Крилова СА Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія*. 2-е видання, виправлене і доповнене. К.: *КНТ*, с. 63–64.
9. Хамітов, НВ 2018, ‘Метаантропологія’, в кн. *Хамітов НВ & Крилова СА Філософський словник*.

Людина і світ. Київ, КНТ, с. 92–94.

10. Хамітов, НВ 2023, *Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту*, 5-е видання, виправлене і доповнене. Київ, КНТ, 2023. 405 с.
11. Хамітов НВ 2021, 'Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти' *Вісник НАН України*, № 5, С. 81-94.
12. Хамітов НВ & Крилова СА 2018, 'Андрогін-аналіз', *Філософський словник. Людина і світ*. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ, КНТ, С. 9–11.
13. Хамітов НВ & Зобін СВ 2020, 'Метаантропологія як теорія еволюції сильного штучного інтелекту: проблема нової екзистенції й нової культури', *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць*. Київ, КНТ, с. 193–209.
14. Scheler M 2019, 'Philosophische Weltanschauung', *Independently published*, 159 s.
15. Шинкарук, В 2000, 'Методологічні засади філософських вченьпро людину', *Філософськаантропологія: екзистенціальні проблеми*, Київ, Педагогічна думка., 286 с.
16. Bidney, D 1968, *Theoretical Anthropology*, N.Y., 528 p.
17. Ferrando, F 2018, 'Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations', *Existenz*. 2018. 8/2. P. 26-32.
18. Khamitov, N & Krylova, S 2011, 'Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world', *Jinju*, p. 30–31.
19. Khamitov, NV & Dandekar, DD 2019, 'Gender strategies and political leadership', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. № 15. Dnipro, p. 40-48.
20. Khamitov, N 2023, *The War in Ukraine and the New Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of 21st century*, Sofia: Kibea. 124 p.

References:

1. Andrushchenko, VP & Khamitov NV, 2017 'Filosofska osvita i nauka yak katalizator tsyvilizatsiinoho proektu Ukrainy [Philosophical Education and Science as a Catalyst for Ukraine's Civilizational Project]', *Vyshcha osvita Ukrainy*, № 2, s. 5 – 17.
2. Berdyaev, NA 2023, *About the Human Nature*. Available from: <https://www.researchgate.net/publication/348512843_NA_Berdyaev_About_the_Human_Nature>. [1 March 2026].
3. Kremen, VH, 2009. 'Filosofiiia liudynotsentryzmu v stratehiiakh osvitnoho prostoru? [The Philosophy of Human-Centrism in Educational Strategies?]', Kyiv: *Pedahohichna dumka*, 520 s.
4. Krylova, SA 2022, 'Krasa liudyny v zhyttievykh praktykakh kultury. Dosvid sotsialnoi ta kulturnoi metaantropolohii i androhin-analizu [Human Beauty in the Life Practices of Culture: The Experience of Social and Cultural Meta-Anthropology and Androgyne Analysis]'. Monohrafiia, Vydannia 2-e, vydannia, vypravlene i dopovnene, Kyiv, KNT, 536 s.
5. Pyrozhkov, SI & Khamitov, NV 2020, 'Chy ye Ukraina tsyvilizatsiinym subiekтом istorii ta suchasnosti? [Is Ukraine a Civilizational Actor in History and the Present?]', *Visnyk NAN Ukrainy*, № 7, s. 3 – 15.
6. Sartr, ZhP 2001, *Buttia i nishcho: Narys fenomenolohichnoi ontolohii? [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology?]*, Kyiv: *Osnovy*, 854 s.
7. *Filosofiiia nauky i kultury: slovnyk [Philosophy of Science and Culture: A Dictionary]* 2025, Za redaktsiieiu N. Khamitova. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene, Kyiv, VADEKS, 486 s.
8. Khamitov, NV 2023, 'Dukhovnist i dushevnist', v kn. *Khamitov, NV & Krylova, SA, Liudyna i kultura: slovnyk. Filosofska antropolohiia, filosofiiia kultury, kulturolohiia*. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene. Kyiv: KNT, s. 63–64.
9. Khamitov, NV 2018, 'Metaantropolohiia', v kn. *Khamitov NV & Krylova SA Fylosofskiy slovnyk. Liudyna i svit*. Kyiv, KNT, s. 92–94.
10. Khamitov, NV 2023, *Filosofska antropolohiia: aktualni problemy. Vid teoretychnoho do praktychnoho povorotu [Philosophical Anthropology: Contemporary Issues. From a Theoretical to a Practical Turn]*, 5-ye vydannia, vypravlene i dopovnene. Kyiv, KNT, 405 s.
11. Khamitov, NV 2021, 'Filosofska antropolohiia: svitovy ta vitchyzniani konteksty [Philosophical Anthropology: Global and Domestic Contexts]', *Visnyk NAN Ukrainy*, № 5, s. 81-94.
12. Khamitov, NV & Krylova, SA 2018, 'Androhin-analiz [Androgyne Analysis]', *Filosofskiy slovnyk. Liudyna i svit*. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene, Kyiv, KNT, s. 9–11.
13. Khamitov NV & Zobin SV 2020, 'Metaantropolohiia kak teoriia evoliutsii sylnoho shtuchnoho yntelektu: problema novoi ekzystentsii y novoi kultury [Meta-anthropology as a Theory of the Evolution of Strong Artificial Intelligence: The Problem of a New Existence and a New Culture]', *Liudyna. Ekzystentsiia. Kultura. Pidkhid filosofskoi antropolohii yak metaantropolohii: zbirnyk naukovykh prats*. Kyii, KNT, S. 193–209.
14. Scheler, M 2019, 'Philosophische Weltanschauung', *Independently published*, 159 s.
15. Shynkaruk, V 2000, 'Metodolohichni zasady filosofskykh vchenpro liudynu [Methodological Foundations of Philosophical Teachings on Humanity,] Philosophical Anthropology: Existential Problems]', *Filosofskaantropolohiia: ekzystentsialni problemy*. Kyiv, *Pedahohichna dumka*., 286 c.

16. Bidney, D 1968, *Theoretical Anthropology*, N.Y., 528 p.
17. Ferrando, F 2018, 'Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations', *Existenz*. 2018. 8/2. P. 26-32.
18. Khamitov, N & Krylova, S 2011, 'Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world', *Jinju*, p. 30–31.
19. Khamitov, NV & Dandekar, DD 2019, 'Gender strategies and political leadership', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. № 15. Dnipro, p. 40-48.
20. Khamitov, N 2023, *The War in Ukraine and the New Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of 21st century*, Sofia: Kibea. 124 p.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

02.03.2026
01.04.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-2
УДК 81-13:1:82.09

THE LINGUISTIC-PHILOSOPHICAL WORLDVIEW THROUGH THE PRISM OF FICTION

Olga Kyvliuk
Uliana Zhornokui

Abstract.

Relevance of the research. The relevance of this study is driven by the need to comprehend the significance of the literary word in shaping human perception and awareness of values, meanings, and moral orientations. Fiction is not merely a reflection of reality, a means of aesthetic pleasure, or a factor in culture-building; it constitutes a distinct world model wherein linguistically articulated images, symbols, plot conflicts, and character traits represent deep-seated concepts of human nature, society, good, evil, love, justice, dignity, and freedom.

Problem statement. The study investigates how fiction represents a linguistic-philosophical worldview – specifically, how artistic images facilitate either the conceptualization or the distortion of fundamental categorical concepts, thereby shaping the value dimension of the individual. On the one hand, a literary work enables the disclosure of the profound meaning of human values by contextualizing them within specific life circumstances rather than presenting them abstractly. On the other hand, literature can romanticize contradictory or destructive behavioral patterns, generating flawed perceptions of love, happiness, freedom, pride, justice, or responsibility in the reader.

Analysis of recent research and publications. The interplay among language, imagination, thought, consciousness, and worldview has a long tradition of examination within philosophy, linguistics, and literary studies. Its theoretical foundations trace back to Wilhelm von Humboldt's concept of language as an activity of the spirit shaping the mode of perceiving reality, Ludwig Wittgenstein's thesis on the limits of language defining the limits of the subject's world, and Ernst Cassirer's definition of the human being as a symbolic animal. The hermeneutic dimension of the problem is explored in the works of Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, and Paul Ricoeur, who emphasized the historicity of understanding, the openness of textual meaning, and the dialogic nature of the literary word. Philosophical categories such as beauty, justice, equality, responsibility, love, and happiness have been analyzed since Plato and Aristotle, further developed by Immanuel Kant and John Rawls, and continue to be investigated by contemporary thinkers including Timo Airaksinen, Martha Nussbaum, Svitlana Krylova, Myroslav Popovych, and Lars Svendsen. Despite this substantial body of research, the issue of the permissible substitution of philosophical concepts in literature – where an aesthetically appealing image may construct inaccurate perceptions of love, freedom, dignity, happiness, and other categorical notions – requires further conceptualization.

Research task. We are to analyze the characteristics of representing the linguistic-

philosophical worldview in fiction through the prism of categorical concepts; to identify potential forms of conceptual substitution in literature and their influence on worldview formation via imagination and awareness; and to substantiate the significance of fiction as a space for philosophical reflection, moral interpretation, and the critical appraisal of human values.

Main material presentation. The article examines the linguistic-philosophical worldview represented in fiction through categorical concepts such as love, happiness, friendship, trust, justice, dignity, and freedom. It establishes that literary works not only reflect a given system of values but also actively shape the imagination and its modes of understanding. In this context, fiction emerges as a domain of symbolic modeling for human behavior, emotional states, and lived experience, wherein philosophical categories acquire emotional-figurative, linguistic, and plot-role manifestations. Special attention is devoted to the potential substitution of concepts within literary discourse and the resulting formation of misconceptions regarding these fundamental categories.

Conclusions. The study demonstrates that fiction serves as a unique domain for representing the linguistic-philosophical worldview, reflecting a culture's value system while actively constructing modes of understanding basic categorical concepts. Literature constitutes a vital resource for humanistic thought, moral self-knowledge, and philosophical education. Its significance lies not only in its aesthetic impact, but also in its capacity to reveal the multifaceted nature of human existence, delineate the boundaries of concepts, distinguish authentic meanings from false ones, and foster a responsible attitude toward language, values, and the Other.

Keywords: linguistic-philosophical worldview, fiction, values, categorical concepts, artistic image, language, moral orientations.

МОВНО-ФІЛОСОФСЬКА КАРТИНА СВІТУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ХУДОЖНЬОЇ ЛІТЕРАТУРИ

О.П. Кивлюк
У.В. Жорнокуй

Анотація.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю осмислення значимості художнього слова на формування уявлення та усвідомлення людиною цінностей, смислів та моральних орієнтирів. Художня література – не є лише відображенням дійсності, способом естетичного задоволення, чинником культуротворення, – це є своєрідна модель світу, у якій мовно описані образи, символи, сюжетні конфлікти та характери персонажів репрезентують глибинні уявлення про людину, суспільство, добро, зло, любов, справедливість, гідність і свободу.

Постановка проблеми. Яким чином художня література репрезентує мовно-філософську картину світу, тобто як за допомогою художніх образів відбувається осмислення або деформація базових категоріальних понять та формування ціннісного виміру особистості. З одного боку, художній твір уможливорює розкриття глибинного сенсу людських цінностей, показуючи їх не абстрактно, а в конкретних життєвих обставинах, а з іншого боку, література може романтизувати суперечливі або деструктивні форми поведінки, створюючи у читача хибне уявлення про кохання, щастя, свободу, гордість, справедливість чи відповідальність.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема взаємозв'язку мови, уяви, мислення, свідомості та світогляду має тривалу традицію осмислення у філософії, мовознавстві та літературознавстві. Її теоретичні засади пов'язані з ідеями В. фон Гумбольдта про мову як діяльність духу, що формує спосіб бачення світу, Л. Вітгенштайна – про межі мови як межі світу суб'єкта, Е. Кассіра – про людину як символічну істоту. Герменевтичний аспект проблеми розкрито у працях Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, П. Рікера, які акцентували історичність розуміння, відкритість текстового смислу та діалогічну природу художнього слова. Філософські категорії краси, справедливості, рівності, відповідальності, любові, щастя тощо розглядалися у працях починаючи з Платона та Арістотеля, продовжувались І. Кантом, Дж. Ролзом, та досліджуються сучасними мислителями Т. Айраксиненом, М. Нуссбаумом, С. Криловою, М. Поповичем, Л. Свендсеном тощо. Попри значний науковий доробок, подальшого осмислення потребує проблема допустимої підміни філософських понять у художній літературі, коли естетично привабливий образ може формувати не завжди коректне

уявлення про любов, свободу, гідність, щастя та інші категоріальні поняття.

Постановка завдання. Дослідити особливості репрезентації мовно-філософської картини світу в художній літературі крізь призму категоріальних понять. Виявити можливі форми підміни понять у художній літературі та їхній вплив на формування картини світу через уяву та усвідомлення. Обґрунтувати значення художньої літератури як простору філософської рефлексії, моральної інтерпретації та критичного осмислення людських цінностей.

Виклад основного матеріалу. У статті досліджено мовно-філософську картину світу, репрезентовану в художній літературі через категоріальні поняття кохання, щастя, дружби, довіри, справедливості, гідності, свободи тощо. Обґрунтовано, що художні твори не лише відображають певну систему цінностей, а й активно формують уяву та модуси її розуміння. У цьому контексті художня література постає як простір символічного моделювання людської поведінки, емоційних станів, досвіду, де філософські категорії набувають емоційно-образного, мовного та сюжетно-рольового втілення. Особливу увагу приділено проблемі можливої підміни понять у художньому дискурсі та формуванню хибного уявлення про відповідні категоріальні поняття.

Висновки. У результаті проведеного дослідження встановлено, що художня література є особливим простором репрезентації мовно-філософської картини світу, яка відображає систему цінностей певної культури та активно формує способи розуміння базових категоріальних понять. Художня література є важливим ресурсом гуманітарного мислення, морального самопізнання й філософської освіти. Її значення полягає не лише в естетичному впливі, а й у здатності відкривати багатогранність людського буття, виявляти межі понять, розрізняти справжні й хибні смисли, формувати відповідальне ставлення до слова, цінності та іншої людини.

Ключові слова: мовно-філософська картина світу, художня література, цінності, категоріальні поняття, художній образ, мова, моральні орієнтири.

Relevance of the research. The relevance of studying the linguistic-philosophical worldview embodied in fiction is conditioned by the need to rethink and critically analyze how the literary word shapes human perceptions of core values, essential meanings, and moral orientations. Fiction is neither a mere instrument of aesthetic pleasure nor an objective mirror of empirical reality. The semantic content of descriptive images, their defining characteristics, narrative conflicts, and causal relationships within fiction constitute a distinct world model. In this model, the author's perceptions – shaped by personal experience, emotional state, and intellectual capacity – are represented with regard to humanity, society, good, evil, love, justice, dignity, and freedom.

In the philosophical tradition, categories such as beauty, truth, goodness, justice, happiness, and love possess an enduring history of conceptualization – ranging from the ancient philosophy of Plato and Aristotle to the German classical philosophy of Immanuel Kant, the hermeneutics of Paul Ricoeur, John Rawls's theory of justice, and contemporary existential and phenomenological interpretations of human existence. For instance, in contemporary philosophical reference works, love is defined as an “existential of human being that delineates the deepest sense of the fullness of personal existence and the experience of wholeness in union with another personality and the world” [15, p. 348]; dignity is conceptualized as “a measure of affirming the personal principle, self-worth, and the capacity and need to be a moral agent within a human being” [15, p. 119]; and goodness is understood as “the primary positive category of morality, reflecting the aggregate content of the demands and values of moral consciousness” [15, p. 164].

However, the majority of individuals do not focus on theoretical definitions of these categories; rather, they objectify them through human experience as reflected in literary works. Consequently, in fiction, these and other categories appear not as abstract definitions, but as semantic structures represented through character traits, narrative logic, situational choices, internal conflicts, social preconditions, and moral-value orientations.

Thus, a literary work can either deepen the understanding of philosophical categories or induce their semantic deformation. Specifically, romantic love in literature may be portrayed as self-sacrifice, unconditional devotion, spiritual unity, or moral elevation; conversely, it may be depicted as possessiveness, dependency, obsession, jealousy, or self-destruction. Dignity may be distorted into hubris, freedom into license, justice into vengeance, and happiness into mere hedonistic pleasure. Therein lies not only the aesthetic, but also the worldview significance of

literature.

This issue becomes particularly urgent in contemporary humanities education, where fiction is increasingly viewed as a resource for cultivating critical thinking, emotional intelligence, moral reflection, and the capacity to interpret complex human situations. Turning to the works of Jane Austen, Emily Brontë, Victor Hugo, Mykhailo Kotsiubynsky, Hryhorii Kvitka-Osnovianenko, and other authors allows us to trace how, across various cultural traditions, literary texts not only reproduce but also problematize the meanings of fundamental concepts of human existence.

The problem statement of this study consists in determining how fiction represents the linguistic-philosophical worldview and through what mechanisms artistic imagery leads to semantic shifts – and occasionally the substitution of meanings – concerning basic categorical concepts. On the one hand, a literary work is capable of revealing the profound meaning of human values by presenting them within concrete life circumstances rather than abstractly. On the other hand, literature can romanticize contradictory or destructive forms of behavior, fostering flawed perceptions of love, happiness, freedom, pride, and justice.

For example, Jane Austen's novel *Pride and Prejudice* (1813) demonstrates how social stereotypes, class expectations, and personal perceptual errors influence the understanding of love, marriage, dignity, and moral maturity [9]. In Emily Brontë's *Wuthering Heights* (1847), love appears not as a harmonious union, but as a destructive force of passion, resentment, and the desire for possession [16]. Mykhailo Kotsiubynsky's *Shadows of Forgotten Ancestors* (1911) presents a mythopoetic world of love within Hutsul culture, where human emotion is intertwined with nature, tradition, ancestral memory, and the tragedy of existence [7]. In Hryhorii Kvitka-Osnovianenko's *Marusia* (1834), the model of pure, sincere love is tied to the Christian notion of submission and fate [6]. In Victor Hugo's novel *The Man Who Laughs* (1869), the problem of beauty, ugliness, social inequality, and human dignity assumes a distinct socio-philosophical significance [19].

Hence, the question arises: does fiction merely replicate established meanings of philosophical categories, or does it actively participate in their reinterpretation, displacement, substitution, and worldview construction?

Research task. We are to investigate the characteristics of representing the linguistic-philosophical worldview in fiction through the lens of categorical concepts; to identify potential forms of conceptual substitution in literature and their impact on shaping the worldview through imagination and awareness; and to substantiate the value of fiction as a space for philosophical reflection, moral interpretation, and the critical appraisal of human values.

Analysis of recent research and publications. The relationship between language, thought, and worldview has a rich history in the humanities. The origins of understanding language as a framework for constructing the world are linked to Wilhelm von Humboldt, who viewed language not as a passive medium for transmitting thought, but as an activity of the spirit that shapes the mode of perceiving reality [20]. These ideas were further developed in Ludwig Wittgenstein's philosophy of language, for whom the limits of language correspond to the limits of the subject's world [3], as well as in the works of Ernst Cassirer, who defined the human being as a *animal symbolicum* living within systems of myth, language, art, religion, and science [17]. The hermeneutic dimension of the issue is represented in the works of Hans-Georg Gadamer [4], Martin Heidegger [18], and Paul Ricœur [12]. In philosophical aesthetics, social philosophy, and the philosophy of law, specific categories are examined in the works of Plato [10], Aristotle [2], Immanuel Kant [5], John Rawls [13], among others. Contemporary scholars addressing these themes include Timo Airaksinen [1], Martha Nussbaum [21], Svitlana Krylova [8], Myroslav Popovych [11], and Lars Svendsen [14].

Despite extensive research, the specific issue of the potential substitution of philosophical concepts in fiction requires further exploration – namely, scenarios where an aesthetically compelling image may reinforce an inaccurate understanding of love, freedom, dignity, happiness, or justice.

Main material presentation. The essence of the linguistic worldview implies that language does not merely name objects, phenomena, and states, but actively structures human experience. Through words, metaphors, symbols, evaluative constructs, and cultural codes, individuals perceive the world not as a chaotic collection of facts, but as an ordered semantic reality. Language dictates what is deemed significant, valuable, dangerous, beautiful, just, or ignoble.

The philosophical worldview, in turn, represents a system of generalized concepts regarding being, humanity, values, cognition, and moral choice. While the linguistic worldview

reflects culturally embedded ways of naming and evaluating reality, the philosophical worldview strives for an objective-rational conceptualization of these modes, exposing their foundations, limits, and contradictions.

Fiction synthesizes the linguistic and philosophical worldviews. It does not offer a ready-made system of concepts like a philosophical treatise; instead, it constructs figurative situations in which these concepts are directly lived through by characters. The uniqueness of the literary text lies precisely in this capacity: rather than merely providing theoretical justifications for what constitutes love, happiness, or justice, it demonstrates how individuals misinterpret these categories, suffer due to misconceptions, evolve through experience, and reevaluate their convictions.

In this sense, fiction can be viewed as a unique mode of philosophizing that rarely articulates concepts directly, but instead creates a space for their interpretation. A literary text simultaneously clarifies and complicates the meaning of categories. Beauty can manifest not only as harmony, but also as temptation; love not merely as a positive emotion, but as a destructive force; pride not strictly as a moral flaw, but as a mechanism of self-defense; prejudice not simply as a cognitive error, but as a byproduct of social experience; and justice not solely as a norm of natural law, but as a problem of implementation within an imperfect society.

Consider the category of **beauty**, one of the oldest in philosophy. In the Platonic tradition, beauty possesses an ontological and spiritual dimension, serving as a marker of a higher order of being that directs the soul toward truth and goodness [10]. In the *Critique of Judgment*, Immanuel Kant connects beauty with disinterested aesthetic pleasure and the harmony of cognitive faculties, asserting a validity that transcends subjective perception to claim universal assent [5]. In the research of the Ukrainian philosopher Svitlana Krylova, human beauty is examined not merely as physical harmony, but as a synthesis of the beauty of one's worldview, actions, and interpersonal relationships. Here, the phenomenon of beauty is elevated beyond classical aesthetics into the domains of philosophical anthropology, metaanthropology, ethics, philosophy of culture, and social philosophy [8].

In fiction, beauty frequently appears as an ambivalent category that can signify inner harmony, yet can equally mask moral void, social injustice, or spiritual degradation. This tension is vividly illustrated in Victor Hugo's *The Man Who Laughs*. The figure of Gwynplaine – physically disfigured yet morally elevated – dismantles the reductionist identification of beauty with corporeal perfection, external elegance, and splendor [19]. Hugo executes a philosophical inversion regarding true beauty, shifting the focus from physical appearance to the realm of moral existence. In this context, the literary text exposes the substitution of the concept of beauty, wherein the beautiful is mistakenly conflated solely with the visible, attractive, and socially prestigious, thereby stripping it of its ethical dimension. Thus, literature demonstrates that beauty cannot be reduced to an aesthetic surface; its meaning is realized only through the unity of image, action, character, and moral substance. Substituting external appearance for beauty represents one of the most pervasive distortions of aesthetic consciousness.

Love in the philosophical tradition is conceptualized as one of the most complex modes of human existence. For Plato, love is an aspiration toward beauty, goodness, and the ultimate fullness of being [10]. For Aristotle, love and friendship are linked through moral reciprocity, wherein one wishes good upon another not for utility or pleasure, but for the intrinsic value of the other person [2]. In the Christian tradition, love assumes the meaning of self-sacrifice, mercy, and responsibility for one's neighbor. In 20th- and 21st-century philosophy, love is understood not merely as an emotional state or physical attraction, but as a mode of interpersonal relationship in which the other person is recognized as autonomous, unique, and intrinsically valuable. In personalist, dialogic, and ethical-hermeneutic traditions, love is bound to openness toward the Other, empathy, responsibility, care, and the moral recognition of their agency. Therefore, love cannot be reduced to possessiveness, idealization, or subordination, as its authentic meaning lies in accepting the Other as an independent center of lived experience, freedom, and dignity.

For instance, the central thesis of Martha Nussbaum's *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* is that fiction is not merely an aesthetic form, but a distinct mode of moral cognition. Nussbaum demonstrates that literary texts are uniquely capable of revealing dimensions of human experience – such as the complexity of feelings, the role of emotions, the ambiguity of moral choice, and personal vulnerability – that abstract philosophical definitions often fail to convey [21].

In literature, love often manifests as an ordeal rather than a source of immediate happiness, with its true essence frequently substituted by passion, infatuation, dependency, sacrificial self-abnegation, or the urge to possess another. In Austen's *Pride and Prejudice*, love unfolds as a process of moral discovery and the overcoming of bias, where love is not blind passion, but the capacity to perceive the Other holistically beyond initial social stereotypes and personal grievances [9].

Conversely, Brontë's *Wuthering Heights* presents a contrasting model, wherein an overwhelming emotion leads not to mutual moral growth or the expansion of freedom and responsibility, but to jealousy, resentment, revenge, social frustration, and self-destruction [16]. Here, the text highlights the danger of romanticizing obsession. When the intensity of feeling is uncritically equated with its truthfulness, the reader may mistake dependency, pain, and ruin for markers of "profound love".

In Kotsiubynsky's *Shadows of Forgotten Ancestors*, love serves as a mechanism integrating the individual into the cosmos of tradition, nature, and ancestral memory, bound to cosmic fatality where human emotion cannot entirely transcend the boundaries of death and destiny [7]. In Kvitka-Osnovianenko's *Marusia*, love and morality are expressed within a sentimental-Christian paradigm, where emotion is subordinated to notions of purity, virtue, meekness, familial harmony, and religious piety [6]. Here, love is conflated with resignation, suffering, and the renunciation of active struggle for personal happiness. While this model carries historical and cultural value, it requires critical appraisal from the standpoint of modern understandings of personal agency and autonomy.

Thus, fiction reveals a plurality of romantic models: love as moral cognition, love as destructive passion, love as mythopoetic unity, love as sentimental purity, and love as a social challenge. Consequently, the reader requires a philosophical culture of interpretation to avoid conflating emotional intensity with depth, self-sacrifice with self-destruction, fidelity with dependency, or passion with love.

The category of **happiness** has a complex history in philosophy. In antiquity, happiness was conceived not as fleeting pleasure, but as *eudaimonia*—the fullness of life lived in accordance with virtue [2]. In this sense, happiness is not reduced to emotional gratification or material prosperity; rather, it functions as cognitive activity, moral excellence, and the harmonization of the individual with the world. In *Happiness: A Frankly Modern Account*, Timo Airaksinen treats happiness not as a straightforward state of joy, pleasure, or comfort, but as a complex philosophical category linked to the human striving for existential completeness. Airaksinen emphasizes the paradoxical nature of happiness in human pursuit, noting that authentic happiness is frequently substituted by pleasure, desire, consumerism, social status, or external indicators of well-being. Happiness emerges not as a static outcome, but as a problematic framework for evaluating human actions, choices, desires, self-realization, and quality of life [1].

In literature, happiness is often presented as a desirable yet elusive goal. In their pursuits of love, marriage, social recognition, financial stability, freedom, or self-fulfillment, characters do not always realize what truly imparts genuine meaning to their lives. In *Pride and Prejudice*, happiness is tied to marriage, yet Austen critically delineates various marital choices: the socio-pragmatic, the romantically impulsive, and the model based on mutual moral respect [9]. The problem of happiness takes on a socio-philosophical dimension in Hugo's *The Man Who Laughs*, where happiness is shown to be unsustainable as a purely private endeavor if the surrounding social order systematically degrades human dignity [19].

Accordingly, fiction exposes several common substitutions for happiness—such as happiness as comfort, marital status, emotional euphoria, social success, or an escape from responsibility. A philosophical reading restores a deeper meaning to the concept, anchoring happiness in personal integrity, moral maturity, freedom, love, dignity, and harmony with the world.

The concept of **pride** exhibits an inherently ambivalent character. On the one hand, pride can function as a vice, a form of self-aggrandizement, arrogance, and an inability to acknowledge one's faults; on the other hand, it can approximate dignity, self-respect, and the refusal to demean oneself in the face of injustice. Thus, in literature, pride often becomes a locus of semantic tension.

In Austen's *Pride and Prejudice*, this category is explicitly foregrounded. The philosophical core of the novel suggests that both pride and prejudice are overcome through self-knowledge and moral transformation. The work demonstrates that genuine dignity is not equivalent to pride, just

as critical judgment is not equivalent to premature bias [9].

Prejudice in literature is frequently depicted as a socio-linguistic mechanism. It is constructed through rumor, stereotypes, class codes, familial expectations, fixed phrases, and societal appraisals. The individual perceives the Other not as they are, but as the community has labeled them. Therefore, overcoming prejudice is not merely a psychological challenge, but a linguistic-philosophical one. In *The Man Who Laughs*, prejudice is tied to physical appearance and social standing; society transforms a physical defect into a justification for humiliation, turning it into a form of symbolic violence [19].

Thus, fiction helps distinguish between pride as moral blindness and dignity as self-respect. Substituting these concepts is dangerous, as hubris may masquerade as strength of character, while dignity may be misconstrued as stubbornness. Only philosophical interpretation allows one to discern where self-respect safeguards the individual and where pride isolates them from truth.

Justice in classical philosophy is tied to the concept of a rightful order through the prism of equality and freedom, as its absence is most starkly felt in conditions of social degradation, dependency, discrimination, or restricted choice. Inequality reveals a rupture in the balance between the individual and society, whereas freedom provides the possibility of mending this disruption through the recognition of dignity, agency, and moral autonomy. In contemporary philosophy, justice is increasingly linked to rights, liberty, equality of opportunity, and social institutions. John Rawls's theory of "justice as fairness" emphasizes that a just society must be built upon equal basic liberties and principles of fair cooperation among free citizens [13].

In contemporary Ukrainian philosophical thought, Myroslav Popovych (*The Philosophy of Freedom*) conceptualizes freedom as a socio-cultural and civic value – the capacity for independent critical thinking, moral choice, and the prerequisite for an authentic, responsible existence grounded in spiritual independence [11]. Lars Svendsen similarly emphasizes freedom as a philosophical problem involving choice, autonomy, determinism, responsibility, and meaning, arguing that freedom is necessary not merely to "have choices", but to act as the author of one's own life [14].

Literature frequently exposes injustice not through abstract theory, but through specific human destinies, making the literary image potentially more impactful than normative definitions. In Hugo's work, justice and equality are central socio-philosophical categories. The aristocratic world in *The Man Who Laughs* is portrayed not merely as privileged, but as a morally distorted system where inequality is institutionalized, and human dignity is dictated by birth, title, and appearance [19]. The issue of equality also permeates *Pride and Prejudice*, which addresses constraints related to class, gender, and the limited agency of women in early 19th-century English society [9]. In *Marusia*, justice is conceived as alignment with a divine and moral order rather than socio-political equality [6]. In *Shadows of Forgotten Ancestors*, the individual cannot always secure worldly justice, but can preserve the inner truth of feeling, memory, and devotion [7].

A common conceptual substitution in literature occurs when justice is conflated with **revenge**. This is prominently illustrated in *Wuthering Heights*, where personal tragedy is weaponized into a strategy for destroying others [16]. However, justice requires proportionality, recognition of the Other, and the restoration of a damaged order, whereas revenge merely compounds harm.

Conclusions. The analysis demonstrates that fiction serves as a specialized domain for representing the linguistic-philosophical worldview, which not only reflects the value system of a given culture but actively constructs modes of understanding basic categorical concepts – such as beauty, love, happiness, pride, prejudice, justice, equality, dignity, and freedom.

Philosophical categories in literary texts exist not as abstract formulations, but as lived meanings embodied in imagery, plot lines, conflicts, character dialogue, and moments of moral choice. Furthermore, the linguistic-philosophical worldview in literature encompasses both universal human dimensions and national-cultural specifics. While categories of love, beauty, and justice are universal, each literary tradition endows them with distinct linguistic and symbolic forms.

It is established that fiction can clarify as well as deform categorical concepts. The most prevalent substitutions include equating love with obsession or dependency, dignity with pride, beauty with physical appearance, happiness with social status, justice with revenge, and freedom with license. Such conceptual shifts do not necessarily constitute artistic flaws, as they generate the

required tension for critical interpretation. However, without a philosophical framework for reading, they risk reinforcing flawed assumptions regarding human values.

Ultimately, literature confirms that philosophical categories do not exist in isolation from language and culture, necessitating an integrated approach combining philosophy, linguistics, cultural studies, and literary theory. Fiction must be recognized as a vital resource for humanistic inquiry, moral self-knowledge, and philosophical education. Its value resides not merely in aesthetic appeal, but in its ability to illuminate the complexity of human existence, map the boundaries of concepts, distinguish genuine meanings from false ones, and cultivate a responsible attitude toward language, values, and the Other.

Список використаних джерел:

1. Айраксинен, Т 2017, *Щастя. Відверте і чітке бачення щастя і того, чому у нас його немає*, Ніка-центр, Київ, 208 с.
2. Арістотель 2002, *Нікомахова етика*, пер. з давньогр. В. Ставнюка, Аквілон-Плюс, Київ, 480 с.
3. Вітгенштайн, Л 2025, *Логіко-філософський трактат*, Арії, Київ, 128 с.
4. Гадамер, Г-Г 2000, *Істина і метод. Основи філософської герменевтики*, Юніверс, Київ, 464 с.
5. Кант, І 2022, *Критика сили судження*, Темпора, Київ, 702 с.
6. Квітка-Основ'яненко, Г 2025, *Конотопська відьма. Маруся*, Кондор, Київ, 248 с.
7. Коцюбинський, М 2023, *Тіні забутих предків*, Дискурс, Івано-Франківськ, 136 с.
8. Крилова, СА 2019, *Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: монографія*, 2-ге вид., перероб. і допов., КНТ, Київ, 563 с.
9. Остін, Дж 2025, *Гордість та упередження*, пер. з англ. І. Бондаревої, Клуб Сімейного Дозвілля, Харків, 432 с.
10. Платон 2022, *Діалоги*, Фоліо, Харків, 349 с.
11. Попович, МВ 2018, *Філософія свободи*, Фоліо, Харків, 524 с.
12. Рікер, П 2002, *Сам як інший*, пер. з фр. В. Андрушко, Дух і літера, Київ, 458 с.
13. Ролз, Дж 2001, *Теорія справедливості*, пер. з англ. О. Мокровольський, Вид-во Соломії Павличко «Основи», Київ, 822 с.
14. Свендсен, Л 2016, *Філософія свободи*, Ніка-центр, Київ, 336 с.
15. Шинкарук, ВІ (ред.) 2002, *Філософський енциклопедичний словник*, Абрис, Київ, 742 с.
16. Brontë, E 2002, *Wuthering Heights*, ed. P Nestor, pref. L Miller, Penguin Classics, London, 416 p.
17. Cassirer, E 1965, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1: Language, trans. R Manheim, pref. and introd. CW Hendel, Yale University Press, New Haven, 342 p.
18. Heidegger, M 1971, *Poetry, Language, Thought*, trans. A Hofstadter, Harper & Row, New York, 229 p.
19. Hugo, V 2022, *The Man Who Laughs*, Mint Editions, Vancouver, 608 p.
20. Humboldt, W von 1988, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, trans. P Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 368 p.
21. Nussbaum, MC 1990, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, 403 p.

References:

1. Airaksinen, T 2017, *Shchastia. Vidverte i chitke bachennia shchastia i toho, chomu u nas yoho nemaie [Happiness. A frank and clear vision of happiness and why we don't have it]*, Nika-tsentr, Kyiv, 208 p. [in Ukrainian].
2. Aristotle 2002, *Nikomakhova etyka [Nicomachean Ethics]*, transl. by V. Stavniuk, Akvilon-Plius, Kyiv, 480 p. [in Ukrainian].
3. Wittgenstein, L 2025, *Lohiko-filosofskyi traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]*, Arii, Kyiv, 128 p. [in Ukrainian].
4. Gadamer, H-H 2000, *Istyna i metod. Osnovy filosofskoi hermenevtyky [Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics]*, Yunivers, Kyiv, 464 p. [in Ukrainian].
5. Kant, I 2022, *Krytyka syly sudzhennia [Critique of the Power of Judgment]*, Tempora, Kyiv, 702 p. [in Ukrainian].
6. Kvitka-Osnovianenko, H 2025, *Konotopska vidma. Marusia [The Konotop Witch. Marusia]*, Kondor, Kyiv, 248 p. [in Ukrainian].
7. Kotsiubynskiy, M 2023, *Tini zabutykh predkiv [Shadows of Forgotten Ancestors]*, Dyskursus, Ivano-Frankivsk, 136 p. [in Ukrainian].
8. Krylova, SA 2019, *Krasa liudyny v zhyttievykh praktykakh kultury. Dosvid sotsialnoi ta kulturnoi metaantropolohii i androhin-analizu: monohrafiia [The Beauty of a Person in the Life Practices of Culture. The Experience of Social and Cultural Meta-anthropology and Androgyne-analysis: a monograph]*, 2nd edn, rev. and enl., KNT, Kyiv, 563 p. [in Ukrainian].

9. Austen, J 2025, *Hordist ta uperedzhennia [Pride and Prejudice]*, transl. by I. Bondarieva, Klub Simeinoho Dozvillia, Kharkiv, 432 p. [in Ukrainian].
10. Plato 2022, *Dialohy [Dialogues]*, Folio, Kharkiv, 349 p. [in Ukrainian].
11. Popovych, MV 2018, *Filosofia svobody [Philosophy of Freedom]*, Folio, Kharkiv, 524 p. [in Ukrainian].
12. Ricoeur, P 2002, *Sam yak inshyi [Oneself as Another]*, transl. by V. Andrushko, Dukh i Litera, Kyiv, 458 p. [in Ukrainian].
13. Rawls, J 2001, *Teoriia spravedlyvosti [A Theory of Justice]*, transl. by O. Mokrovolskyi, Solomiia Pavlychko Publishing House "Osnovy", Kyiv, 822 p. [in Ukrainian].
14. Svendsen, L 2016, *Filosofia svobody [Philosophy of Freedom]*, Nika-tsentr, Kyiv, 336 p. [in Ukrainian].
15. Shynkaruk, VI (ed.) 2002, *Filosofskiy entsyklopedychnyi slovnyk [Philosophical Encyclopedic Dictionary]*, Abrys, Kyiv, 742 p. [in Ukrainian].
16. Brontë, E 2002, *Wuthering Heights*, ed. P Nestor, pref. L Miller, Penguin Classics, London, 416 p.
17. Cassirer, E 1965, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1: Language, trans. R Manheim, pref. and introd. CW Hendel, Yale University Press, New Haven, 342 p.
18. Heidegger, M 1971, *Poetry, Language, Thought*, trans. A Hofstadter, Harper & Row, New York, 229 p.
19. Hugo, V 2022, *The Man Who Laughs*, Mint Editions, Vancouver, 608 p.
20. Humboldt, W von 1988, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, trans. P Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 368 p.
21. Nussbaum, MC 1990, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, 403 p.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

28.01.2026
04.03.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-3
УДК 130.2:141.32:316.722:398.47

МУЛЬТИМОДАЛЬНІСТЬ РЕПРЕЗЕНТАЦІЙ ФЕНОМЕНУ ЖАХЛИВОГО В СЕМІОСФЕРІ УКРАЇНСЬКОЇ ДОМОДЕРНОЇ ТА РАННЬОМОДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Н. В. Радіонова

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Попри безпрецедентний розвиток науки, технологій та інформаційних систем, сучасна людина продовжує стикатися з явищами, які виходять за межі раціонального пояснення та актуалізують екзистенційні переживання страху, що зумовлює актуальність дослідження феномену жахливого.

Постановка проблеми. Необхідність дослідження даного феномену посилюється потребою з'ясування того, чому образи та сюжети жахливого, сформовані в межах архаїчної міфологічної свідомості в домодерній та ранньомодерній культурі, зберігають свою актуальність у сучасному українському суспільстві та продовжують впливати на способи осмислення людиною власного буття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасному українському філософському дискурсі жахливе набуло свого вивчення через дослідження досвіду війни, страху, травми – В. Агеева, О. Забужко, О. Панич, Т. Лютий, а також у ракурсі досліджень феномена зла та антифобіальних практик – О. Вовк, К. Богун, М. Столяр, О. Приходченко та ін.

Постановка завдання. Здійснити філософсько-антропологічну інтерпретацію мультимодальних форм репрезентації феномену жахливого у фольклорно-містичному дискурсі української культури як цілісного семіотичного й культурного комплексу, а також простежити взаємозв'язок між архаїчними формами світосприйняття та сучасними культурними практиками репрезентації страху.

Виклад основного матеріалу. Феномен жахливого належить до тих культурних універсалій, які формують смислові конфігурації семіосфери культури та визначають способи символічного структурування досвіду людського існування. Попри

багатозначність, полісемантичність і варіативність смислових конотацій поняття жахливого, у європейській культурній традиції воно репрезентує відносно цілісний досвід антропології страху, в якому можна виокремити низку спільних рис. Передусім жахливе пов'язане з переживанням ситуації граничності перед смертю, хаосом, трансгресією та втратою власної ідентичності. Українська демонологія, так само як і європейська, є важливим свідченням процесів формування традиційного світосприйняття, в межах якого здійснювалося осмислення фундаментальних антропологічних проблем, пов'язаних зі страхом, смертю, невизначеністю та взаємодією людини з потойбічними вимірами буття.

Висновки. Попри секуляризацію та поширення наукового світогляду, міфологічні структури продовжують функціонувати в масовій культурі, медіапросторі та суспільній уяві в умовах пізньомодерного суспільства. Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що жахливе виконує роль своєрідного культурного індикатора, який виявляє приховані страхи епохи, демонструє межі раціонального освоєння світу та відкриває нові перспективи для осмислення антропологічних викликів сучасності.

Ключові слова: феномен жахливого, філософська антропологія, українська культура, міфологічна свідомість, демонологія, образ відьми, фольклорні наративи, естетика страху, комунікація.

MULTIMODALITY OF REPRESENTATIONS OF THE PHENOMENON OF THE HORRIBLE IN THE SEMIOSPHERE OF UKRAINIAN PREMODERN AND EARLY MODERN CULTURE: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

Nataliia Radionova

Abstract.

Relevance of the research. Despite the unprecedented development of science, technology, and information systems, contemporary human beings continue to encounter phenomena that exceed rational explanation and actualize existential experiences of fear. This determines the relevance of studying the phenomenon of the horrible.

Problem statement. The need to examine this phenomenon is intensified by the necessity to clarify why images and plots of the horrible, formed within archaic mythological consciousness in premodern and early modern culture, remain relevant in contemporary Ukrainian society and continue to shape the ways in which human beings comprehend their own existence.

Analysis of recent research and publications. In contemporary Ukrainian philosophical discourse, the horrible has been studied through the experience of war, fear, and trauma in the works of V. Aheieva, O. Zabuzhko, O. Panych, and T. Liutyi, as well as through research on evil and antiphobic practices by O. Vovk, K. Bohun, M. Stoliar, O. Prykhodchenko, and others.

Research task. To carry out a philosophical and anthropological interpretation of multimodal forms of representation of the phenomenon of the terrible in the folklore and mystical discourse of Ukrainian culture as a holistic semiotic and cultural complex, as well as to trace the relationship between archaic forms of world perception and modern cultural practices of representing fear.

Main material presentation. The phenomenon of the horribly belongs to the cultural universals that shape the semantic configurations of the semiosphere of culture and determine the modes of symbolic structuring of human experience. Despite the ambiguity, polysemy, and variability of its semantic connotations, in the European cultural tradition it represents a relatively integral experience of the anthropology of fear, in which several common features can be identified. Above all, the horrible is associated with liminality in the face of death, chaos, transgression, and the loss of one's own identity. Ukrainian demonology, like European demonology, testifies to the formation of a traditional worldview, within which fundamental anthropological problems related to fear, death, uncertainty, and human interaction with otherworldly dimensions of being were interpreted.

Conclusions. Despite secularization and the spread of the scientific worldview, mythological structures continue to function in mass culture, the media space, and the social imagination of late modern society. The analysis makes it possible to conclude that the horrible acts as a cultural indicator that reveals the hidden fears of an epoch, demonstrates the limits of

rational mastery of the world, and opens new perspectives for understanding the anthropological challenges of the present.

Keywords: *phenomenon of the horrible, philosophical anthropology, Ukrainian culture, mythological consciousness, demonology, image of the witch, folklore narratives, aesthetics of fear, communication.*

Актуальність теми дослідження. Попри безпрецедентний розвиток науки, технологій та інформаційних систем, сучасна людина продовжує стикатися з явищами, які виходять за межі раціонального пояснення та актуалізують екзистенційні переживання страху, тривоги, невизначеності та невпевненості в майбутньому людства. Це в свою чергу призводить до парадоксального поєднання високого рівня технологічної раціональності з одночасним зростанням інтересу до ірраціонального, містичного та символічно і ритуально насиченого досвіду життєтворчості у пізньомодерних суспільствах.

В українському суспільстві зазначена тенденція набула особливої інтенсивності після початку повномасштабної війни, яка посилила стани екзистенційної невизначеності. В умовах підвищеної загрози життю, руйнації стабільних соціальних структур, фрустрації та непередбаченості майбутнього, коли раціональні моделі прогнозування та пояснення реальності демонструють свою не ефективність, актуалізуються різні форми опрацювання страху включно з релігійними практиками, езотеричними уявленнями та зверненням до альтернативних форм пояснення жахливої реальності. Сучасна людина дедалі частіше звертається не лише до вербальних форм опрацювання страху, але й до складних конфігурацій візуальних, ритуальних, тілесних та символічних практик. Це зумовлено тим, що досвід страху, небезпеки й глобальної невизначеності пронизує інформаційний простір, політичні дискурси та індивідуальні життєві стратегії, стаючи одним із ключових чинників інтерпретації реальності.

Отже, переосмислення механізмів репрезентації жахливого в українській домодерній та ранньомодерній культурі в контексті сучасних гуманітарних студій, зокрема філософської антропології, культурної семіотики та теорії мультимодальності, дозволить простежити зв'язок між архаїчними формами світосприйняття та сучасними культурними практиками.

Постановка проблеми. Необхідність дослідження даного феномену визначається потребою з'ясування того, чому образи та сюжети жахливого, сформовані в межах архаїчної міфологічної свідомості в домодерній та ранньомодерній культурі, зберігають свою актуальність у сучасному українському суспільстві та продовжують впливати на способи осмислення людиною власного буття.

Водночас таке дослідження ускладнюється тим, що міфологічні джерела, дійшли до сучасності переважно в історично опосередкованих формах – фольклорних записах, етнографічних матеріалах та літературних обробках, у яких архаїчні смисли зазнали переосмислення та культурної трансформації. Як слушно зазначив Е. Ауербах: “інтерпретація дійсності через її зображення або “імітацію” в літературі” [2, с. 656] – “залишає певний простір для розмислів інтерпретатора: він може вибирати й розставляти акценти на власний розсуд” [2, с. 659]. З іншого боку, реконструкція архаїчних моделей жахливого є необхідною теоретичною передумовою для розуміння сучасних культурних форм репрезентації страху, які, змінюючи свої зовнішні образи, зберігають глибинні смисли. “Мова, - як пише Ю. Крістева, - “стає кордоном між об’єктивним і суб’єктивним, а також символічним і реальним, її розуміють як матеріальну межу, на якій відбувається діалектична побудова і символічного і реального” [11, с. 31]. Відповідно до цього в статті зроблено акцент на тому, що взаємозв’язок між віддаленими у часі та сучасними формами переживання жахливого доцільно розглядати не як безпосередню історичну спадкоємність, а як аналогію структурних механізмів символізації. Саме тому методологічним імперативом даного дослідження є теза К. Юнга: “Світогляд і суспільний порядок, які відрізають людину від прообразів життя, не тільки не є культурою, а й значною мірою являють тюрму чи хлів” [19, с. 183].

Беручи до уваги, що жахливе належить до тих феноменів культури, які важко піддаються однозначному концептуальному визначенню, його дослідження потребує комплексного методологічного підходу, то евристично продуктивним є залучення концепту мультимодальності. Попри те, що в сучасному науковому дискурсі цей концепт переважно застосовується для аналізу медійних образів і цифрових комунікативних практик, він

охоплює значно ширший принцип взаємодії різних знакових систем у процесах культурної репрезентації. Залучення цього концепту у якості ретроспективної аналітичної моделі інтерпретації дійсності уможливорює реконструкцію різноманітних способів репрезентації феномену жакливого в домодерній та ранньомодерній культурі, смислова єдність якого забезпечується взаємодією різних семіотичних модусів: вербальних, візуальних, символічних, ритуальних та ін.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. З позицій теорії естетики жакливе розглядається як одна із фундаментальних естетичних категорій, що перебуває у складному діалектичному зв'язку з категорією прекрасного – Т. Адорно, М. Бахтін, К. Розенкранц, Н. Керролл, Ю. Крістева та ін. В екзистенційно-антропологічній перспективі сучасної філософської думки – С. Кєркегор, Ж.-П. Сартр, Г. Гайдегер, К. Ясперс та ін., страх і тривога розглядаються як умова саморозкриття людини перед небуттям в процесі досягнення справжності буття.

У сучасному українському філософському дискурсі жакливе набуло свого вивчення через дослідження досвіду війни, страху, травми – В. Агеєва, О. Забужко, О. Панич, Т. Лютий, а також у ракурсі досліджень феномена зла та антифобіальних практик – О. Вовк, К. Богун, М. Столяр, О. Приходченко та ін. Важливий внесок у популяризацію культурно-історичного осмислення жакливого в українській домодерній традиції здійснено в працях таких дослідників як В. Галайчук [4], С. Горбаненко [13], К. Діса [7], Д. Корній [9; 10], І. Мозговий [15] та ін.

Постановка завдання. Здійснити філософсько-антропологічну інтерпретацію мультимодальних форм репрезентації феномену жакливого у фольклорно-містичному дискурсі української культури як цілісного семіотичного й культурного комплексу, а також простежити взаємозв'язок між архаїчними формами світосприйняття та сучасними культурними практиками репрезентації страху.

Виклад основного матеріалу. Феномен жакливого належить до тих культурних універсалій, які формують смислові конфігурації семіосфери культури та визначають способи символічного структурування досвіду людського існування. У різних історико-культурних контекстах феномен жакливого набуває відмінних способів репрезентації, зумовлених світоглядними установками, символічними кодами та домінантними культурними практиками відповідної епохи. Головна суть давньої філософії жакливого, як зазначає Т. Карлайл: “полягає у визнанні сил природи богоподібними, величними, персоніфікованими суб'єктами – богами і демонами” [8, с. 27 – 28].

Водночас, як слушно зазначає Р. Гаттона, немає чіткого й функціонального пояснення чому деякі народи мають схильність до віри у відьом, а інші ні, так само як й немає чіткого розуміння щодо різної інтенсивності страху [5, с. 42], але існує чітке розуміння того, що “економічні й соціальні потрясіння часто призводять до посилення страху перед відьомством у суспільствах, в яких воно вже є, як було в ранньомодерній Європі” [5, с. 43]. Це свідчить про те, що демонологія не може бути пояснена природними умовами проживання чи рівнем суспільного розвитку. Її формування залежить від сукупності історичних, культурних, релігійних та антропологічних чинників, які визначають інтенсивність перетинання різних модусів символізації у соціокультурному просторі.

Історія культурної репрезентації жакливого, яскравим прикладом якої є еволюція образу відьми – Ж. Мішле [14], Р. Гаттон [5], К. Діса [7], В. Галайчук [4], переконливо демонструє, що архетипні програми можуть бути підґрунтям як культурних проривів, так і культурних патологій, проявом яких є формування колективних фобій і репресивних механізмів, що набувають інституційного оформлення у вигляді судових процесів над відьмами, масові переслідування “інакших” та інших практик символічного й фізичного насильства. В цьому контексті слушною видається думка Т. Адорно: “давні образи страху зберігаються в історії, яка не виконала обіцянки свободи і в якій суб'єкт як агент несвободи увічнює міфічні чари, проти яких він бунтує і яким він підпорядкований” [1, с. 70]. Такий підхід дає змогу простежити не лише трансформацію окремих демонічних образів, мотивів і сюжетів, але й виявити сталі антропологічні смисли, що забезпечують культурну тяглість семантики жакливого від домодерної до ранньомодерної доби.

Однією із перших спеціальних праць, присвячених системному дослідженню української міфології вважається робота І. Нечуй-Левицького “Світогляд українського народу. Ескіз української міфології” (1876 р.), в якій автор намагався простежити

космогонічні, демонологічні та релігійні уявлення українців. Варто відзначити, що його класифікація демонічних персонажів української міфологічної культури ґрунтується на етнографічному принципі опису, згідно якого умовно виокремлюються домашні духи, лісові та польові істоти, водяні та болотні демони, а також велику роль відіграють персонажі, пов'язані з перехідними просторами – межа, перехрестя, кладовище тощо [17, с. 5-54].

Попри багатозначність, полісемантичність і варіативність смислових конотацій поняття жакливого, у європейській культурній традиції воно репрезентує відносно цілісний досвід антропології страху, в якому можна виокремити низку спільних рис. Передусім жакливе пов'язане з переживанням ситуації граничності перед смертю, хаосом, трансгресією та втратою власної ідентичності. Водночас жакливе не може бути зведене до емоції страху як такої, бо воно виконує символічну функцію засвідчуючи семіотику сакрального, межу магічної структури Іншого – огидне/вигнане, тобто те, що одночасно є частиною нас самих, але мусить бути витіснене [20]. Саме тому культурні репрезентації жакливого можуть бути розглянуті як взаємопов'язані елементи єдиної семіотичної системи, що відображає еволюцію колективної уяви про способи символічного освоєння дійсності. В цьому сенсі варто погодитися з К. Юнгом, що “світ архетипів має залишатися в людини усвідомленим – розуміє вона це чи ні, – тому що в ньому людина застається ще природою і пов'язана там зі своїм корінням” [19, с. 183].

За слушною думкою Т. Гаєвської, вивчення “традиційних культурних практик у різні культурні періоди дають можливість визначити сутнісний, змістовний та функціональний аспекти народних практик, у яких чітко окреслено кордони-маркери” [3, с. 8]. Жакливе є таким кордоном-маркером, який засвідчує наявність певної традиції народних вірувань на межі домодерного та ранньомодерного світів. Тема кордону є однією з ключових у міфологічній картині українського світу та його подальших культурних репрезентаціях, які зберігають цю семантику у новітніх інтерпретаціях жакливого. Зокрема, в творчості М. Гоголя досвід межі репрезентується через опозицію живого/мертвого, прекрасного/жакливого протиставлення українського та російського світу [16]. Також й проблема автентичного та неавтентичного буття вирішується автором через межовість таких концептів життя як “інобуття з Богом – інобуття з чортом” та “жива душа – мертва душа” [12, с. 160].

Українська демонологія, так само як і європейська, є важливим свідченням процесів формування традиційного світосприйняття, в межах якого здійснювалося осмислення фундаментальних антропологічних проблем, пов'язаних зі страхом, смертю, невизначеністю та взаємодією людини з потойбічними вимірами буття. Однак, особливістю української демонології є відсутність одночасно негативного трактування більшості демонічних персонажів, оскільки українська міфологічна традиція зберігає архаїчне уявлення про чарівність природних духів, які персоніфікують стихії та природні простори до яких належать духи лісу, землі, повітря та пір року [10]. Позитивне сприйняття багатьох демонічних істот зумовлене анімістичними та пантеїстичними уявленнями дохристиянського світогляду, які тривалий час співіснували з християнською традицією після запровадження християнства на Русі. Унаслідок цього значна частина природних духів не була остаточно демонізована, а інтегрувалася в народну культуру, зберігаючи свої первинні функції охоронців природного порядку. Особливо виразно берегова функція простежується в образах хатніх духів. Перебуваючи на межі між людським і надприродним світами, хатні духи символізували безперервність зв'язку поколінь та підтримували усталений порядок повсякденного життя. Як зазначає Д. Корній: “для українця його хата – це символ родинного благоденства, духовного і матеріального багатства, місце проведення сімейних і календарних обрядів, магічних ритуалів” [9, с. 9]. Тому хата в народному світогляді набуває значення сакрального центру, що протистоїть потенційно небезпечному зовнішньому світові. Саме тому формується потреба у захисті оселі, одягу, посуду та їжі від ворожих людині сил. Цим значною мірою пояснюється розвинута система оберегів та ритуалів, що “охоплювала різноманітні прояви духовної культури: говірки, пісні, танці” [13, с. 18]. Також, сакральне навантаження мала піч, берегові функції якої всіляко “підсилювали” при будівництві, зокрема використовували зернята культурних рослин та вмонтовували мініатюрний посуд [13, с. 110-101]. Відтак міфологічна картина жакливого вибудовується завдяки двом взаємопов'язаним принципам: охорони сакрального центру та позначення межі, що знаходить прояв у символіці переходу.

Слід наголосити, що в українській міфологічній традиції одним із поширеніших символів переходу між світами є мотив священної води, доступ до якої потребує подолання певних випробувань, так як її джерело охороняє демонічна істота, яка може перебувати одночасно у кількох світах, та нагадує про необхідність дотримання сакрального порядку [6, с. 160-161]. Саме тому символіка води в народних уявленнях набуває подвійної семантики: логічно продовжує ідею захищеності простору, але й провокує небезпеку переходу в інший світ. Тож, шлях до священної води набуває характеру ініціації, а подолання страху перед жахливим стає необхідною умовою духовного перетворення.

Отже, демонічні персонажі української міфології слід розглядати як складні символічні фігури, що окреслюють прикордоння людського і надлюдського. Як слушно зазначив з цього приводу І. Нечуй-Левицький: “форми українських міфів мають одну характерну прикмету: вони дуже близькі до природних форм” [17, с. 11]. Це твердження І. Нечуй-Левицького набуває подальшого філософсько-естетичного осмислення в українській модерній літературі у контексті концепції мімесису. За спостереженням Б. Шалагінова: “наслідування природи” – це спроба естетичної свідомості орієнтуватися на певну непохитну опору поза самою свідомістю, в “природі” [18, с. 81]. Це пояснює, чому природні стихії в українській міфології не лише персоніфікуються, але й стають носіями естетично організованого досвіду взаємодії людини з жахливим.

Естетика жахливого, виявляючи межі людського досвіду який не піддається раціональному поясненню, в цьому сенсі виконує важливу антропологічну функцію прикордонного існування надлюдського та надприродного знання. В українській домодерній традиції образ відьми не завжди зловісний. Адже, відьма перш за все знахарка, яка може зціляти як людське тіло, так і душу. Можливо, це й визначило, як зазначає В. Галайчук: “загальний поділ на “вроджених” та “набутих” і переконання, що вроджена обов’язково мусить мати хвоста і не така люта, як навчена” [4, с. 261–262]. Через образ відьми історично окреслювалися соціокультурні межі між забороненим і дозволеним, девіантним і нормативним, незбагненим і очевидним. Як підкреслює Ж. Мішле: “суспільство стало страшне і люте. Обурене своїм безсиллям проти демонів, воно переслідує їх скрізь: спершу в храмах, біля вівтарів давніх культів, потім в особах поганських мучеників” [14, с. 25].

Саме тому образ відьми протягом століть як в європейській так й в українській культурній традиції зберігає свою актуальність, трансформуючись відповідно до історичних умов, світоглядних переконань та ступеню відкритості людини до сакрального та ізотеричного знання. Тож, образ відьми можна розглядати як стійку фігуру колективної уяви, що відтворюється у різних культурних формах та різних культурних середовищах, засвідчуючи семантичну варіативність антропологічного та фантазмагоричного вимірів. Як пише Т. Адорно: “фантазмагоричний аспект, що технологічно посилює ілюзію буття-в-собі, можна радше вважати за суперника романтичного художнього твору, що з самого початку іронією саботує фантазмагоричний аспект” [1, с. 143].

Отже, тривку присутність демонічного, зокрема архетипу відьми, в культурній пам’яті значною мірою забезпечує романтизація цього образу в літературних, мистецьких та популярно-культурних репрезентаціях, що передбачає естетичну трансформацію фігури відьми та її включеність у нові культурні простори.

Зауважимо, що велику роль у вербалізації образу відьми в українській ранньомодерній культурі відігравали плітки. Поширення інформації у такий спосіб, як пише К. Діса: “виконувало важливу функцію – не дозволити злочинцеві залишитися непомітним і сповістити якомога більше людей про потенційну небезпеку” [7, с. 53]. Крім того, як зазначає В. Галайчук: “не варто забувати й про розважальну функцію розмов про відьом у часи, коли не було книжок, телебачення, а тим більше – інтернету” [4, с. 262]. В окреслених умовах демонічні сюжети формували особливий тип комунікативно-символічного досвіду, що створювало умови для виникнення специфічних форм уявного, близьких до того, що у подальшій філософській традиції буде осмислене як фантазмагоричне. Саме ця подвійність на думку Т. Адорно, становить одну із ключових характеристик модерного мистецтва. За його спостереженням фантазмагорія є особливою формою ілюзорного самозабуття мистецтва. Автор пише: “Фантазмагорія стає прикрістю, бо нерозривне буття-в-собі, до якого схиляється чистий художній твір, несумісне з його визначенням як зробленого людськими руками, а отже, апріорі речі, поєднаної зі світом речей” [1, с. 143]. Отже, українська демонологія може бути розглянута як одна із ранніх культурних форм фантазмагоричного мислення, що

приховує соціальне походження своїх образів, наділяючи їх природною або надприродною необхідністю. Тож, страх перед демонологічними істотами можна розуміти не тільки як реакцію на уявного Іншого, але й як певну форму взаємодії людини з власними внутрішніми конфігураціями жахливого, які вона сприймає як зовнішню загрозу.

Висновки. Таким чином, протягом всієї історії українського народу жахливе, будучи репрезентованим у міфологічних наративах через образи чудовиськ, демонічних істот, відьом у домодерній культурі; або у добу раннього модерну, коли засвідчує еволюцію соціальних страхів від раціоналізації та технологізації життєвого світу; або посилюється кризовими станами сучасного світу під час пандемії, воєн, екологічних та глобальних економічних катастроф тощо – відіграє важливу роль у формуванні колективних уявлень про межі людського. Попри секуляризацію та поширення наукового світогляду, міфологічні структури продовжують функціонувати в масовій культурі, медіапросторі та суспільній уяві в умовах пізньомодерного суспільства. Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що жахливе виконує роль своєрідного культурного індикатора, який виявляє приховані страхи епохи, демонструє межі раціонального освоєння світу та відкриває нові перспективи для осмислення антропологічних викликів сучасності.

Список використаних джерел:

1. Адорно, Т 2002, *Теорія естетики*. Пер. з нім. П. Таращук. Київ : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2002, 518 с.
2. Ауербах, Е 2025, *Мімесіс. Зображення дійсності в європейській літературі*, пер. з нім. Р. Осадчук, Львів : Видавництво “Апріорі”, 672 с.
3. Гаєвська, Т 2022, *Сучасні трансформації традиційних соціокультурних практик святкової обрядовості: монографія (у двох частинах)*. Ч. 1. К.: Інститут культурології Національної Академії Мистецтв України, 111 с.
4. Галайчук, В 2025, *Відьма в народних уявленнях українців*, Київ : Віхола, 312 с.
5. Гаттон, Р 2024, *Відьомство: Історія страху з давніх часів і дотепер*. Пер. з англ. К. Диса, Київ : Стилєт і Стилос, 472 с.
6. Гуцуляк, О 2016, *Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття*, К. : Арт Економі, 256 с.
7. Диса, К 2026, *Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століття*, Львів : Локальна історія, 296 с.
8. Карлайл, Т 2024, *Герої, культ героїв та героїчне в історії*, пер. з англ. С. Курило, Київ : Видавець Олексій Бешуля, 264 с.
9. Корній, Д 2022, *Чарівні істоти українського міфу. Домашні духи*, Харків : Віват, 352 с.
10. Корній, Д 2024, *Чарівні істоти українського міфу. Духи природи*, Харків : Віват, 320 с.
11. Крістева, Ю 2004, *Полілог*. Пер. з фр. П. Таращука, 480 с.
12. Култаєва, М & Радіонова, Н 2023, *Просвітницька мобільність і романтичне прискорення: Г. Сковорода та М. Гоголь (філософсько-освітні та культурно-антропологічні розвідки)*, монографія за наук. ред. Н. Радіонової, Київ : Вид-во “Людмила”, 226 с.
13. *Магія повсякдення давніх слов'ян* 2022, за ред. СА Горбаненка, Київ : Академперіодика, 210 с.
14. Мішле, Ж 2025, *Відьма*, пер. з фр. Л. Кононовича, Київ : Стилєт і стилос, 352 с.
15. Мозговий, ІП 2024, *“Темні віки”, або Хроніка Середньовіччя*. Монографія, Суми: Світ друку, 576 с.
16. Радіонова, НВ 2025, *‘Феномен жахливого у життєтворчості М. Гоголя: філософсько-антропологічний аналіз’*, *HUMANITIES STUDIES: збірник наукових праць*, Голов. ред. В. Г. Воронкова. Запоріжжя : Видавничий дім “Гельветика”, Випуск 23 (100), с. 101-107.
17. *Українська демонологія* 2025, Київ : Стилєт і стилос, 168 с.
18. Шалагінов, Б 2020, *Романтики і модерністи. Нариси з історії німецької літератури та естетики XIX-XX століть*, Київ : Видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 224 с.
19. Юнг, КГ 2014, *Архетип і позасвідоме*, пер. з нім. Київ : Укр. письменник, 400 с.
20. Kristeva, J 1982, *Powers of horror. An Essay on Abjection*. Translated by Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 219 с.

References:

1. Adorno, T 2002, *Teoriia estetyky [Aesthetic Theory]*, per. z nim. P. Tarashchuk, Kyiv: Vydavnytstvo Solomii Pavlychko “Osnovy”, 518 s.
2. Auerbach, E 2025, *Mimesis. Zobrazhennia diisnosti v yevropeiskii literaturi [Mimesis. The Representation of Reality in European Literature]*, per. z nim. R. Osadchuk, Lviv: Vydavnytstvo “Apriori”, 672 s.
3. Halaichuk, V 2025, *Vidma v narodnykh uiavlenniakh ukrainsiv [The Witch in the Folk Beliefs of Ukrainians]*, Kyiv: Vikhola, 312 s.

4. Hutton, R 2024, *Vidomstvo: Istorii strakhu z davnikh chasiv i doteper [Witchcraft: A History of Fear from Ancient Times to the Present]*, per. z anhl. K. Dysa, Kyiv: Stylet i Stylos, 472 s.
5. Haievska, T 2022, *Suchasni transformatsii tradytsiinykh sotsiokulturnykh praktyk sviatkovoi obriadovosti: monohrafiia u dvokh chastynakh. Ch. 1 [Contemporary Transformations of Traditional Sociocultural Practices of Festive Rituals: Monograph in Two Parts. Part 1]*, Kyiv: Instytut kulturolohi Natsionalnoi Akademii Mystetstv Ukrainy, 111 s.
6. Hutsuliak, O 2016, *Filosofii ukrainskoi sutnosti: sotsiokulturni smysly alkhimii natsionalnoho buttia [The Philosophy of Ukrainian Essence: Sociocultural Meanings of the Alchemy of National Being]*, Kyiv : Art Ekonomi, 256 s.
7. Dysa, K 2026, *Istoriia z vidmamy. Sudy pro chary v ukrainskykh voievodstvakh Rechi Pospolytoi XVII–XVIII stolittia [A History with Witches. Trials for Witchcraft in the Ukrainian Voivodeships of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries]*, Lviv : Lokalna istoriia, 296 s.
8. Carlyle, T 2024, *Heroi, kult heroiv ta heroichne v istorii [Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History]*, per. z anhl. S. Kurylo, Kyiv: Vydavets Oleksii Beshulia, 264 s.
9. Kristeva, J 2004, *Poliloh [Polylogue]*, per. z fr. P. Tarashchuk, 480 s.
10. Kornii, D 2022, *Charivni istoty ukrainskoho mifu. Domashni dukhy [Magical Creatures of Ukrainian Myth. Household Spirits]*, Kharkiv : Vivat, 352 s.
11. Kornii, D 2024, *Charivni istoty ukrainskoho mifu. Dukhy pryrody [Magical Creatures of Ukrainian Myth. Nature Spirits]*, Kharkiv : Vivat, 320 s.
12. Kultaieva, M & Radionova, N 2023, *Prosvitnytska mobilnist i romantychne pryskorennia: H. Skovoroda ta M. Hohol. Filosofske-osvitni ta kulturno-antropolohichni rozvidky [Enlightenment Mobility and Romantic Acceleration: H. Skovoroda and M. Gogol. Philosophical-Educational and Cultural-Anthropological Studies]*, monohrafiia za nauk. red. N. Radionovoi, Kyiv : Vyd-vo "Liudmyla", 226 s.
13. *Mahiiia povsiakdennia davnikh slovian [The Magic of Everyday Life of the Ancient Slavs]* 2022, za red. SA Horbanenka, Kyiv : Akadempriodyka, 210 s.
14. Michelet, J 2025, *Vidma [The Witch]*, per. z fr. L. Kononovych, Kyiv : Stylet i Stylos, 352 s.
15. Mozghovyi, IP 2024, *"Temni viky", abo Khronika Serednovichchia ["The Dark Ages", or A Chronicle of the Middle Ages]*. Monograph, Sumy: Svit druku, 576 s.
16. Radionova, NV 2025, *Fenomen zhakhlyvoho u zhyttietvorchoosti M. Hoholia: filosofsko-antropolohichni analiz [The Phenomenon of the Horrible in M. Gogol's Life-Creation: A Philosophical-Anthropological Analysis]*, HUMANITIES STUDIES: zbirnyk naukovykh prats, Holov. red. V. H. Voronkova, Zaporizhzhia: Vydavnychiy dim "Helvetyka", Vypusk 23 (100), s. 101–107.
17. *Ukrainska demonolohiia [Ukrainian Demonology]* 2025, Kyiv : Stylet i Stylos, 168 s.
18. Shalahinov, B 2020, *Romantiky i modernisty. Narysy z istorii nimetskoj literatury ta estetyky XIX–XX stolit [Romantics and Modernists. Essays on the History of German Literature and Aesthetics of the Nineteenth and Twentieth Centuries]*, Kyiv : Vydavnychiy dim "Kyievo-Mohylianska akademiia", 224 s.
19. Jung, KG 2014, *Arkhetyp i pozasvidome [Archetype and the Unconscious]*, per. z nim., Kyiv : Ukr. pysmennyk, 400 s.
20. Kristeva, J 1982, *Powers of horror. An Essay on Abjection*. Translated by Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 219 c.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

21.02.2026
01.04.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-4
УДК 378.2+001:174.7(477)

АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

А. О. Кислий

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Останнім часом наукова спільнота та громадськість активізувалися навколо вирішення питання дотримання академічної доброчесності. Такий процес зумовлений як змінами в законодавстві, так і трансформаційними процесами у вищій освіті в Україні, які відповідають євроінтеграційним векторам розвитку держави.

Постановка проблеми. Академічна доброчесність у сучасному цивілізованому світі є невід'ємною частиною правової культури. В українському законодавстві академічна доброчесність розуміється як етичні та юридичні принципи і норми, якими повинні керуватися всі учасники освітньо-наукового процесу. Актуалізує проблему дотримання академічної доброчесності сучасний швидкий розвиток інформаційних технологій та поглиблення їх використання у вищій освіті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання академічної доброчесності протягом останніх років досить широко висвітлено в науковій літературі. У працях вітчизняних вчених обґрунтовується, що академічна доброчесність є етичним, морально-ціннісним, правовим підґрунтям ефективного функціонування вищої освіти в Україні. Дотримання академічної доброчесності вважається одним із важливих елементів системи внутрішнього забезпечення якості освітньої та наукової діяльності.

Постановка завдання. Метою статті є аналіз формування академічної доброчесності в умовах трансформації вищої освіти в Україні, що пов'язана з інтенсивною інтеграцією цифрових технологій та інформатизацією всіх аспектів освітнього процесу та науково-дослідної роботи.

Виклад основного матеріалу. Для українського суспільства та вищої освіти у сфері забезпечення академічної доброчесності характерний зв'язок між культурними надбаннями в історичному минулому та сучасними напрацюваннями. Академічна доброчесність формується завдяки низці міжнародних, національних та місцевих нормотворчих ініціатив. Сьогодні усі заклади вищої освіти в Україні впроваджують власну систему забезпечення морально-етичних та правових принципів академічної доброчесності. Академічна доброчесність виражається у формі норм, дозволів, заборон і санкцій та впливає на формування професійної етики освітян та науковців.

Висновки. Академічна доброчесність – це поняття, яке охоплює етичні, нормативні й онтологічні виміри діяльності суб'єктів вищої освіти. Вона постає не стільки як формальна вимога, а здебільшого як результат філософсько-правового дискурсу, заснованого на аксіологічних та антропологічних переконаннях, які сприяють формуванню їх зразкової та очікуваної поведінки.

Ключові слова: академічна доброчесність, вища освіта в Україні, суб'єкти вищої освіти, штучний інтелект, науково-дослідна робота.

ACADEMIC INTEGRITY IN THE CONDITIONS OF TRANSFORMATION OF HIGHER EDUCATION IN UKRAINE

Anatolii Kyslyi

Abstract.

Relevance of the research. Recently, the scientific community and the public have intensified their efforts to address the issue of academic integrity. This process is driven by changes in legislation as well as transformational processes in Ukrainian higher education, which align with the state's European integration vectors.

Problem statement. Academic integrity in the modern civilized world is an integral part of legal culture. In Ukrainian legislation, academic integrity is understood as ethical and legal principles and norms that should be guided by all participants in the educational and scientific process. The problem of observing academic integrity is made urgent by the modern rapid development of information technologies and the deepening of their use in higher education.

Analysis of recent research and publications. The issue of academic integrity has been widely covered in scientific literature in recent years. The works of domestic scientists substantiate that academic integrity is an ethical, moral, value, and legal basis for the effective functioning of higher education in Ukraine. Compliance with academic integrity is considered one of the important elements of the system of internal quality assurance of educational and scientific activities.

Research task. The purpose of the article is to analyze the formation of academic integrity in the context of the transformation of higher education in Ukraine, which is associated with the intensive integration of digital technologies and the informatization of all aspects of the educational process and scientific and research work.

Main material presentation. For Ukrainian society and higher education, the

provision of academic integrity is characterized by a connection between historical cultural heritage and modern developments. Academic integrity is shaped through a series of international, national, and local regulatory initiatives. Today, all higher education institutions in Ukraine are implementing their own systems to ensure the moral, ethical, and legal principles of academic integrity. Academic integrity is expressed through norms, permissions, prohibitions, and sanctions, influencing the formation of professional ethics among educators and scientists.

Conclusions. *Academic integrity is a concept that encompasses the ethical, normative, and ontological dimensions of the activities of higher education subjects. It appears not so much as a formal requirement, but rather as the result of a philosophical and legal discourse based on axiological and anthropological beliefs that contribute to the formation of their exemplary and expected behavior.*

Keywords: *academic integrity, higher education in Ukraine, higher education entities, artificial intelligence, research work.*

Актуальність теми дослідження. Останнім часом наукова спільнота та громадськість активізувалися навколо вирішення питання академічної доброчесності. Воно усе більше постає предметом наукових дискусій на багатьох конференціях і круглих столах, висвітлюється у публікаціях економістів, медиків, філософів, філологів, державних службовців, але найбільшу зацікавленість до нього виявляють юристи та освітяни. Такі підходи зумовлені як змінами в законодавстві, так і трансформаційними процесами у вищій освіті в Україні, які відповідають стратегічним євроінтеграційним векторам розвитку держави.

Постановка проблеми. Академічна доброчесність у сучасному цивілізованому світі є невід'ємною частиною правової культури, до якої активно долучається й Україна. Як перший важливий крок цьому напрямку ухвалено Закон України "Про освіту" [6] від 5 вересня 2017 року, де вперше на законодавчому рівні закріплено поняття доброчесності. Відтоді велася робота законотворців, освітян та науковців, яка завершилася прийняттям Верховною Радою України 18 грудня 2025 року Закону "Про академічну доброчесність" [5], який підписаний Президентом України та буде введений в дію від 31.07.2026 р. В законі не лише порушено питання академічної доброчесності, яка є складною академічною міждисциплінарною категорією, що позначає етичні принципи та правила, якими повинні керуватися всі учасники освітньо-наукового процесу, а й чітко визначено механізми й інструменти, за допомогою яких академічна доброчесність повинна реалізуватися на практиці. Запропоновано цілий комплекс морально-етичних, адміністративних та юридичних чинників, спроможних протидіяти академічній нечесності.

Актуалізує проблему дотримання академічної доброчесності сучасний швидкий процес розвитку інформаційних технологій, що розкрив широкі можливості їх використання в освітньо-науковому просторі. Вільний доступ до інформації сприяв покращенню навчання студентів та науково-дослідної роботи. Адже в умовах карантинних обмежень, що були введени у зв'язку з поширенням COVID-19, та подій, спричинених війною російської федерації проти України, відбувається запровадження дистанційної форми навчання у багатьох закладах вищої освіти (ЗВО). Поступово вона стала повсякденною справою усіх учасників освітнього процесу і вимагає доступу до інформації, відкритих систем управління навчанням та їх технічного забезпечення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема академічної доброчесності протягом останніх років досить широко висвітлена в науковій літературі. Філософсько-етичні аспекти концепту академічної доброчесності розкрито М. Бойченком, О. Висоцькою, Ю. Калиновським, Н. Хамітовим та ін. Правові аспекти функціонування інституту академічної доброчесності в освіті є предметом наукових розробок таких авторів як: О. Аврамова, О. Бернацький, В. Буяк, В. Вакулюк, А. Грубінко, А. Гуржій, Є. Дуліба, Д. Казначеева, Л. Крупнова, Н. Кузнєцова, А. Куліш, А. Мельниченко, С. Олейников, В. Теремецький, Я. Тицька, Г. Ульянова та ін.

Значну увагу проблемам академічної доброчесності в сфері освіти приділяють: А. Артюхова, А. Добко, Л. Єфименко, Д. Загірняк, І. Назарова, Є. Ніколаєва, В. Ромакіна, В. Сацик, Т. Яворська, Т. Ярошенко та багато інших. Дослідженням особливостей використання в освіті штучного інтелекту присвятили свої роботи: Н. Бордюг, Н. Василенко, Н. Волкова, С. Горчинський, О. Гуменний, А. Гурін, О. Ільченко, Н. Карпенко,

Л. Карташова, І. Красильникова, Л. Міронець, Е. Остапенко, Н. Педченко, О. Рудич, В. Стрілець, С. Толочко, Л. Чередник та ін.

У цілому в працях вітчизняних освітян та науковців обґрунтовується, що академічна доброчесність є етичним, морально-ціннісним, правовим підґрунтям ефективного функціонування вищої освіти в Україні. Дотримання академічної доброчесності вважається одним із важливих елементів системи внутрішнього забезпечення якості освітньої діяльності та достовірності результатів наукових досліджень в університетах.

Постановка завдання. Метою статті є аналіз формування академічної доброчесності в умовах трансформації вищої освіти в Україні, що пов'язана з інтенсивною інтеграцією цифрових технологій та інформатизацією всіх аспектів освітнього процесу та науково-дослідної роботи. Дослідження спрямоване на виявлення основних викликів та визначення ефективних підходів до забезпечення академічної доброчесності у вищій освіті в Україні.

Виклад основного матеріалу. На формування академічної доброчесності у різних країнах та континентах впливають традиційні культурні цінностей та етичні норми, що концентруються в релігії, філософії, світорозумінні людини. Провідні країни світу пройшли складний шлях вироблення власної моделі правової культури академічної доброчесності, акумулюючи позитивні погляди, переконання, оцінки, цінності, ідеали, що лягли в основу правових відносини в освітній та науковій сферах і виступають показником цивілізованості суспільства і окремої особи [3].

Міжнародна практика, перш за все західноєвропейського світу, дотримання академічної доброчесності забезпечується її трансформацією у практичний інструмент правової етики. Впровадження стандартів академічної доброчесності відбувається через поєднання освітніх цінностей та професійних стандартів з етичними нормами діяльності, які ґрунтуються на державному та міжнародному праві, етичних кодексах та внутрішніх положеннях. Вони забезпечуються відповідно принципам верховенства права, конфіденційності та професійної відповідальності. Освітня сфера не обмежується навчально-виховним аспектом формування у студентів звички дотримуватися етичних норм доброчесності. Вона зорієнтована і на розвинуту якісну професійну правову допомогу у забезпеченні академічної доброчесності і відповідальність за її порушення [4].

Європейські країни активізують дотримання культури академічної доброчесності усіма учасниками освітньо-наукового процесу на законодавчому рівні, опираючись на закони про авторське право та інтелектуальну власність. В національному та загальноєвропейському законодавстві плагіат, здебільшого, розглядається як форма порушення авторського права, передусім у випадках, коли відбувається незаконне відтворення твору, привласнення авторства, використання твору без дозволу правовласника та без зазначення джерела тощо [4]. Особливу увагу європейська спільнота приділяє молодим науковцям, оскільки їхні дослідження повинні мати наукову новизну та практичні рекомендації, що підкреслюють авторський та інноваційний характер розроблених ідей, які виносяться на захист.

Зв'язок між культурними надбаннями в історичному минулому та сучасними напрацюваннями в сфері забезпечення академічної доброчесності характерний і для української спільноти. Але в цьому процесі ми йдемо дещо іншим шляхом. Вітчизняні дослідження вказують, що першочерговими причинами порушення академічної доброчесності є низький рівень обізнаності щодо правил цитування, посилання на використані джерела, запозичення чужих ідей тощо. Тому у 2019 року Національне агентство із забезпечення якості вищої освіти рекомендувало усім ЗВО розробити та впровадити внутрішні університетські інституційні системи, які б дозволили ефективно протидіяти порушенням академічної доброчесності [7].

Механізм утвердження академічної доброчесності в Україні починає працювати із запровадження системної профілактики, спрямованої на розвиток критичного мислення та культури етичної відповідальності. Гарантами академічної доброчесності виступають керівники та рядові учасники освітньо-наукового процесу. Сьогодні кожен ЗВО впроваджує власну систему забезпечення морально-етичних та правових принципів академічної доброчесності. Відповідно, українські університети не обмежилися затвердженням внутрішніх кодексів і положень про академічну чесність, а й активізувалися в напрямку проведення інформаційно-просвітницьких заходів як системи профілактики у цій сфері.

Центром уваги безлічі вебінарів, лекцій, презентацій, тренінгів, семінарів, круглих столів стало формування внутрішньої мотивації засвоєння таких морально-етичних цінностей академічної доброчесності як чесність, довіра, справедливість, повага, відповідальність і мужність [5, 6].

У сучасного здобувача вищої освіти на усіх її рівнях формуються компетентнісні переконання відповідати у своїй навчальній та науковій діяльності правовим та моральним вимогам академічної доброчесності. Особливу увагу освітянська спільнота звертає на становлення і зростання молодих науковців. Формування особистості, основою професійної етики якої є здійснення наукових досліджень, сприйняття та аналіз науково-інформаційного простору, вимагає дотримуватися морально-ціннісних вимог і норм закону про академічну доброчесність. Для молодих науковців це гарний теоретичний та практичний досвід правильного планування науково-дослідної роботи та унеможливлення порушення принципів академічної доброчесності.

Для перевірки наукових, навчально-методичних праць, дисертаційних та кваліфікаційних робіт на наявність академічного плагіату університети використовують різні комп'ютерні програми. Вони дозволяють провести первинну перевірку текстових запозичень, що визначається у відсотках оригінальності тексту. Тому окремо слід зауважити про міру довіри до використання технічних засобів перевірки результатів науково-дослідної роботи суб'єктів вищої освіти. Саме цифрові показники звітів "антиплагіатних" програм дедалі частіше виступають основною системою контролю, впливаючи на сприйняття академічної чесності як соціальної норми. Такі процедури породжують дискусію щодо технічної сторони перевірки та об'єктивності висновків з приводу оцінки креативної творчої роботи здобувачів освіти і науковців.

Варто вказати, що проблема академічної недоброчесності не може бути вирішена виключно шляхом технічного контролю. По-перше, програмне забезпечення, яким користуються університети, залежить від фінансової спроможності ЗВО і різниться в свої можливостях, що визначає здатність платформи відшукувати збіги та відповідності авторства робіт. По-друге, дискусійним залишається межа врахування допустимих відсотків запозичень, представлених у тексті, адже технічні програмні засоби перевірки не завжди здатні враховувати специфіку наукової традиції різних наукових галузей. Статистика, запропонована програмними перевірками, не повинна бути єдиним джерелом для підтвердження доброчесної академічної поведінки, адже не можна у відсотках виміряти морально-етичну складову академічної доброчесності. Більше того, тут проявляється й інша сторона таких підходів, сучасні інформаційні ресурси рясніють пропозиціями як можна оминати програмне забезпечення, що використовується для перевірки поданих робіт на плагіат. Що цікаво, ними реально користуються, і ці засоби дозволяють уникати негативних оцінок з порушення академічної доброчесності.

Слід вказати, що остаточні висновки з приводу якості виконаної роботи здійснюються шляхом експертної оцінки рецензента та наукового керівника. Цей процес відбувається під час консультувань та перевірки рукописів магістерських, бакалаврських та курсових робіт, дисертаційних досліджень, наукових статей та тез. Тому "тягар бути першим рецензентом", вміти прослідкувати, на скільки здобувачі виконують роботу самостійно, дотримуючись принципів академічної доброчесності, падає саме на керівників кваліфікаційних та інших робіт. Назіп Хамітом стверджує, що реальна академічна доброчесність неможлива без повноцінного академічного діалогу між здобувачем вищої освіти (бакалавром, магістрантом, аспірантом) і викладачем, науковим керівником, докторантом і науковим консультантом [9]. Науково-дослідна робота це колективна справа, адже нові ідеї, гіпотези, концепції вибудовуються на основі колосальних напрацювань цілих попередніх поколінь та сучасних науковців.

Прийняття низки нормативних документів з дотримання академічної доброчесності загальнодержавного рівня та внутрішнього користування в ЗВО ще не засвідчує про вирішення означеної проблеми. Бюрократизація механізмів виявлення порушень академічної доброчесності та застосування санкцій спонукає до замовчування таких фактів. Адже їх оприлюднення кидає тінь на діяльність ЗВО і аж ніяк не красить діяльність навіть найбільш рейтингових університетів України і світу. У звітах державних органів, як і в засобах масової інформації рідко озвучуються факти порушення академічної доброчесності. Суспільний резонанс викликають лише результати перевірки відомих особистостей,

здебільшого, державних службовців, керівництва чи представників влади. Тому, на нашу думку, недоречно обмежуватись і зводити перевірку та публічне висвітлення виявів академічної нечесності лише публічними особами, зробивши акцент на їх поодиноких випадках, що веде лише до тимчасових гучних скандалів. Тобто з однієї сторони хотілося побачити і почути факти, що підтверджують порушення академічної доброчесності, а з іншої – гіпотетично визнаючи проблему, часто посиляючись на особистий досвід, освітяни та науковці намагаються оцінити, на скільки освітня, управлінська, організаційна діяльність відповідає нормам системи забезпечення якості вищої освіти. Суб'єкти освітнього процесу повинні бути впевненими, що лише стратегія дотримання принципів академічної доброчесності гарантуватиме повноцінне забезпечення викладацької та конкурентної науково-дослідної роботи.

Академічна доброчесність ґрунтується на свідомій поведінці суб'єкта освіти, бажанні діяти без примусу в межах засвоєних моральних норм, але унаочнення прикладів соціально-схвальної недоброчесної поведінки робить її зразком для наслідування. В ідеалі потрібно було б суттєво обмежити вплив адміністративної бюрократії на формування процедур забезпечення та перевірки якості вищої освіти, поклавши відповідальність за доброчесність на саму освітянську спільноту, що зменшує потребу в зовнішньому контролі [1]. Вітчизняні ЗВО не лише впроваджують політику академічної доброчесності, але й формують таку якісну академічну культуру, яка виходить за межі академічних аудиторій і сприяє підвищенню цінності вищої освіти у суспільстві.

Сучасна наука у всіх її областях підійшла до тієї межі, за якою чітко проглядається взаємозв'язок і взаємозалежність людського розуму та штучного інтелекту (ШІ). Сучасні вчені зосередились на огляді інструментарію використання ШІ у вищій освіті. Його потенційний вплив на академічну сферу, переваги у підготовці до занять як студентів, так і викладачів уже зрозумілі для усіх. Використання ШІ для підготовки студентами та викладачами презентацій, пошуку літератури, створення графіків, генерації тексту тощо, не є забороненою методикою, але вона може бути задіяна виключно як додаткове джерело при пошуку інформації та її обробки, як допоміжний інструмент у навчанні [8].

Оскільки процес використання ШІ є масовим, всеосяжним і перспективним явищем, то багато ЗВО регламентують політику використання штучного інтелекту для освітньо-наукової діяльності в межах принципів академічної доброчесності. Адже ШІ здатен автоматично генерувати текст, пропонує різні інтерпретації актуальних питань без належного зазначення авторства, може трансформувати раніше опубліковані роботи, з метою створення вигляду нової публікації або компіювати й фабрикувати тексти для написання кваліфікаційної чи іншої роботи без текстових запозичень, вірно оформлювати цитати і посилання, уникаючи негативної оцінки після перевірки "аніплагіатними" програмами. Але найбільш небезпечними явищем є подання ШІ недостовірних даних і представлення їх в якості аргументів для нових наукових висновків.

Повністю заборонити чи обмежити використання технологій ШІ немає ніякої можливості, тому слід вказувати методику свідомого та відповідального використання матеріалів, згенерованих ШІ у текстах власних робіт. Використання ШІ у вищій освіті має значний потенціал, проте вимагає ґрунтовного планування, чіткого контролю, удосконалення методики оцінювання та ефективного управління для досягнення максимальних позитивних результатів та мінімізації можливих ризиків порушення академічної доброчесності. Штучний інтелект може і суттєво покращити якість вищої освіти, і створити нові виклики для академічної доброчесності. Роботи, виконані за допомогою нейромереж, можуть стати масовим явищем. Відповідно перед вищою школою постає проблема вироблення нових технологій перевірки робіт та методик оцінювання, які зможуть об'єктивно охарактеризувати рівень самостійності у проведенні дослідження [2].

Інструментарій, обраний освітянами, що діє на упередження, включає не лише окремі статті закону, положень чи інструкцій, а й розгляд конкретних прикладів порушень. Тобто модель академічної підтримки та консультування здобувачів впливає на формування культури доброчесності та відповідальності. Об'єктивність оцінки виконаної роботи та усвідомлення неминучості санкцій сприятимуть унеможливленню діянь схожого ґатунку та матимуть суспільну значимість, адже забезпечать зниження кількості повторних порушень.

Академічна доброчесність, що виражена у формі норм, дозволів, заборон і санкцій, впливає на формування "етосу науки" – професійної етики педагогів і вчених. Її визначають

правильно підібрані методичні та методологічно обґрунтовані підходи до отримання достовірного знання та організації освітнього процесу. А етико-гуманістичні орієнтири, що лежать в основі визначення стратегії освітньої та наукової діяльності ЗВО, необхідно вибудовувати з урахуванням принципу відповідальності у якнайширшому його значенні.

Чіткі вимоги до форми та змісту наукових робіт зобов'язують освітян та вчених до певної унормованої поведінки, не тільки тому, що вони виявляються ефективними для таких процедур, а й тому, що загальні правила дозволяють конкурувати та розвиватися в умовах обов'язкових для всіх з моральної точки зору та основних принципів наукової діяльності – об'єктивності, доказовості, критичності тощо. Редакції фахових журналів вимагають дотримання чітких конструкцій висвітлення своїх наукових розвідок, які необхідно представити за заздалегідь визначеною формою від актуальності дослідження до списку використаних джерел. Вважаємо, що в цьому питанні автор повинен мати більше свободи для демонстрації результатів роботи, значна схематичність гарантовано вимагатиме повторень раніше сказаного. Введення людини в певні межі завжди було стимулом для пошуку їх розширення або шляхів подолання перешкод, особливо тоді, коли вони є штучно створеними.

На окрему увагу заслуговує з'ясування причин свідомого чи несвідомого порушення академічної доброчесності. Вони у своїй більшості співпадають з отриманням, так і пропозицією неправомірної вигоди, що в законодавстві визначається як корупція. Однак, на нашу думку, зловживання з академічної доброчесності спричинені, перш за все, недієвістю антикорупційного законодавства в сфері освіти та науки. Поширення недоброчесної поведінки є виявом низької академічної культури і часто пов'язується з незацікавленістю у цьому адміністративного та професорсько-викладацького складу вищої школи. Тривалий час були відсутні правові норми, які забезпечуються державою, встановлюють або санкціонують загальнообов'язкові правила поведінки, регулюють відносини академічної доброчесності та закріплюють міру свободи і справедливості у цій сфері. До того ж академічна недоброчесність розглядалася переважно як морально-етична проблема, а не протиправна академічна поведінка. Не можна оминати й низький соціальний статус професорсько-викладацького складу університетів, що залишається спонукальним мотивом для них хоч якимось чином покращити своє матеріальне становище або виконати поставлені завдання, мінімізуючи зусилля. Поряд з цим можна поставити й загальносуспільну тенденцію зниження цінності освіти та низький рівень навчальної мотивації.

Висновки. Академічна доброчесність у вищій освіті в Україні формується завдяки низці міжнародних, національних та місцевих ініціатив. Серед яких наразі провідну роль відіграє розроблена політика академічної доброчесності ЗВО. Саме вона, виступаючи вагомою складовою академічного успіху, безпосередньо спрямована на формування фахівців, що відповідають вимогам суспільства для його економічного та соціального зростання. Дотримання академічної доброчесності – це загальносуспільна потреба та важливий пріоритет для української системи вищої освіти. Законодавчо закріплені норми академічної доброчесності слід сприймати не тільки як етичні принципи, але і як форму дисциплінарної поведінки інституційного порядку ЗВО, що вимагає соціального контролю та відповідальної поведінки усіх суб'єктів освітнього процесу.

Академічну доброчесність слід розглядати не тільки в юридичній та педагогічній площині, адже це здебільшого філософське поняття, що характеризує риси академічного мислення, методологію науково-дослідної роботи вченого, практичну діяльність освітян та усвідомлення можливих наслідків і відповідальності за її результати. Академічна доброчесність – це категорія, яка охоплює етичні, нормативні й онтологічні виміри поведінки суб'єктів вищої освіти, вона постає не стільки як формальна вимога, а здебільшого як результат філософсько-правового дискурсу, заснованого на аксіологічних та антропологічних переконаннях, які сприяють формуванню їх зразкової та очікуваної поведінки.

Список використаних джерел:

1. Висоцька, О 2024, 'Академічна доброчесність як форма соціального контролю: механізми та філософське підґрунтя', *Вісник Дніпровської академії неперервної освіти. "Філософія. Педагогіка"*, № 2 (7), с. 9-18.

2. Горчинський, С, Софілканіч & М, Горбенко, І 2023, 'Якість української освіти й академічна доброчесність: вплив застосування штучного інтелекту', *Академічні візії*, Випуск 20. Доступно : <<https://academy-vision.org/index.php/av/article/view/407>>. [9 Березень 2026].
3. Дуліба, ЄВ, Аврамова, ОЄ, Куліш, АМ & Миргород-Карпова, ВВ, 2022, 'Верховенство права, правова культура, освіта й академічна доброчесність', *Вісник ХНУВС, Bulletin of KhNUA*, №3 (98), с. 15-25.
4. *Європейський кодекс дослідницької доброчесності*. Видання 2023 року, переглянуте та доповнене (березень 2024 року), м. Берлін. Доступно : <<https://allea.org/wp-content/uploads/2024/09/CoC2023-Ukrainian.pdf>>. [15 Березень 2026].
5. *Про академічну доброчесність 2025*, Закон України від 18.12.2025 р. № 4742-IX. Доступно: <<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4742-20#Text>>. [15 Березень 2026].
6. *Про вищу освіту 2014*, Закон України від 01.07.2014 р. № 1556-VII. Доступно : <<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>>. [15 Березень 2026].
7. *Рекомендації для закладів вищої освіти щодо розроблення та впровадження університетських систем академічної доброчесності 2019*, Рішення Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти від 29 жовтня 2019 року. Доступно : <<https://naqa.gov.ua/wp-content/wp-content/uploads/2019/10/Рекомендації-ЗВО-система-забезпечення-академічноїдоброчесності.pdf>>. [10 Березень 2026].
8. *Рекомендації щодо відповідального впровадження та використання технологій штучного інтелекту в закладах вищої освіти 2025*, Міністерство освіти і науки України. Доступно : <<https://mon.gov.ua/staticobjects/mon/sites/1/news/2025/04/24/shi-v-zakladakh-vyshchoi-osvity-24-04-2025.pdf>>. [10 Березень 2026].
9. Хамітов, Н 2023, 'Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля', *Філософія освіти. Philosophy of Education*, № 29 (2), с. 27-47.

References:

1. Vysotska, O 2024, 'Akademichna dobrochesnist yak forma sotsialnoho kontroliu: mekhanizmy ta filosofske pidgruntia [Academic Integrity as a Form of Social Control: Mechanisms and Philosophical Foundations]', *Visnyk Dniprovskoi akademii neperervnoi osvity. "Filosofia. Pedagogika"*, № 2 (7), s. 9-18.
2. Horchynskiy, S, Sofilkanych, M, Horbenko, I 2023, 'Iakist ukrainskoi osvity y akademichna dobrochesnist: vplyv zastosuvannia shtuchnoho intelektu [The Quality of Ukrainian Education and Academic Integrity: The Impact of Artificial Intelligence]', *Akademichni vizii*, Vypusk 20. Dostupno: <<https://academy-vision.org/index.php/av/article/view/407>>. [9 Berezhen 2026].
3. Duliba, YeV, Avramova, OIe, Kulish, AM, Myrhorod-Karpova, VV, 2022, 'Verkhovenstvo prava, pravova kultura, osvita y akademichna dobrochesnist [The Rule of Law, Legal Culture, Education, and Academic Integrity]', *Visnyk KhNUVS, Bulletin of KhNUA*, №3 (98), s. 15-25.
4. *Ievropeyskyi kodeks doslidnytskoi dobrochesnosti [European Code of Research Integrity]*. Vydannia 2023 roku, perehlianyute ta dopovnene (berezen 2024 roku), m. Berlin. Dostupno: <<https://allea.org/wp-content/uploads/2024/09/CoC2023-Ukrainian.pdf>>. [15 Berezhen 2026].
5. *Pro akademichnu dobrochesnist [On Academic Integrity]* 2025, Zakon Ukrainy vid 18.12.2025 r. № 4742-IX. Dostupno: <<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4742-20#Text>>. [15 Berezhen 2026].
6. *Pro vyshchu osvitu [On Higher Education]* 2014, Zakon Ukrainy vid 01.07.2014 r. № 1556-VII. Dostupno: <<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>>. [15 Berezhen 2026].
7. *Rekomendatsii dlia zakladiv vyshchoi osvity shchodo rozroblennia ta vprovadzhennia universytetskykh system akademichnoi dobrochesnosti [Recommendations for Higher Education Institutions on the Development and Implementation of University Academic Integrity Systems]* 2019, Rishennia Natsionalnoho ahentstva iz zabezpechennia yakosti vyshchoi osvity vid 29 zhovtnia 2019 roku. Dostupno: <<https://naqa.gov.ua/wp-content/wp-content/uploads/2019/10/Rekomendatsii-ZVO-systema-zabezpechennia-akademichnoidobrochesnosti.pdf>>. [10 Berezhen 2026].
8. *Rekomendatsii shchodo vidpovidalnoho vprovadzhennia ta vykorystannia tekhnolohii shtuchnoho intelektu v zakladakh vyshchoi osvity [Recommendations for the Responsible Implementation and Use of Artificial Intelligence Technologies in Higher Education Institutions]* 2025, Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy. Dostupno: <<https://mon.gov.ua/staticobjects/mon/sites/1/news/2025/04/24/shi-v-zakladakh-vyshchoi-osvity-24-04-2025.pdf>>. [10 Berezhen 2026].
9. Khamitov, N 2023, 'Akademichna dobrochesnist yak vyklyk, vymoha i volia [Academic Integrity as a Challenge, a Requirement, and a Choice]', *Filosofia osvity. Philosophy of Education*, № 29 (2), s. 27-47.

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-5

УДК 130.2:7.01:004.9

ФЕНОМЕН МИСТЕЦЬКОЇ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

О. В. Іващенко

Р. Я. Гугул

Анотація.

Актуальність теми дослідження. В умовах інформаційної культури відбувається зміщення акценту з розуміння мистецтва як унікального творчого акту та способу самоконструювання митця до логіки ефективного функціонування в медійному просторі. Саме тому дослідження мистецької життєтворчості в контексті цифрової культури є актуальним як з культурологічної так й філософсько-антропологічної позиції.

Постановка проблеми. Мистецька життєтворчість набуває нової актуальності в контексті викликів цифрової культури, яка створює нові центри співвідношення творця і творіння, співіснування митця в нових умовах життєдіяльності та життєтворчості, що спричинює перегляд як ролі мистецтва у сучасному світі так й соціального та культурного статусу самого митця.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Життєтворчість як філософсько-антропологічне та соціально-психологічне поняття розглядається у роботах українських вчених: Л. Сохань, Н. Хамітова, М. Култаєвої, І. Степаненко, А. Сошнікова, Н. Радіоновой, Л. Карпець та інших.

Постановка завдання. Розглянути феномен мистецької життєтворчості крізь призму сучасних викликів цифрової культури, визначити роль та статус митця у сучасному цифровому середовищі та проаналізувати ризики і можливості для креативно-творчого розвитку особистості, що пов'язала свій життєвий шлях з мистецтвом, у контексті принципу "сродної праці".

Виклад основного матеріалу. Конструювання життєвого світу охоплює усі вектори культурного і соціального розвитку спільноти, яка має свою локальну специфіку навіть в умовах тотальної інформатизації та глобалізації. Постановка питання у такому ракурсі визначається й тим, що будь-які практики життєтворчості, а особливо мистецька, неможлива без креативності як фундаментальної здатності людини до продукування нового, переосмислення наявного досвіду та створення смислів власного буття. мистецька життєтворчість може бути витлумачена як особливий спосіб пошуку краси, що виходить за межі суто естетичного виробництва художніх об'єктів. Зауважимо, що у сковородинівській традиції краса розуміється як досягнення гармонії між внутрішньою природою людини та її життєвою реалізацією. Тож, мистецьку життєтворчість можна розуміти як духовний шлях, на якому людина відкриває та здійснює власну "сродність". Мистецька життєтворчість має виразний персоніфікований характер, оскільки реалізується через постаті для яких мистецтво є не лише професійною діяльністю, а формою екзистенційного служіння своєму народові, культурі та власному духовному покликанню.

Висновки. Мистецька життєтворчість є багатогранним феноменом, світоглядні витоки якої в українській традиції пов'язані з філософією серця Г. Сковороди та її орієнтацією на духовне самопізнання, "сродність" і моральне самовдосконалення. Стратегічним завданням сучасної філософії культури та філософії мистецтва є пошук моделей взаємодії традиційної та цифрової культури, у яких технології не руйнуватимуть антропологічні засади мистецтва, а сприятимуть посиленню творчого потенціалу людини-митця.

Ключові слова: життєтворчість, образотворче мистецтво, креативність, філософія культури, "сродна праця", українське мистецтво, цифрові технології, духовне покликання, самотворення.

THE PHENOMENON OF ARTISTIC LIFE-CREATION IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY INFORMATION CULTURE

Olha Ivashchenko
Ruslan Gugul

Abstract.

Relevance of the research. *In the conditions of information culture, the emphasis is shifting from the understanding of art as a unique creative act and a mode of the artist's self-construction to the logic of effective functioning in the media space. Therefore, the study of artistic life-creation in the context of digital culture is relevant from both cultural studies and philosophical-anthropological perspectives.*

Problem statement. *Artistic life-creation acquires new relevance in the context of the challenges of digital culture, which creates new points of correlation between the creator and the creation, as well as new conditions for the artist's existence, activity, and life-creation. This leads to a reconsideration of both the role of art in the contemporary world and the social and cultural status of the artist.*

Analysis of recent research and publications. *Life-creation as a philosophical-anthropological and socio-psychological concept is examined in the works of Ukrainian scholars such as L. Sokhan, N. Khamitova, M. Kultayeva, I. Stepanenko, A. Soshnikov, N. Radionova, L. Karpets, and others.*

Research task. *The objective of the article is to examine the phenomenon of artistic life-creation through the prism of contemporary challenges of digital culture; to define the role and status of the artist in the contemporary digital environment; and to analyze the risks and opportunities for the creative development of a person who has connected their life path with art in the context of the principle of "kindred work."*

Main material presentation. *The construction of the lifeworld encompasses all vectors of the cultural and social development of a community, which retains its local specificity even under the conditions of total informatization and globalization. Framing the issue in this way is also determined by the fact that any practices of life-creation, especially artistic ones, are impossible without creativity as a fundamental human capacity to produce the new, reinterpret existing experience, and create meanings of one's own existence.*

Artistic life-creation may be interpreted as a special way of seeking beauty that goes beyond the purely aesthetic production of artistic objects. It should be noted that in Skovoroda's tradition, beauty is understood as the attainment of harmony between a person's inner nature and their realization in life. Thus, artistic life-creation may be understood as a spiritual path on which a person discovers and actualizes their own "affinity."

Artistic life-creation has a distinctly personalized character, since it is realized through figures for whom art is not merely a professional activity but a form of existential service to their people, culture, and their own spiritual calling.

Conclusions. *Artistic life-creation is a multifaceted phenomenon whose worldview origins in the Ukrainian tradition are connected with H. Skovoroda's philosophy of the heart and its orientation toward spiritual self-knowledge, "affinity," and moral self-improvement. The strategic task of contemporary philosophy of culture and philosophy of art is to search for models of interaction between traditional and digital culture in which technologies will not destroy the anthropological foundations of art but will instead contribute to strengthening the creative potential of the human being as artist.*

Keywords: *life-creation, visual arts, creativity, philosophy of culture, kindred work, Ukrainian art, digital technologies, spiritual calling, self-creation.*

Актуальність теми дослідження. В умовах інформаційної культури відбувається зміщення акценту з розуміння мистецтва як унікального творчого акту та способу самоконструювання митця до алгоритму ефективного функціонування в медійному просторі. Мистецтво як життєвий проєкт та довготривала форма професійної та екзистенційної самореалізації дедалі частіше втрачає свою привабливість для молодого покоління українців, які намагаються визначати свої життєві стратегії користуючись виключно формулою економічної доцільності. Ця тенденція не означає в буквальному сенсі "смерть митця" як культурного феномена [8], але суттєво порушує класичну логіку мистецької життєтворчості, сформованої в межах української модерної культурної традиції.

Саме тому дослідження мистецької життєтворчості в контексті цифрової культури є актуальним як з культурологічної так й філософсько-антропологічної позиції.

Постановка проблеми. Мистецька життєтворчість набуває актуальності в контексті викликів цифрової культури, яка створює нові центри співвідношення творця і творіння, а також співіснування митця в нових умовах життєдіяльності та життєтворчості, що спричинює перегляд як ролі мистецтва у сучасному світі так й соціального та культурного статусу самого митця. Саме тому постає питання як про трансформацію та виникнення нових форм мистецтва, так й про необхідність філософського осмислення феномена мистецької життєтворчості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Життєтворчість як філософсько-антропологічне та соціально-психологічне поняття розглядається у роботах українських вчених: Л. Сохань, Н. Хамітова, М. Култаєвої, І. Степаненко, А. Сошнікова, Н. Радіонової, Л. Карпець та інших. Проблема мистецької життєтворчості у той чи інший спосіб набула вивчення у роботах О. Верещагіна, М. Дроботенко, І. Рижової, О. Поліщук та ін. Творчий та креативний потенціал людини в умовах цифрового суспільства досліджується Д. Берджером, П. Гіленом, В. Дерезевіц, О. Кивлюк, С. Криловою та ін.

Постановка завдання. Розглянути феномен мистецької життєтворчості крізь призму сучасних викликів цифрової культури, визначити роль та статус митця у сучасному цифровому середовищі та проаналізувати ризики і можливості для креативно-творчого розвитку особистості, яка пов'язала свій життєвий шлях з мистецтвом, у контексті принципу “сродної праці”.

Виклад основного матеріалу. У загальному сенсі сучасна цифрова культура є закономірним результатом тривалого процесу модерної раціоналізації, витоки якого сягають філософії Р. Декарта. Саме розвиток наукового способу пізнання та технологічного освоєння світу заклали підвалини тієї інформаційної реальності у якій сьогодні здійснюються життєтворчі практики: соціальні, культурні, мистецькі тощо. Водночас, як сама інформаційна культура не може бути пояснена виключно через логіку технічного прогресу, так й способи людського буття в інформаційну добу не можуть розглядатися лише у цьому модусі. Адже, конструювання життєвого світу охоплює усі вектори культурного і соціального розвитку спільноти, яка має свою локальну специфіку навіть в умовах тотальної інформатизації та глобалізації. У цьому контексті особливого значення набуває український досвід життєтворчої модерності, який сформувався не лише під впливом європейського раціоналізму, а й завдяки власній філософській традиції. Як зазначає Н. Радіонова, у структуровані простору української модерної культури визначальну роль відіграла “філософія серця” Г. Сковороди, яка перш за все у практиках життєтворчості орієнтувала людину на духовне самотворення, глибинна суть якого розуміється Г. Сковородою “в дусі античної настанови *rem tene* (тримай річ)”, адресованої тим “хто діалектично натренував свій розум, щоб у “видимому” побачити “невидиме” [14, с. 25]. Таке завдання стоїть перед молодого людиною, яка обираючи професію митця з самого початку має навчитися балансувати між власною креативністю, творчим баченням мистецького проєкту та запитами й можливостями цифрового суспільства.

Тут варто зазначити, що діалектична єдність творця та споживача забезпечується опосередковано через запит на той чи інший мистецький продукт. Однак, бути визнаним і бути задоволеним своїм власними досягненнями не є одне й те саме, що потребує більш детального аналізу мистецької життєтворчості у сенсі питання Е. Фрома – “мати, чи бути” [18]. Також варто погодитися з З. Фройдом в тому, що “питання про мету людського життя ставилося вже безліч разів; на задовільній відповіді так і не знайшло, а можливо, і взагалі її не передбачає” [17, с. 27]. Відштовхуючись від цієї думки, доцільно поставити інше, не менш важливе питання, яким чином людина наділяє власне життя смыслом у процесі творчої діяльності?

Однією із відповідей на нього є дослідження феномену мистецької життєтворчості. Постановка питання у такому ракурсі визначається й тим, що будь-які практики життєтворчості, а особливо мистецька, неможлива без креативності як фундаментальної здатності людини до продукування нового, переосмислення наявного досвіду та створення смислів власного буття. За слушною думкою О. Кивлюк та О. Задорожної: “Креативність – це не просто механічна здатність до продукування нового, а екзистенційний вимір самовираження, самореалізації та самопізнання людини” [10, с. 9]. У такому розумінні

креативність є філософсько-антропологічною передумовою життєтворчості.

Водночас, як вже наголошувалося вище, сучасна цифрова культура істотно змінює умови реалізації креативного потенціалу у життєтворчих стратегіях митців. Слід зауважити, що “художник як активний творець зображення та глядач як пасивно-активний співавтор зображення реалізують свою здатність проникнення у невидиме. Але передумовою для такої ускладненої комунікації на суто духовному рівні є робота людини над собою” [7, с. 90]. У ракурсі сквородинівської традиції питання, поставлене О. Червоник – “чи має Україна історію мистецтва” [20], виходить за межі мистецтвознавчих дискусій, бо актуалізує проблему співвідношення “видимого” й “невидимого” в українській культурі. Тут варто пригадати вислів Моріса Мерло-Понті: “Мистецькі твори не є чимось остаточним не тому, що вони, як усі речі минають, а тому, що майже все їхнє життя ще попереду” [11, с. 49].

Отже, твір мистецтва не вичерпується актом творіння і не зводиться до фіксованої форми сприйняття. Навпаки він існує як позачасова відкритість, що щоразу заново стверджується в акті зустрічі зі сприймаючим суб'єктом. Однак, якщо у традиційних формах мистецтва така незавершеність сприймається феноменологічно, тобто залежить від інтерпретації глядача, то у цифровому середовищі відбувається зміна онтології мистецького твору – глядач стає співтворцем, а “невидиме” маскується надмірною видимістю. У зв'язку з цим можна зазначити, що цифрова культура може бути осмислена як простір, в якому “невидиме” одночасно виявляється і приховується.

Зокрема, О. Верещагін наголошує, що візуальні мистецтва такі як дизайн та графіка: “завдяки творчому запалу та креативності своїх творців, для свого “видимого” здійснення у життєвому просторі людини використовують надсучасні інформаційні, технологічні та технічні засоби створення та розповсюдження. У розумінні “невидимого”, того що приховується за зображенням, споживачу допомагає творець дизайну та розумовий зір людини, але без “внутрішнього ментора”, який фокусує людське око, можливе споглядання лише видимого” [2, с. 181].

Якщо у ракурсі сквородинівської традиції розглядати сучасну сферу естетичної діяльності, то славнозвісний вислів Е. Гомбріха: “немає такого поняття як мистецтво. Є лише митці” [5, с. 15], акцентує увагу на антропологічному вимірі художньої творчості, відповідно до якого мистецтво набуває свого вираження лише через особистість митця, його духовний досвід і життєву практику. Саме тому вважаємо за необхідне здійснити експлікацію поняття “мистецька життєтворчість”, що передбачає виявлення тих структурних аспектів мистецької діяльності за яких мистецтво стає засобом осмислення власної життєтворчості та набуває значення духовного самоздійснення через пізнання власної природи та реалізацію “сродної праці”.

Рамкові умови сучасної цифрової культури суттєво трансформують способи художньої творчості, змінюючи не лише процес і результат мистецьких практик, але й сам спосіб буття сучасних митців. Не коректним буде вважати, що цифровізація мистецтва засвідчує завершення епохи “олійного живопису” [1, с. 88], оскільки олійною фарбою пишуть й зараз, але цифровізація посилює тенденцію до спрощення художнього досвіду, породжуючи спокусу редукувати живопис до декоративного розфарбування або бездоганного відтворення зображень за допомогою цифрових технологій. Це в свою чергу зумовлює ризик втрати живописом його онтологічного статусу як форми пізнання світу й самовираження митця.

Однак з іншого боку, традиційні форми образотворчого мистецтва, створення яких потребує значних часових, творчих та навіть інтелектуальних і духовних зусиль, дедалі складніше витримують конкуренцію з цифровими технологіями створення візуального образу. Крім того, домінування у цифровій культурі логіки швидкого споживання, значно змінює критерії художньої цінності. Оскільки для значної частини споживацької аудиторії знайомство з мистецтвом відбувається не через безпосередній досвід споглядання оригіналу, а через цифрові копії, фотографії, віртуальні галереї тощо. У наслідок чого відбувається своєрідна переоцінка культурного статусу художнього твору, що істотно змінює спосіб існування образотворчого мистецтва в культурі. Відповідно – соціальний статус художника визначається не творчою унікальністю його творів, а рівнем медійної видимості та інтенсивністю його тиражування в інформаційних потоках. Подібна трансформація істотно ускладнює традиційну нормальність мистецької життєтворчості. Хоча, як пише Д. Берджер: “Цілком імовірно, що для художників доби Ренесансу живопис був інструментом пізнання, однак водночас був ще й інструментом оволодіння” [1, 90]. Продовжуючи автор зазначає, що

“олійний живопис вплинув на видиме так, як капітал уплинув на соціальні зв’язки Він урівняв усі предмети. Усе стало замінним, бо все стало товаром” [1, с. 91].

Отже, не можна стверджувати, що поступова трансформація життєтворчості митців у комерціалізований спосіб самореалізації є одним із наслідків розвитку саме цифрової культури. У певному сенсі це можна розуміти як докір креативній індустрії, але для того щоб “перетворити власне творіння на гроші, у буквальному сенсі відчужитися від нього” [4, с. 62], потрібно теж мати талант. Адже, “творча праця”, за визначенням А. Моруа, - “подібна до праці майстра-ремісника й водночас відрізняється від неї” [12, с. 66]. Продовжуючи автор зазначає, що лише тільки “після тривалих пошуків митець набуває досвіду, вправності рук і власного стилю, що дає йому змогу в певні моменти творчості, коли він достеменно знає, як виразити ідею швидко і досконало” [12, с. 67]. Щодо цифрової культури, то цілком слушним є вислів Р. Генона: “ми вступаємо у період, коли особливо складно буде “відрізнити кукіль від пшениці” [3, с. 209]. Безперечно, мова не про людину “яка випадково натрапляє на щось красиве...а про людину, яка активно її шукає” [15, с. 75].

Отже, мистецька життєтворчість може бути витлумачена як особливий спосіб пошуку краси, що виходить за межі суто естетичного виробництва художніх об’єктів. Зауважимо, що у сковородинівській традиції краса розуміється як досягнення гармонії між внутрішньою природою людини та її життєвою реалізацією. Тож, мистецьку життєтворчість можна розуміти як духовний шлях, на якому людина відкриває та здійснює власну “сродність”.

Варто зазначити, що мистецька життєтворчість має виразний персоніфікований характер, оскільки реалізується через постаті для яких мистецтво є не лише професійною діяльністю, а формою екзистенційного служіння своєму народові, культурі та власному духовному покликанню [9; 21; 22].

У супереч поширеній тезі, що “мистецтво будь-якого періоду обслуговує ідеологічні інтереси панівного класу” [1, с. 91], й відповідно – зумовлює спосіб самореалізації митців. Український культурний досвід демонструє значно складнішу картину взаємодії мистецтва, влади та митців: “Іконічний знак всередині картини світу піднімає питання екологічності зображення – тобто співвіднесення зображення з його контекстом, його середовищем” [6, с. 173]. Зокрема, мова йде про культурний спротив (М. Хвильовий, Л. Курбас, М. Куліш, В. Підмогильний та інші митці Розстріляного відродження). Навіть перебуваючи в умовах жорстокої цензури та політичного контролю вони продовжували конструювати власні художні та символічні світи. Особливо виразно механізми символічного контролю з боку радянської влади проявлялися в мистецтві, де національні культурні традиції підлягали уніфікації та стиранню, а “соціальний простір є важливішим за індивідуальний” [13, с. 15].

Варто зазначити, що українська мистецька традиція від її витоків у Трипільлі [19] формувалася як простір інтенсивної життєтворчості, в якому мистецька діяльність є не лише реалізацією творчого потенціалу, а перш за все – формою духовної відповідальності за збереження й розвиток культурної ідентичності. Показовим в цьому сенсі є феномен бойчукізму, пов’язаний із діяльністю М. Бойчука та його школи [16]. Трагічне знищення більшості представників цієї школи підкреслює їхню принципову життєву позицію – мистецтво повинне служити культурі, а не адаптуватися до ідеологічного чи кон’юнктурного тиску. Подібну логіку мистецької життєтворчості репрезентують й інші не менш відомі представники авангардного мистецтва [22]. Для представників покоління митців Розстріляного відродження мистецтво не було ані професією, ані засобом соціальної самореалізації в сучасному розумінні. Мистецтво розумілося ними як форма духовного самопізнання та засобом творення нової культурної реальності для української держави. Їх життєтворчість визначалася готовністю в умовах тоталітаризму відстоювати художню свободу та національну ідентичність. Саме тому їх біографії не лише історія мистецтва, а й історією морального вибору для сучасних митців. Хоча їх досвід не може бути відтворений за інших суспільних умов, він формує своєрідний алгоритм мистецької життєтворчості для нового покоління митців, оскільки стверджує універсальний принцип мистецької життєтворчості – творчий акт завжди має бути формою особистісного й культурного самотворення.

Висновки. Таким чином, мистецька життєтворчість є багатогранним феноменом, світоглядні витoki якої в українській традиції пов’язані з філософією серця Г. Сковороди та її орієнтацією на духовне самопізнання, “сродність” і моральне самовдосконалення. Саме ця традиція дозволяє розглядати мистецтво як форму духовного служіння та культуротворення.

Переконалим підтвердженням такої специфіки національного інваріанту мистецької життєтворчості є досвід митців Розстріляного відродження, який виразно засвідчує, що українське мистецтво має власні автентичні традиції, а українські митці у своїй життєтворчості переважно виходять з внутрішньої потреби реалізувати власне покликання та культурну місію свого народу. У цьому вважається головний гуманістичний потенціал мистецької життєтворчості у цифрову епоху.

Саме тому стратегічним завданням сучасної філософії культури та філософії мистецтва є пошук моделей взаємодії традиційної та цифрової культури, у яких технології не руйнуватимуть антропологічні засади мистецтва, а сприятимуть посиленню творчого потенціалу людини-митця.

Список використаних джерел:

1. Берджер, Д 2025, *Як ми бачимо*. Пер. з англ. Я. Стріха, Харків : *ist publishing*, 176 с.
2. Верещагін, ОЮ 2023, 'Графічний дизайн в контексті культури смаків: освітньо-виховний потенціал', *Філософія освіти*, Т. 29, № 2, С. 175–185.
3. Гемон, Р 2025, *Криза сучасного світу*. Пер. з французької Іван Калюга, під наук. ред. Ю. Завгороднього, Київ : *Промінь*, 216 с.
4. Гілен, П 2023, *Креативність та інші фундаменталізми*. Пер. із гол. О. Смерек, Харків : *ist publishing*, 112 с.
5. Гомбріх, ЕГ 2024, *Оповідь про мистецтво*. Пер з англ. Андрій Накорчевський. Київ : *ArtHuss*, 664 с.
6. Григорова, Н & Іващенко О 2025, 'Культура зображення у художньому тексті: виклики сумлінності фахового перекладу', *Філософія освіти*, Т. 31, № 1, С. 166 – 179.
7. Григорова, Н & Іващенко, О 2023, 'Феномен зображення у філософських експлораціях Григорія Сковороди і Йоганна Вольфганга Гете', *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*, No. 22, Pp. 87–95.
8. Дерезевіч, В 2021, *Смерть митця: як творчі люди виживають у часи мільярдерів і технологічних гігантів*, пер. з англ. А. Дудченко, Київ : *Yakaboo Publishing*, 368 с.
9. *Історія мистецтва від найдавніших часів до сьогодення* 2024, За загальною редакцією Стівена Фартінга, передмова Річарда Корка, Харків : *Vivat*, 576 с.
10. Кивлюк, ОП & Задорожна ОМ 2024, 'Рефлексія природи креативності у філософсько-антропологічному дискурсі', *Освітній дискурс*, Вип. 51 (10 – 12), С. 7 – 15.
11. Мерло_Понті, М 2026, *Око і дух*. Пер. з фр. Р. Черевко, Львів : *Контур*, 72 с.
12. Моруа, А 2023, *Мистецтво жити*. Пер. з фр. М. Якуб'як, Вид. 2-ге, у новій редакції, Львів : *Видавництво "Апріорі"*, 160 с.
13. Почепцов, Г 2024, *Тоталітарна людина. Нариси тоталітарного символізму і міфології*. Пер. К. Нечипуренко, Київ : *Дух і Літера*, 176 с.
14. Радіонова, НВ 2025, 'Під знаком Г. Сковороди: культурний профіль і дизайн доби модерну', *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Літературознавство. Збірник наукових праць*. Випуск 1(105), С. 22 – 39
15. Скеррі, Е 2026, *Про красу і справедливість*. Пер. з англ. М. Копантова, Львів : *Контур*, 112 с.
16. Соколюк, Л 2014, *Михайло Бойчук та його школа*, Харків : *Видавець Савчук О. О.*, 386 с.
17. Фройд, З 2023, *Невпокій в культурі*. Пер. з нім. Ю. Прохасько. Вид. 2-ге, Львів : *Видавництво "Апріорі"*, 120 с.
18. Фром, Е 2014, *Мати чи бути?* Київ : *Укр. письменник*, 222 с.
19. Чабанюк, В 2025, *Спочатку була глина*, Київ : *Віхола*, 248 с.
20. Червоник, О 2025, *Чи має Україна історію мистецтва? Деколонізація мистецтва. За межами очевидного*, Харків : *ist publishing*, С. 242 – 283.
21. Чешир, Л 2023, *Ключові моменти в мистецтві*. Пер. з англ. І.Павленко, Київ : *Видавництво Букишер*, 176 с.
22. Шкандрій, М 2025, *Авангардне мистецтво в Україні, 1910-1930: пам'ять, за яку варто боротися*. Пер. з англ. І. Семенюк, Харків : *ВД Фабула*, 224 с.

References:

1. Berdzher, D 2025, *Yak mi bachimo [Ways of Seeing]*, per. z angl. Ya. Strikha, Kharkiv : *ist publishing*, 176 s.
2. Vereshchagin, OYu 2023, 'Grafichnij dizajn v konteksti kulturi smakiv: osvithno-vihovnij potencial [Graphic Design in the Context of the Culture of Tastes: Educational and Upbringing Potential]', *Filosofiya osviti*, T. 29, № 2, S. 175-185.
3. Genon, R 2025, *Kriza suchasnogo svitu [The Crisis of the Modern World]*, per. z francuzkoyi Ivan Kalyuga, pid nauk. red. Yu. Zavgorodnogo, Kiyiv : *Promin*, 216 s.
4. Gilen, P 2023, *Kreativnist ta inshi fundamentalizmi [Creativity and Other Fundamentalisms]*, Per. iz gol. O. Smerek, Kharkiv : *ist publishing*, 112 s.
5. Gombrikh, EG 2024, *Opovid pro mistectvo [The Story of Art]*, per. z angl. Andriy Nakorchevskij, Kiyiv : *ArtHuss*, 664 s.

6. Grigorova, N & Ivashchenko, O 2025, 'Kultura zobrazhennya u hudozhnomu teksti: vikliki sumlinnosti fahovogo perekladu [The Culture of Image in a Literary Text: Challenges of Integrity in Professional Translation]', *Filosophiya osviti*, T. 31, № 1, s. 166-179.
7. Grigorova, N & Ivashchenko, O 2023, 'Fenomen zobrazhennya u filosofskih eksploraciayah Grigoriya Skovorodi i Joganna Volfanga Gete [The Phenomenon of Image in the Philosophical Explorations of Hryhorii Skovoroda and Johann Wolfgang Goethe]', *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*, No. 22, Pp. 87-95.
8. Derezevic, V 2021, *Smert mitcy: yak tvorchy lyudi vizhivayut u chasi milyarderiv i tehnologichnih gigantiv [The Death of the Artist: How Creators Are Struggling to Survive in the Age of Billionaires and Big Tech]*, per. z angl. A. Dudchenko, Kiyiv : Yakaboo Publishing, 368 s.
9. *Istoriya mistectva vid najdavnishih chasiv do sгодennya [The History of Art from Ancient Times to the Present]* 2024, Za zagalnoyu redakciyeyu Stivena Fartinga, peredmovva Richarda Korka, Kharkiv : Vivat, 576 s.
10. Kivlyuk, OP & Zadorozhna, OM 2024, 'Refleksiya prirodi kreativnosti u filosofsko-antropologichnomu diskursi [Reflection on the Nature of Creativity in Philosophical-Anthropological Discourse]', *Osvitnij diskurs*, № 51 (10-12), S. 7-15.
11. Merlo-Ponti, M 2026, *Oko i duh [Eye and Mind]*, per. z fr. R. Cherevko, Lviv : Kontur, 72 s.
12. Morua, A 2023, *Mistectvo zhiti [The Art of Living]*, per. z fr. M. Yakubyak, Vid. 2-ge, u novij redakciyi, Lviv : Vidavnistvo "Apriori", 160 s.
13. Pochepcov, G 2024, *Totalitarna lyudina. Narisi totalitarnogo simvolizmu i mifologiyi [Totalitarian Man. Essays on Totalitarian Symbolism and Mythology]*, Per. K. Nechipurenko, Kiyiv : Duh i Litera, 176 s.
14. Radionova, NV 2025, 'Pid znakom G. Skovorodi: kulturnij profil i dizajn dobi modernu [Under the Sign of H. Skovoroda: The Cultural Profile and Design of the Modern Era]', *Naukovi zapiski Harkivskogo nacionalnogo pedagogichnogo universitetu imeni G.S. Skovorodi. Literaturoznavstvo*. № 1 (105), S. 22-39.
15. Skerri, E 2026, *Pro krasu i spravedlivist [On Beauty and Being Just]*, per. z angl. M. Kopantova, Lviv : Kontur, 112 s.
16. Sokolyuk, L 2014, *Mihajlo Bojchuk ta jogo shkola [Mykhailo Boichuk and His School]*, Kharkiv : Vidavec Savchuk O. O., 386 s.
17. Frojd, Z 2023, *Neupokij v kulturi [Civilization and Its Discontents]*, per. z nim. Yu. Prohasko, Vid. 2-ge, Lviv : Vidavnistvo "Apriori", 120 s.
18. From, E 2014, *Mati chi buti? [To Have or To Be?]*, Kiyiv : Ukr. pismennik, 222 s.
19. Chabanyuk, V 2025, *Spochatku bula glina [In the Beginning There Was Clay]*, Kiyiv : Vihola, 248 s.
20. Chervonik, O 2025, 'Chi maye Ukrayina istoriyu mistectva? [Does Ukraine Have a History of Art?]', *Dekolonizaciya mistectva. Za mezhami ochevidnogo [Decolonization of Art. Beyond the Obvious]*, Kharkiv : ist publishing, s. 242-283.
21. Cheshir, L 2023, *Klyuchovi momenti v mistectvi [Key Moments in Art]*, per. z angl. I. Pavlenko, Kiyiv : Vidavnistvo Buksher, 176 s.
22. Shkandrij, M 2025, *Avangardne mistectvo v Ukrayini, 1910-1930: pamyat, za yaku varto borotisya [Avant-Garde Art in Ukraine, 1910-1930: Memory Worth Fighting For]*, per. z angl. I. Semenyuk, Kharkiv : VD Fabula, 224 s.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

11.02.2026
04.03.2026

+

Анотація.

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-6
УДК [94(3):616-036.21]-047.44

ІСТОРИОСОФСЬКИЙ МІФ ПРО “МОРОВУ ВИРАЗКУ”: ФЕНОМЕН КОНСТРУЮВАННЯ РЕАЛЬНОСТІ В АНТИЧНІЙ НАРАТИВНІЙ ТРАДИЦІЇ

А. О. Сошніков

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю критичного переосмислення історико-медичного простору як інструменту соціополітичної трансформації та легітимізації наративів про минуле. Кожна масштабна пандемія та епідеміологічна катастрофа не лише змінюють демографічні та адміністративні межі, але й брутально трансформують тогочасний дискурс, перетворюючи опис хвороби на маркер ідеологічного та політичного протистояння загарбників і підкорених. Пережитий античним світом досвід пандемій та інтелектуального відчуження не можна звести до фіксації біологічних втрат, оскільки він включає глибинні процеси девідентифікації простору, ідеологічного підкорення часу та штучного конструювання історичних міфів, які вимагають ретельного критичного та деколоніального аналізу.

Постановка проблеми. У цьому дослідженні увага зосереджується на тому, як саме класичні та ранньосередньовічні автори використовують технологію “історичного шва”, наративне замовчування та створення дискурсивних гетто для об’єктивації масштабів руйнувань та позбавлення певних суспільних груп чи інституцій їхньої суб’єктності. Автор запрошує читача до роздумів над сутністю античного тексту як ідеологічного скрипту переможців, етикою привласнення та інтерпретації чужого минулого, а також роллю сучасної джерелознавчої інвентаризації як єдиного дієвого механізму відновлення історичної справедливості щодо оцінки масштабів давніх пандемій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичний фундамент дослідження базується на перетині декількох наукових напрямів: класичної філології, *memory studies* (досліджень пам’яті), критичної історіографії та сучасної історичної епідеміології. Теоретичне підґрунтя для розуміння механізмів наративного маркування, реституції першоджерел та реорієнтації уявлень про епідемії в умовах криз створюють праці Тіма Лукреція Кара, Фуکیدіда, Прокопія Кесарійського, а також сучасних дослідників Дж. Лонгрігга, Л. Мордехая, М. Айзенберга, А. Дж. Вудмана, зокрема поняття “інфраструктури вилучення” та “історичного континууму” є ключовими для опису практик привласнення та реінтерпретації класичної спадщини.

Постановка завдання. Метою статті є розкриття ідеологічних та інструментальних засад античних історіографічних та медичних практик як маркера легітимізації певних соціополітичних наративів, виявлення універсальних механізмів інтелектуального привласнення чужого минулого та девідентифікації підкореного простору під час глобальних криз (на прикладі Афінської та Юстиніанової чуми).

Виклад основного матеріалу дослідження. Досвід аналізу наративного тиску у сфері класичної історіографії демонструє, що текстовий аналіз пандемій для хроніста є не просто хронікою захворювань, а комбінатом із виробництва нових соціополітичних смислів. У статті проаналізовано багаторівневий процес трансформації кризового ландшафту за допомогою технології “історичного шва”, що перетворює біологічну катастрофу на логічний етап легітимізації чи дискредитації політичних режимів. Розкрито сутність “інфраструктури вилучення”, де наративний каталог симптомів та риторичні стратегії класичної історіографії зстають засобом інтелектуального підкорення часу та конструювання ідеологічного скрипту. Виявлено особливості сучасної ревізійністської хірургії античної пам’яті, заснованої на ідеологічній сегрегації джерел та примусовій деконструкції масштабів пандемій. Зіставлення класичних моделей із новітніми дослідженнями унаочнює брутальну схему девідентифікації катастрофічного наративу: критичне відхилення “максималістських” моделей пандемії через залучення кількісних методів, палеогенетики та папірології, виявлення мобільних мультимедійних сурогатів в інтерпретації джерел та штучне

розмивання суб'єктності підкореного хворобою соціуму в традиційній історичній концепції "тотального колапсу".

Висновки. Отже, репрезентація епідеміологічних катастроф та кожна окрема пандемія в руках ангажованого хроніста чи дослідника — це складний багатовимірний процес інституційного насильства, у якому поєднуються геополітичний, ідеологічний та пропагандистський виміри переформатування історії, де штучний текстовий скрипт служить тимчасовою декорацією для виправдання чи осуду державних трансформацій. Справжнє подолання наслідків спотворення джерел та деколонізація пам'яті про античність виявляються нерозривно пов'язаними з фізичною деокупацією інтелектуального простору від міфів, реституцією автентичних сенсів першоджерел та відновленням суверенного критичного контролю над методологією історико-медичного дискурсу.

Ключові слова: історіографічні практики, Афінська чума, Юстиніанова чума, легітимізація наративу, інфраструктура вилучення, історичний шов, девідентифікація простору, деколонізація пам'яті, пандемія.

CLASSICAL AND EARLY MEDIEVAL EPIDEMICS AS A MARKER OF TRANSFORMATION OF SOCIOCULTURAL SPACE AND HISTORICAL NARRATIVE Andriy Soshnikov

Abstract.

Relevance of the research topic stems from the need for a critical reassessment of historical and medical space as an instrument of sociopolitical transformation and the legitimization of narratives about the past. Each large-scale pandemic and epidemiological catastrophe not only alters demographic and administrative boundaries but also brutally transforms the discourse of the time, turning the description of a disease into a marker of ideological and political confrontation between invaders and the conquered. The lived experience of pandemics and intellectual alienation within the ancient world cannot be reduced to a mere registration of biological losses, as it encompasses deep processes of space de-identification, the ideological subjugation of time, and the artificial construction of historical myths, which require a thorough critical and decolonial analysis.

Problem statement. This study focuses on how classical and early medieval authors employ the technology of the 'historical seam', narrative silencing, and the creation of discursive ghettos to objectify the scale of destruction and deprive certain social groups or institutions of agency. The author invites the reader to reflect on the nature of the ancient text as an ideological script of the victors, the ethics of appropriating and interpreting someone else's past, and the role of contemporary source inventorying as the only effective mechanism for restoring historical justice regarding the assessment of the scale of ancient pandemics.

Analysis of recent research and publications. The theoretical foundation of the study is based on the intersection of several academic disciplines: classical philology, memory studies, critical historiography, and contemporary historical epidemiology. The theoretical basis for understanding the mechanisms of narrative marking, restitution of primary sources, and reorientation of perceptions of epidemics under conditions of crises is provided by the works of Titus Lucretius Carus, Thucydides, Procopius of Caesarea, as well as contemporary researchers J. Longrigg, L. Mordechai, M. Eisenberg, and A. J. Woodman; in particular, the concepts of the 'infrastructure of extraction' and 'historical continuum' are key to describing the practices of classical heritage appropriation and reinterpretation.

Research task. The aim of this article is to explore the ideological and instrumental foundations of ancient historiographical and medical practices as a marker of the legitimization of certain sociopolitical narratives, and to identify universal mechanisms for the intellectual appropriation of someone else's past and the de-identification of the conquered space during global crises (on the example of the Plague of Athens and the Justinianic Plague).

Main material presentation. The experience of analyzing narrative pressure within the field of classical historiography demonstrates that textual analysis of pandemics for a chronicler is not merely a chronicle of diseases, but a framework for producing new socio-political meanings. The article analyzes the multi-layered process of transforming the crisis landscape using the "historical seam" technique, which converts a biological catastrophe into a logical stage for legitimizing or discrediting political regimes. It reveals the essence of the "infrastructure of

extraction”, where the narrative catalog of symptoms and the rhetorical strategies of classical historiography become tools for the intellectual subjugation of time and the construction of an ideological script. The study identifies the features of modern revisionist surgery of ancient memory, based on the ideological segregation of sources and the forced deconstruction of the scale of pandemics. A comparison of classical models with latest research highlights a brutal scheme for the de-identification of the catastrophic narrative: the critical rejection of “maximalist” pandemic models through the use of quantitative methods, paleogenetics, and papyrology; the identification of mobile multimedia surrogates in source interpretation; and the artificial blurring of the agency of the disease-subjugated society within the traditional historical concept of “total collapse”.

Conclusions. Thus, the representation of epidemiological catastrophes and each individual pandemic in the hands of a biased chronicler or researcher is a complex, multidimensional process of institutional violence in which geopolitical, ideological, and propagandistic dimensions of historical reformatting are combined, where an artificial textual script serves as a temporary decoration to justify or condemn state transformations. The genuine overcoming of the consequences of source distortion and the decolonization of memory about antiquity prove to be inextricably linked with the physical de-occupation of intellectual space from myths, the restitution of authentic meanings of primary sources, and the restoration of sovereign critical control over the methodology of historical and medical discourse.

Key words: historiographical practices, Plague of Athens, Justinianic Plague, legitimization of narrative, infrastructure of extraction, historical seam, de-identification of space, decolonization of memory, pandemic.

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю критичного переосмислення масштабних цивілізаційних криз через призму соціології знання та “лінгвістичного повороту” (*linguistic turn*). Традиційний позитивістський підхід, який розглядає текстові описи античних епідемій як об’єктивні клінічні репортажі, зайшов у методологічний глухий кут, що підтверджується останніми міждисциплінарними дискусіями на стику археології, економічної історії та текстології [3, р. 5; 4, р. 25547]. Переосмислення того, як саме інтелектуали класичної епохи та пізньої античності конструювали наративи катастроф, дозволяє вийти за межі вузької історії медицини у площу дослідження технологій художньої містифікації, філологічної гри та ідеологічного моделювання реальності [2, р. 209-210; 8, р. 1-5]. Дослідження історіософського міфу про “морову виразку” набуває особливої ваги, оскільки долає наївний буквоїдський підхід до давніх текстів, демонструючи, що терміни *loimos* або *pestis* маркували не конкретні штами бактерій, а граничну деструкцію соціального космосу та межу його функціонального розпаду.

Постановка проблеми. У цьому дослідженні увага зосереджується на тому, як саме риторичні стратегії та топографічні метафори використовувалися античними авторами як динамічні інструменти для деконструкції сенсів, переформатування громадянської ідентичності та легітимації або критики правлячих режимів в умовах суспільного хаосу [7, р. 11-12]. Автор запрошує читача до роздумів над сутністю античного пандемічного тексту як ідеологічного скрипту, етикою та інструментами інтерпретації катастроф минулого, а також роллю просторових інверсій і демедикалізованого зцілення у структурі політичних та художніх технологій античності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичний фундамент дослідження базується на перетині декількох наукових напрямів: соціології знання, *memory studies* (досліджень пам’яті), концепцій “просторового повороту” (*spatial turn*) та критичного текстуального аналізу наративних джерел. Дослідження античних епідемій як соціокультурного та наративного конструкту пройшло тривалу еволюцію в європейській та світовій історіографії, поступово зміщуючи фокус від наївного медичного позитивізму до постструктуралістської деконструкції тексту. Тривалий час у науці панував традиційний підхід істориків медицини, які намагалися верифікувати античні описи через сучасні нозологічні таблиці, шукаючи в джерелах ознаки конкретних штамів бактерій. Радикальний поворот у вивченні теми відбувся наприкінці ХХ ст. завдяки концептуальній монографії А. Дж. Вудмена, який довів, що антична історіографія керувалася законами риторики та художньої містифікації, а не принципами об’єктивного репортажу [7, р. 1-15].

Теоретичне підґрунтя для розуміння філологічної семантики понять *loimos* та *pestis* як маркерів соціального хаосу, а не біологічної патології, створюють праці Дж. Лонґріґа [2, р. 211–214]. Новітній етап розробки цієї проблематики пов'язаний із міждисциплінарним ревізіонізмом Л. Мордехая та М. Айзенберга, які на основі зіставлення наративних джерел із реальними археологічними й господарськими показниками довели симулятивний характер пізньоантичних текстів [3, р. 12–15; 5, р. 25548–25550]. Поняття “літературного вимирання” та просторової асиметрії в їхніх працях є ключовими для опису практик конструювання реальності. Попри наявність цих вагомих напрацювань, в українському гуманітарному дискурсі досі бракує цілісних досліджень, які б системно простежували трансформацію категорій простору, провини та зцілення у працях Фукідіда, Лукреція, Лівія та Прокопія як єдиного історіософського міфу, що й зумовлює необхідність нашої розвідки.

Постановка завдання. Метою статті є комплексна історіософська та текстологічна деконструкція міфу про “морову виразку” в античній наративній традиції як специфічного інструменту філологічного конструювання реальності в умовах цивілізаційних криз. Реалізація цієї мети передбачає критичний перегляд ролі пандемічних наративів Античності не як описів біологічних подій, а як інформаційних механізмів моделювання соціокультурного та політичного простору.

Виклад основного матеріалу дослідження. Коли сучасний дослідник відкриває Фукідіда, Лукреція Кара або Прокопія Кесарійського, він припускається базової герменевтичної помилки, намагаючись виявити в древніх джерелах автентичну клінічну картину. Йому здається, що перед ним сидить чесний, трохи наляканий клінічний спостерігач, який поспіхом, плутаючи латину з грецькою, затовкує симптоми у вигляді бубонів, лихоманки та виділення жовчі. Виникає наївне позитивістське бажання оцифрувати цей текст, прогнати через таблиці ВООЗ і глибокодумно заявити, що в Аттиці влітку 430 р. до н. е. лютував черевний тиф, поєднаний із геморагічною лихоманкою. Проте це класичний методологічний глухий кут, оскільки в реальності ніякої “чуми” в нашому розумінні античність не знала [2, р. 209]. Терміни *loimos* або *pestis* означали не конкретний штам бактерії, а межу функціональної деструкції соціального тіла, якийсь метафізичний збій, за якого реальність починає стрімко розпадатися на фрагменти [2, р. 212; 3, р. 3–5].

Античний автор ніколи не виступає в ролі репортера. Він є жерцем закритого інтелектуального клубу, який пише для вузького кола людей із класичною освітою, і під час опису епідемії вирішує завдання не медичні, а суто літературні та політичні [7, р. 23–25]. Текст про античну чуму — це завжди висококласна фальсифікація у вищому історіософському сенсі, конструювання міфологічного простору, де хвороба виступає головним цензором людської цивілізації [5, р. 25546; 7, р. 14–15]. Вдивляючись у лексичну тканину цих описів, можна виявити витончену філологічну гру, де кожне слово покликане нав'язати читачеві строго визначене бачення. Автори віртуозно маніпулювали мовою, ідучи від медичної точності на рівень лексики космічного вторгнення [2, р. 215]. Замість пошуку локальних джерел зарази вони використовували маркери, що вказують на глобальний, невідворотний збій буття, за якого хвороба здійснює насильницьке, вертикальне вторгнення в захищений простір.

Ця драма ніколи не розгортається в абстрактному вакуумі, вона завжди глибоко топографічна. Античний інтелектуал використовує простір як динамічний інструмент деконструкції сенсів, де головним сюжетом стає перетворення населеного, структурованого космосу на замкнений, хаотичний склеп. Через геометрію цього простору оголюється і категорія вини — найважливіший політичний маркер, за допомогою якого розподілялася влада і знищувалися правячі режими, здійснюючи еволюцію від сакральної колективної відповідальності до жорсткої персональної вини конкретного правителя. І коли катастрофа досягає свого піку, автори так само штучно конструюють наратив зцілення (*iasas / remediolum*), який в античній традиції ніколи не є продуктом медичної перемоги, а виступає як інструмент фінальної політичної стабілізації або есхатологічного вироку [3, р. 18; 7, р. 26–27].

Точкою збирання всієї європейської традиції опису катастроф є знаменитий пасаж із другої книги “Історії” Фукідіда, присвячений афінській чумі [6, р. 128]. Афінські громадяни замкнені в стінах, спартанці випалюють Аттику, а Перикл виголошує свою знамениту надгробну промову — гімн людському розуму, полісу, закону та культурі. І одразу ж, буквально наступним абзацом, Фукідід запускає в цей стерильний інтелектуальний рай

loimos, використовуючи чистий драматургічний прийом, щоб показати, що вся хвалена афінська культура — лише найтонша плівка над безоднею первісного хаосу [7, р. 28-30]. Автор уводить у текст важке дієслово *skepein*, що б'є навмаш і буквально означає “обрушуватися зверху” або “вражати наче блискавка” [2, р. 214]. Симптоми у нього навмисно асиметричні: жар у голові, почервоніння очей, гнильний подих, а потім — раптовий перехід хвороби на нутроці, конвульсії та втрата пам'яті [6, р. 129–130]. Для грека втрата пам'яті означала втрату громадянської ідентичності, що перетворювало людину на тварину поза полісом [2, р. 219].

Ця просторова драма починається з радикального зламу бінарної опозиції внутрішнього та зовнішнього простору. До початку епідемії Афіни мисляться як безпечне ядро, захищене Довгими стінами, проте з приходом мору стіни обертаються пасткою і перетворюють поліс на гігантську братську могилу. Біженці із сільської місцевості змушені селитися в задущливіх халупах, сакральне стискається, ущільнене і починає гнити зсередини, стаючи втричі небезпечнішим за зовнішній світ [6, р. 131]. Простір безпеки інвертується в простір гарантованої смерті. На цьому тлі Фукідід методично знищує афінський міф, використовуючи мову інверсії та хаосу. Він фіксує *anomia* — повне, катастрофічне скасування всіх соціальних, правових та релігійних інститутів, коли люди перестають ховати небіжчиків за обрядом і грабують серед білого дня [7, р. 131-132; 7, р. 29-30]. Для створення “ефекту очевидця” Фукідід майстерно імітує наукову мову, уводячи псевдомедичний термін *phlogosis*, що означає “запалення” стосовно жару в очах хворих [2, р. 214]. Але це не клінічний діагноз, а потужний візуальний образ: внутрішня пожежа в тілах помираючих афінян текстуально віддзеркалює реальні пожежі, у яких спартанці в цей самий момент спалювали аттичні села [7, р. 31].

Фукидід здійснює переворот і в категорії вини, повністю секуляризуючи цей мотив. Якщо у Гомера в “Іліаді” мор мав сакральну природу і стріли Аполлона карали все військо за гріх Агамемнона, то у Фукидіда боги залишають сцену, а мотив вини переміщується у площину соціально-політичної відповідальності [2, р. 216–277]. Афіняни звинувачують Перикла, но автор показує, що вина лежить на самому афінському натовпі, на засліпленому демосі, який спочатку проголосував за війну, а потім, злякавшись біологічних наслідків власного вибору, легкодушно переклав відповідальність на лідера [6, р. 134-135].

У цій системі координат наратив зцілення у Фукидіда має парадоксальний, суто травматичний характер. Фізичне одужання окремих осіб не означає зцілення поліса. Ті, хто вижив, набувають імунітету, але цей біологічний тріумф описаний через маркер *arorathon* — вихолощення, внутрішнє спустошення [2, р. 219]. Зцілені від чуми впадають у психологічну аномалію, відчуваючи ілюзію безсмертя та безмежного егоїзму, що лише посилює соціальний розпад [6, р. 131]. Поліс так і не знаходить політичних ліків. Сам Фукидід перехворів на чуму і вижив, і його текст став помстою інтелектуала своїй епосі, політичним памфлетом, який доводить, що радикальна демократія була внутрішньо мертвою ще до приходу ворогів [7, р. 32-35].

Коли за справу беруться римляни, жанр зазнає глибокої мутації. Прагматичний і глибоко вторинний щодо грецької форми римський геній перетворює опис епідемії на грандіозний ідеологічний атракціон. Римські автори підхоплюють фукидідівську мілітаристську інтонацію, використовуючи латинські маркери *incurrere* та *incidere*, що описують військову атаку або стрімкий набіг ворожої кінноти, через що сама природа лексично прирівнюється до інтервента [2, р. 221–222]. Для позначення самого мору використовується поняття *lues* — розчинення, гниття самої субстанції, термін, яким консерватори звикли маркувати політичне зіпсуття та занепад звичаїв. У шостій книзі поеми “Про природу речей” Тит Лукрецій Кар перекладає Фукидіда гекзаметром, вирішуючи особисте, майже невротичне завдання терапії страхом. Він показує, що атоми просто склалися певним чином, поліс загинув, а боги не втручаються. Ця катастрофа підкріплюється поняттям *incuria* — лексикою абсолютного недбальства, коли люди відмовляються від похоронних обрядів, перетворюючись на байдужих споглядачів розпаду [1, с. 174–176].

Центральним пунктом просторової метафоризації Лукреція стає осквернення храмів, які перетворюються на комунальні морги. Чисті простори капищ лексично зливаються з нечистотою тіл, що розкладаються, створюючи страшну картину просторів, буквально заселених мерцями [1, с. 176]. Це просторовий маніфест епікурейського матеріалізму: якщо

боги байдужі, то їхні дома — лише порожні кам'яні коробки, які атоми чуми освоюють із тією самою байдужістю, що й стічні канами. Сакральна вертикаль храму падає і зрівнюється з горизонталлю чумного рову. Суб'єктивність Лукреція межує із садизмом, він смакує фізіологічні подробиці та використовує грубий маркер *eructatio* для опису виригання, щоб зламати естетичну дистанцію [2, р. 211]. Саме ж вмирання людини описується словом *tabes*, чия споконвічна семантика пов'язана з таненням снігу, через що тіло людини лексично тане і перетворюється на безформну рідину [2, р. 222]. Фінал Лукреція навмисно позбавлений найменшого натяку на зцілення. Його текст обривається на лютий бійці живих за право спалити своїх мерців на чужих багаттях [1, с. 176]. Відсутність лікувального фіналу у Лукреція — це абсолютний філософський жест: у природи немає зворотного ходу, атоми деструкції нестримні, і єдиним доступним “зціленням” для людини стає позбавлення від метафізичних ілюзій через прийняття жаху реальності.

Зовсім інакше працює Тит Лівій, у чийй “Історії від заснування міста” епідемії відбуваються регулярно. Лівій виступає як чиновник римського ідеологічного відомства, для якого чума завжди має конкретну причину у вигляді порушення *pax deorum* — миру з богами [7, р. 132]. У його світі мотив вини повертає собі сакральний статус, але пакується у строго юридичні рамки. Винен завжди конкретний магістрат, який припустився процесуальної помилки під час гадання або фіксації знамень. Хвороба у Лівія — це судовий позов богів до Римської республіки, тому вина має строго технічний характер [7, р. 135].

Відповідно, і римське зцілення у Лівія повністю демедикалізоване і переведене у сферу сакрального права через маркер *remedium*. Коли вичерпано земні засоби, сенат вдається до екстраординарних ритуальних інтервенцій. Порятунком від мору стає не пошук протиотрути, а, наприклад, урочисте принесення до Рима статуї Ескулапа з Епідавра у вигляді священного змія, або заснування сценічних ігор. Щойно релігійну гармонію відновлено, Лівій сухо фіксує: *pestilentia sedata est* — “епідемію було втихомирено”. Тобто тут зцілення виступає як успішне закриття бюрократичного кейса. Для відновлення біологічного здоров'я суспільства не потрібно змінювати устрій, достатньо провести лектистернії та призначити диктатора для забивання ритуального цвяха в стіну храму Юпітера, щоб юридичний казус був вичерпаний, а хвороба відступила [2, р. 224; 7, р. 135–136]. Структура опису у Лівія жорстко формалізована і позбавлена екзистенційного жаху, демонструючи суто римське розуміння космосу як гігантської канцелярії, де з чумою можна домовитися шляхом правильного ведення документообігу з божествами.

Фіналом античної наративної традиції стає VI ст. н. е. і так звана “Юстиніанова чума”, описана Прокопієм Кесарійським у трактаті “Війна з персами” [4, р. 451]. Прокопій намагається наслідувати Фукідіда, використовуючи ту саму структуру, але тканина реальності вже змінилася, і християнський космос вибухає зсередини [3, р. 5–7]. Його мова отруєна есхатологічним страхом і візантійською придворною підозрілістю, через що на зміну природним причинам приходить лексика психічного зараження. Головним маркером початку хвороби стає *phantasma* — привид або жахливе видіння страшних істот, які завдають ударів, після яких людина занедужувала фізично [4, р. 453–455]. Сама хвороба у Прокопія діє не як сліпа стихія, а через маркер *insidiae* — таємну засідку та підступний намір, нагадуючи поведінку придворного інтригана [3, р. 10; 5, р. 457].

У пізньоантичному просторовому міфі масштаб катастроф розсуває кордони міста до імперського глухого кута. Константинополь як серце ойкумени і Новий Рим перетворюється на зловісну архітектурну аномалію, де через брак місць трупи починають складати у фортечні вежі Галати. З оборонних веж знімають дахи, набивають їх мерцями доверху і закривають назад, перетворюючи простір захисту на місткість для внутрішнього розкладу [4, р. 463–465]. Місто починає дихати отрутою власних стін, а сама чума рухається строго торговельними шляхами, паралізуючи гігантське тіло імперії [3, р. 8]. Фінальна точка цієї еволюції розгортається у площині тотального переосмислення вини, де християнська есхатологія зливається з особистою ненавистю автора до імператора, породжуючи концепт “імператора-демона” [3, р. 11]. Юстиніан винен екзистенційно, за правом свого народження, будучи втіленням сатаною на троні, чия присутність ламає закони природи. Хвороба стає метафізичним випромінюванням його порочної влади, здійснюючи граничну персоналізацію вини: якщо в архаїці народ страждав за гріх царя перед богом, то у візантійську осінь світ страждає тому, що сам цар став дияволом [5, р. 25546–25547].

На такому есхатологічному тлі наратив зцілення у Прокопія остаточно заходить у

глухий кут абсурду. Лікарі, які намагаються розкривати бубони та досліджувати природу хвороби, виявляються безсилими; їхні прогнози перевертаються з ніг на голову: ті, кого прирікали на смерть, раптово одужували, а ті, кому обіцяли порятунок, гинули тієї ж миті [4, р. 459–461]. Чудодійне визволення окремих осіб маркується не як милість, а як неопояснане свавілля метафізичних сил. Повного же зцілення імперії так і не відбувається — хвороба просто відступає, виснаживши свій руйнівний потенціал, але залишаючи після себе випалену соціальну пустелю. Велике відновлення Римської імперії захлинулося в гної бубонів, і автор показує це з тихим, елітарним зловтішанням аристократа, який зневажає вискочня на троні [3, р. 15; 5, р. 25551].

Висновки. Підбиваючи підсумок цієї панорами літературних епідемій, ми змушені констатувати, що жодної об'єктивної картини античної чуми не існує, а перед нами розгортається грандіозне дзеркало, в яке інтелектуали виглядалися в моменти найвищої кризи. Просторові метафори, лексика, мотиви вини та стратегії зцілення фіксують послідовні стадії краху космосу. Фулідід показує стиснення простору поліса, перенесення вини на демос і безплідність біологічного виживання. Лукрецій демонструє сплюснення сакрального простору через фізіологічний розпад плоті та тотальну відмову від ідеї зцілення. Тит Лівій перетворює мор та визволення від нього на елементи судового діловодства, легко керовані державними ритуалами. Прокопій Кесарійський завершує процес картиною тотального просторового омертвіння під печаткою інфернальної вини правителя-тирана, де саме зцілення перетворюється на хаотичний каприз долі. Античний автор ніколи не був щирим, він завжди сидів у засідці, вичікуючи, поки реальний історичний факт ослабне під ударами долі, щоб переписати його під власні потреби. І ця велика асиметрія між реальним болем людей, які помирали, та крижаним, відточеним стилем класичних текстів залишається головною таємницею античної історіографії, яку ми тільки починаємо намацувати.

Список використаних джерел:

1. Тит Лукрецій Кар 1988, *Про природу речей*, пер. з латин. А. Содомори. Київ: Дніпро, 192 с.
2. Longrigg, J 1980, 'The Great Plague of Athens', *History of Science*. Vol. 18, no. 3, p. 209–225.
3. Mordechai, L & Eisenberg, M 2019, 'Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague', *Past & Present*. Vol. 244, no. 1, p. 3–50.
4. Procopius 2014, *History of the Wars: in 5 vol.* with an English transl. by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, Vol. 1: Books I and II (The Persian War), 540 p. (Loeb Classical Library).
5. Mordechai, L, Eisenberg, M, Newfield, TP et al. 2019, 'The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?', *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*. Vol. 116, no. 51, p. 25546–25554.
6. Thucydides 1933, *History of the Peloponnesian War*. transl. by R. Crawley. London: J. M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton & Co, 648 p. (Everyman's Library; no. 455).
7. Woodman, AJ 1988, *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*. London; Sydney: Croom Helm, 236 p.

References:

1. Tyt Lukretsii Kar 1988. *Pro pryrodu rechei [On the Nature of Things]*. per. z latyn. A. Sodomory. Kyiv : Dnipro, 192 p. [In Ukraine]
2. Longrigg, J 1980, 'The Great Plague of Athens', *History of Science*. Vol. 18, no. 3, p. 209–225.
3. Mordechai, L & Eisenberg, M 2019, 'Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague', *Past & Present*. Vol. 244, no. 1, p. 3–50.
4. Procopius 2014, *History of the Wars: in 5 vol.* with an English transl. by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, Vol. 1: Books I and II (The Persian War), 540 p. (Loeb Classical Library).
5. Mordechai, L, Eisenberg, M, Newfield, TP et al. 2019, 'The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?', *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*. Vol. 116, no. 51, p. 25546–25554.
6. Thucydides 1933, *History of the Peloponnesian War*. transl. by R. Crawley. London: J. M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton & Co, 648 p. (Everyman's Library; no. 455).
7. Woodman, AJ 1988, *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*. London; Sydney: Croom Helm, 236 p.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

06.03.2026
03.04.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-7

УДК 069.51:930.2:327.2

ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ МУЗЕЙНИХ ЕКСПОЗИЦІЙНИХ ПРАКТИК У КОНТЕКСТІ ЛЕГІТИМІЗАЦІЇ ТЕРИТОРІАЛЬНИХ ЗАГАРБЛЕНЬ

Ю. В. Пісчанська

Анотація.

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю критичного переосмислення музейного простору як інструменту геополітичного домінування та легітимізації насильства. Окупація не лише змінює адміністративно-територіальні межі, але й брутально трансформує історичний наратив, перетворюючи оригінальну культурну спадщину на маркер політичного суверенітету загарбника.

Постановка проблеми. У цьому дослідженні увага зосереджується на тому, як саме окупаційні режими використовують технологію “історичного шва”, експозиційне замовчування та створення етнографічних гетто для об’єктивації загарбаних територій та позбавлення корінного населення суб’єктності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичний фундамент дослідження базується на перетині декількох наукових напрямів: деколоніальних студій, memory studies (досліджень пам’яті), криптоісторичного аналізу та сучасної критичної музеології. Теоретичне підґрунтя для розуміння механізмів колоніального маркування, реституції та реорієнтації національних інституцій в умовах несвободи створюють праці М. Гримич, С. Кота, Е. Ріндзевічюте, К. Конксі, О. Мертельсманна, зокрема поняття “інфраструктури вилучення” та “історичного континууму” є ключовими для опису практик привласнення спадщини.

Постановка завдання. Метою статті є розкриття ідеологічних та інструментальних засад музейних експозиційних практик як маркера легітимізації окупантами територіальних загарблень, виявлення універсальних механізмів інтелектуального привласнення чужого минулого та деінтифікації підкореного простору.

Виклад основного матеріалу дослідження. Досвід протидії колоніальному тиску у сфері культури демонструє, що музейний простір для загарбання є не сховищем старожитностей, а комбінатом із виробництва нових геополітичних смислів. У статті проаналізовано багаторівневий процес трансформації завойованого ландшафту за допомогою технології “історичного шва”, що перетворює воєнний грабунки на логічний етап розвитку території. Розкрито сутність “інфраструктури вилучення”, де паперовий каталог стає засобом інтелектуального підкорення часу. Досліджено діяльність нацистської організації “Аненербе” в окупованому Криму, яка через маніпулятивну археологію конструювала расовий міф про “Готенланд” для морального виправдання терору. Також розглянуті особливості радянського вилучення архетипів європейської пам’яті в Балтії після 1940 р. через ідеологічну сегрегацію фондів та примусову етнографізацію культури. Зіставлення цих моделей із сучасними російськими практиками на окупованих територіях України унаочнює брутальну схему деінтифікації: тотальне мародерство оригіналів, впровадження мобільних мультимедійних сурогатів та штучне розмивання суб’єктності підкореного народу в концепті спільної колиськи.

Висновки. Отже, музейна репрезентація в руках окупанта – це складний багатовимірний процес інституційного насильства, у якому поєднуються геополітичний, ідеологічний та пропагандистський виміри переформатування історії, де штучний візуальний скрипт служить тимчасовою декорацією для виправдання анексії. Справжнє подолання наслідків агресії та деколонізація пам’яті виявляються нерозривно пов’язаними з фізичною деокупацією територій, реституцією культурних цінностей та відновленням суверенного контролю над музейним простором.

Ключові слова: людина, культура, музейні практики, окупація, історична пам’ять, геополітика, агресія, суспільство, деколонізація, філософський аналіз

PHILOSOPHICAL REFLECTION ON MUSEUM EXHIBITION PRACTICES IN THE LEGITIMIZATION OF TERRITORIAL SEIZURES

Yuliia Pishchanska

Abstract.

Relevance of the research. *The relevance of the research is determined by the need for a critical reassessment of museum space as an instrument of geopolitical domination and the legitimization of violence. Occupation not only changes administrative and territorial boundaries but also violently transforms historical narratives, turning original cultural heritage into a marker of the invader's political sovereignty.*

Problem statement. *This study focuses on how occupation regimes employ the technology of the "historical seam", silencing within exhibition narratives, and the creation of ethnographic ghettos to objectify seized territories and deprive indigenous populations of agency.*

Analysis of recent research and publications. *The theoretical foundation of the study is based on the intersection of several research fields: decolonial studies, memory studies, crypto-historical analysis, and contemporary critical museology. The works of M. Hrymych, S. Kot, E. Rindzevičiūtė, K. Konksi, and O. Mertelsmann provide the theoretical basis for understanding the mechanisms of colonial marking, restitution, and the reorientation of national institutions under conditions of political unfreedom. In particular, the concepts of the "infrastructure of extraction" and the "historical continuum" are key to describing practices of heritage appropriation.*

Research task. *The aim of the article is to reveal the ideological and instrumental foundations of museum exhibition practices as a marker of occupiers' legitimization of territorial seizures, as well as to identify universal mechanisms of the intellectual appropriation of someone else's past and the de-identification of conquered space.*

Main material presentation. *The experience of countering colonial pressure in the cultural sphere demonstrates that, for an invader, museum space is not a repository of antiquities but a mechanism for producing new geopolitical meanings. The article analyzes the multi-layered process of transforming a conquered landscape through the technology of the "historical seam", which turns wartime plunder into a logical stage in the development of a territory. The essence of the "infrastructure of extraction" is revealed, in which a paper catalogue becomes a means of the intellectual subjugation of time. The study examines the activities of the Nazi organization Ahnenerbe in occupied Crimea, where manipulative archaeology was used to construct the racial myth of "Gotenland" and morally justify terror. It also considers the specific features of the Soviet extraction of archetypes of European memory in the Baltic states after 1940 through the ideological segregation of collections and the forced ethnographization of culture. A comparison of these models with contemporary Russian practices in the occupied territories of Ukraine reveals a brutal scheme of de-identification: the total looting of original artefacts, the introduction of mobile multimedia surrogates, and the artificial dilution of the subjugated people's subjectivity within the concept of a "common cradle".*

Conclusions. *Thus, museum representation in the hands of an occupier is a complex, multidimensional process of institutional violence in which geopolitical, ideological, and propagandistic dimensions of historical reformatting are combined, while an artificial visual script serves as a temporary decoration for justifying annexation. Genuine overcoming of the consequences of aggression and the decolonization of memory are inextricably linked with the physical de-occupation of territories, the restitution of cultural property, and the restoration of sovereign control over museum space.*

Key words: *human, culture, museum practices, occupation, historical memory, geopolitics, aggression, society, decolonization, philosophical analysis.*

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю критичного переосмислення музейного простору як інструменту геополітичного домінування та легітимізації насильства. Окупація не лише змінює адміністративно-територіальні межі, але й брутално трансформує історичний наратив, перетворюючи оригінальну культурну спадщину на маркер політичного суверенітету загарбника. Пережитий регіоном досвід анексії та культурного відчуження не можна звести до фіксації матеріальних втрат, оскільки він включає глибинні процеси деідентифікації простору, ідеологічного підкорення часу та штучного конструювання ідентичностей, які вимагають ретельного деколоніального

аналізу.

Постановка проблеми. У цьому дослідженні увага зосереджується на тому, як саме окупаційні режими використовують технологію “історичного шва”, експозиційне замовчування та створення етнографічних гетто для об’єктивації загарбаних територій та позбавлення корінного населення суб’єктності. Також важливим є розуміння сенсу музейної вітрини як ідеологічного скрипту переможців, етикою привласнення чужого минулого та роллю інвентаризації і деокупації як єдиних дієвих механізмів відновлення історичної справедливості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичний фундамент дослідження базується на перетині декількох наукових напрямів: деколоніальних студій, memory studies (досліджень пам’яті), криптоісторичного аналізу та сучасної критичної музеології. Теоретичне підґрунтя для розуміння механізмів колоніального маркування, реституції та реорієнтації національних інституцій в умовах несвободи створюють праці М. Гримич, С. Кота, Е. Ріндзевічюте, К. Конксі, О. Мертельсманна, зокрема поняття “інфраструктури вилучення” та “історичного континууму” є ключовими для опису практик привласнення спадщини.

Постановка завдання. Метою статті є розкриття ідеологічних та інструментальних засад музейних експозиційних практик як маркера легітимізації окупантами територіальних загарблень, виявлення універсальних механізмів інтелектуального привласнення чужого минулого та деінтифікації підкореного простору.

Виклад основного матеріалу дослідження. Музейна експозиція — це завжди фінал військової кампанії, зафіксований у склі та етикетках. Простір завойованої території ніколи не вважається остаточно привласненим, доки туди не прийде людина з інвентарною книгою, штангенциркулем та ідеологічною концепцією “правильного” минулого. Простір загарбання потребує не лише багнетів, а й кураторів. Коли загарбник заходить на чужу землю, перше, що він бачить — це неправильна історія. Вона занадто жива, вона стирчить із землі руїнами і розмовляє місцевим діалектом, відображаючи те, як “культурний ландшафт фіксує ідентичність через просторові маркери” [1, с. 45]. Її не можна просто підірвати динамітом, її треба упакувати. Потрібно створити таку систему координат, де поява солдата метрополії виглядала б не як грабунок, а як логічний, завершальний етап розвитку тутешнього ландшафту. Окупація стає легітимною не тоді, коли підписують капітуляцію, яку завжди можна переписати або порушити, а тоді, коли місцевий хаос підкоряється метропольному каталогу. Музей у руках загарбника анестезує насильство, перетворюючи свіжу кров на героїчне та неминуче минуле, адже, як зазначає Сергій Кот, у таких умовах відбувається “знищення національних культур як самотнього історичного явища, привласнення національних культурних багатств та їхнє використання у нацистській пропаганді з метою ідеологічних впливів, повне знищення небажаних свідочств їхнього самотнього історичного розвитку та національних символів, переписування їхньої історії з метою обґрунтування “історичних прав” “германської раси” на їхню територію та зверхність над ними” [2, с. 455], що провінціалізує місцевих мешканців, доводячи їхню неспроможність самотійно доглядати за власною спадщиною, та створює штучний історичний континуум від умовного неоліту до поточного генерал-губернатора.

Щоб змусити відвідувача повірити в історичні права завойовника на нову територію, окупаційні режими використовують технологію “історичного шва”, яка тримається на кількох перевірених часом кураторських фокусах. Першим інструментом є експозиційне замовчування, так звана сліпа пляма, коли цілі періоди самотійного розвитку регіону просто вимиваються з вітрин. Радянські краєзнавчі музеї на окупованих територіях Західної України чи Балтії майстерно створювали чорні діри між XIV та XX ст., намагаючись довести, що “національні інституції мають бути повністю інтегровані в єдину радянську ідеологічну парадигму” [9, с. 112]. Другим фокусом є магія етнографічного гетто, коли місцевій культурі відмовляють у державній суб’єктності, філософії та високій культурі, понижуючи її до рівня солом’яних стріх, вишиванок, личаків та дерев’яних ложок у залі побуту місцевих племен, поки імперська велич демонструється мармуром і золотом. Це формує підсвідомий месидж про нездатність тубільців побудувати залізницю чи водопровід без допомоги імперії. Третім методом стає археологічна спекуляція, де будь-яка знайдена в найглибшому шарі іржава слов’янська чи скандинавська фібула оголошується доказом прадавньої присутності метрополії, а метри попелу від інших цивілізацій, візантійських міст, генуезьких фортець та

татарських поселень над нею просто ігноруються, оскільки окупаційна влада завжди прагне “асимілювати і розчинити український етнос, його давню і самобутню історію та культуру у імперському “казані” [2, с. 197].

Першим прикладом тотальної, науково вивіреної утилізації чужої спадщини в інтересах метрополії став Єгипетський похід Наполеона Бонапарта. Французький раціоналізм Директорії підказав майбутньому імператору, що контроль над часом важливіший за контроль над простором, через що наукова експедиція перетворилася на інструмент інтелектуального підкорення Сходу [4, с. 17-18]. Разом із сорока тисячами багнетів Наполеон привіз до Єгипту понад 160 цивільних вчених, геодезистів, математиків, архітекторів та художників Комісії наук і мистецтв. Розуміючи тимчасовість військової окупації, Бонапарт зробив ставку на вічну текстову та візуальну фіксацію, яка залишає право володіння за тим, хто створив перший каталог і замалював руїни французьким олівцем. Заснований у Каїрі Інститут Єгипту став вищим експертним органом при окупаційній армії, запустивши триступеневу інфраструктуру вилучення, де сучасне арабське та коптське населення оголосили випадковими декораціями на руїнах фараонів, усе матеріальне минуле упаковали в гігантський двадцятитомний “Опис Єгипту”, а оригінали почали готувати до експорту в майбутній Лувр. Навіть коли французька армія зазнала поразки від англо-османської коаліції, а Розеттський камінь за умовами капітуляції став воєнним трофеєм британської корони, матриця імперського музею була створена, адже британська адміністрація швидко перейняла французький метод легітимізації через накопичення старожитностей [4, с. 25]. Хижаки лише переписали інвентарні номери на свій колір для Британського музею, заперечивши право самого Єгипту на власне минуле.

Цей підхід у XX ст. радикалізували нацисти, підвівши расову теорію під територіальні загарбання та географічні анексії, де музеям відводилася роль трансляторів “історичного права німецької нації на життєвий простір” [6, с. 29]. Діяльність організації “Аненербе” під керівництвом штурмбаннфюрера СС Карла Керстена на території окупованого Криму у 1942 р. продемонструвала злиття академічної науки з машиною терору. За особистим планом Гітлера та Гімлера півострів мав перетворитися на німецьку колонію “Готенланд” із тотальним виселенням слов’ян і татар, а Сімферополь планували перейменувати на Готенсбург, оскільки Третій Райх намагався “науково довести виключно германську приналежність кримського простору” [5, с. 204]. Для легітимізації цього наміру “Аненербе” розпочало масові розкопки фортеці Мангуп та кримських курганів, де будь-який залізний черепок оголошувався суто германським артефактом, про що свідчили офіційні рапорти, які стверджували, що знайдені матеріали беззаперечно маркують готську присутність як домінуючу [5, с. 12]. Сімферопольський краєзнавчий музей зазнав жорсткої ревізії, де радянські та слов’янські зали ліквідували фізично, а античні вітрини перебудували під міф про те, що німецький солдат просто повернувся в прадавній дім своїх предків-готів [5, с. 211]. Музейна практика Третього Райху давала солдату моральне виправдання для терору, а під час відступу у 1943 р. вчені СС вивезли найцінніші керченські та бахчисарайські колекції старожитностей до Німеччини.

Радянська інтеграція музеїв Балтії після анексії 1940 р. застосувала іншу модель символічного насильства — хірургічне переформатування європейської пам’яті на користь класового міфу, де за кілька місяців належало перетворити Литву, Латвію та Естонію на віковичних братів російського народу [9, с. 32]. Радянські інспектори з Наркомпросу та НКВС розділили колекції на три ідеологічні категорії, де портрети міжвоєнних лідерів Ульманіса, Пятса, Смятони, національні прапори та релігійні реліквії знищувалися або замикалися у спецховищах, оскільки радянська музеологія вимагала повної реорієнтації національної культури у бік етнографізації [6, с. 29-30]. З експозицій повністю вимили контекст Ганзейського союзу та шведського права, замінивши його наративом про прогресивність завоювань Петра І. Дослідниця Егле Ріндзевічюте наголошує, що в цей період “музеї перетворилися на інструменти конструювання нової радянської балтійської ідентичності, повністю позбавленої західного вектору” [8, с. 670-671]. У Вільнюсі окупаційна влада відкрила Музей атеїзму в бароковому костелі Святого Казимира, перетворивши храм на простір ідеологічного терору з карикатурами та макетами супутників. Створені в кожній столиці Музеї революції через зрежисовані фотографії щасливих робітників легітимізували брутальний факт введення військ НКВС, перетворюючи політичну брехню на матеріальний факт для нових поколінь.

Сучасні російські практики на тимчасово окупованих територіях України намагаються копіювати всі ці історичні моделі, проте через брак інтелектуальної глибини французів чи системності німців скочуються у фарс і відкрите мародерство. Легітимізація загарбань сьогодні відбувається через триетапний механізм деідентифікації простору, який починається з тотального вилучення оригіналів, коли з Маріуполя, Мелітопольського краєзнавчого музею та Херсонського художнього музею масово вивозиться скіфське золото, картини Куїнджі й Айвазовського та старовинні книги, щоб залишити край без матеріальних доказів його унікальності [3; 7]. Потім порожні зали заповнюються мультимедійними сурогатами на кшталт мобільних виставок “Росія — моя історія”, де гігантські світлодіодні екрани без жодного справжнього експоната дозволяють переписувати тексти за одну ніч залежно від коливань лінії партії, починаючи історію Півдня України з Катерини Другої та Потьомкіна. Наостанок уцілілі експонати підганяються під концепт спільної колиски, де українська культура позбавляється самостійності, а українські рушники вішають поруч із російськими лаптями під загальним заголовком побуту південноруських губерній. В окупаційних залах змінюється топоніміка на імперські назви на кшталт Новоросії чи Таврійської губернії, вибудовується естетична ієрархія меншовартості місцевих виробів порівняно з підсвіченими метропольними, а центральне місце віддається сакралізації зброї завойовників, гармат та багнетів, тобто знаряддям територіальної анексії.

Усі ці зусилля професорів та кураторів виявляються крихкими декораціями, які тримаються лише доти, доки за дверима стоїть солдат із автоматом. Історія — це технічний скрипт, але коли його пишуть за допомогою крадених речей, вигаданих готів та кривих дзеркал мультимедійних проєкторів, він втрачає силу пропаганди і стає документом злочину. Радянський музейний експеримент у Балтії повністю провалився під час Співаючої революції, коли приватна домашня пам’ять виявилася міцнішою за марксистські вітрини, продемонструвавши, що “етнографічні та національні колекції здатні швидко реорієнтуватися на відновлення державної суверенності” [7, с. 38]. Справжня інвентаризація та повернення речей завжди починається не з кабінетів істориків, а з деокупації територій, адже “реституція культурних цінностей — це відновлення прав власності на культурні цінності у випадку їх незаконного привласнення, яке передбачає зобов’язання щодо повернення законним власникам (фізичним та юридичним особам) предметів історичного, художнього, наукового та іншого культурного значення, втрачених ними в результаті прямих чи опосередкованих наслідків воєнної окупації іноземною державою, викрадення та нелегального вивезення за межі території країни походження (де предмет культури було створено, знайдено або де він перебував на законних підставах)” [2, с. 918]. Тоді фальшиві вітрини розбиваються, брехливі написи на етикетках змиваються, а викрадені боги повертаються до своїх справжніх храмів, залишаючи окупаційним кураторам лише брудну роль у криптоісторії світового мародерства, яку не сховати за жодними викраденими каталогами на кордоні.

Висновки. Отже, музейна репрезентація в руках окупанта — це складний багатовимірний процес інституційного насильства, у якому поєднуються геополітичний, ідеологічний та пропагандистський виміри переформатування історії, де штучний візуальний скрипт служить тимчасовою декорацією для виправдання анексії. Аналіз історичних прецедентів від наполеонівської інфраструктури вилучення до расових спекуляцій організації “Аненербе” та радянської практики хірургії пам’яті в Балтії доводить, що загарбник завжди намагається легітимізувати територіальні надбання через інтелектуальне підкорення часу та деідентифікацію підкореного простору. Сучасні російські кураторські маніпуляції на тимчасово окупованих територіях України, засновані на тотальному мародерстві оригіналів та впровадженні мобільних мультимедійних сурогатів, лише підтверджують універсальність цієї колоніальної матриці. Проте досвід балтійських країн наочно демонструє, що подібні ідеологічні конструкції є надзвичайно крихкими і розсипаються, щойно зникає силова підтримка режиму. Справжнє подолання наслідків агресії, деколонізація пам’яті та повернення суб’єктності поневоленим народам виявляються нерозривно пов’язаними з фізичною деокупацією територій, міжнародно-правовою реституцією викрадених культурних цінностей та повним відновленням суверенного контролю над музейним простором, що перетворює фальшиву окупаційну наочність на прямий документ злочину.

Список використаних джерел:

1. *Антропология простору* 2017, Т. 1 : Культурний ландшафт Києва та околиць, наук. ред. М. Гримич, Київ : Видавництво Дуліби, 316 с.
2. Кот, СІ 2020, *Повернення і реституція культурних цінностей у політичному та культурному житті України (XX — початок XXI ст.)*, Київ : Інститут історії України НАН України, 1020 с.
3. *Викрадення військовими РФ національних цінностей України з музею в окупованому Мелітополі – розпочато провадження* 2022, Офіс Генерального прокурора : веб-сайт, 10 травня. Доступно : <<https://www.gp.gov.ua/ua/posts/vikradennya-viiskovimi-rf-nacionalnix-cinnostei-ukrayini-z-muzeyu-v-okupovanomu-melitopoli-rozpocato-provadzennya>> [2 Березень 2026].
4. Jomard, E-F, et al. 1821, *Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. Tome 1. 2e éd. Paris : Imprimerie de C.-L.-F. Panckoucke. Available from : <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k279983>> [2 March 2026].
5. Kater, MH 2006, *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*. München : Oldenbourg Verlag, 514 s.
6. Konksi, K 2007, 'Sovietisation and the Estonian National Museum during 1940s–1950s', *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 1, no. 1–2, pp. 29–38.
7. Mullins, C 2022, 'Ukraine's heritage is under direct attack: why Russia is looting the country's museums', *The Guardian*, 27 May. Available from : <<https://www.theguardian.com/artanddesign/2022/may/27/ukraine-russia-looting-museums>> [2 March 2026].
8. Rindzevičiūtė, E 2010, 'Soviet Lithuanians, Amber and the "New Balts": Historical Narratives of National and Regional Identities in Lithuanian Museums, 1940–2009', *Culture Unbound*, Vol. 2, no. 5, pp. 665–694.
9. *The Sovietization of the Baltic States, 1940–1956* 2003, Mertelsmann, O. (ed.). Tartu : Kleio. 254 p.

References:

1. *Antropologija prostoru [Anthropology of Space] 2017, T. 1: Kulturnyi landshaft Kyieva ta okolyts [Vol. 1: The Cultural Landscape of Kyiv and Its Environs]*, Hrymych, M. (ed.). Kyiv : Vydavnytstvo Duliby, 316 s. [in Ukrainian].
2. Kot, SI 2020, *Povernennia i restytutsiia kulturnykh tsinnostei u politychnomu ta kulturnomu zhytti Ukrainy (XX — pochatok XXI st.) [Return and Restitution of Cultural Property in the Political and Cultural Life of Ukraine, 20th — Early 21st Century]*. Kyiv : Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 1020 s. [in Ukrainian].
3. *Vykradennia viiskovymy RF natsionalnykh tsinnostei Ukrainy z muzeiu v okupovanomu Melitopoli – rozpochato provadzhennia [The Theft of Ukraine's National Treasures from the Museum in Occupied Melitopol by Russian Military Personnel – Proceedings Have Been Initiated]* 2022, Office of the Prosecutor General : website, 10 May. [in Ukrainian]. Available from : <<https://www.gp.gov.ua/ua/posts/vikradennya-viiskovimi-rf-nacionalnix-cinnostei-ukrayini-z-muzeyu-v-okupovanomu-melitopoli-rozpocato-provadzennya>> [2 March 2026].
4. Jomard, E-F, et al. 1821, *Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. Tome 1. 2e éd. Paris : Imprimerie de C.-L.-F. Panckoucke. [in French]. Available from : <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k279983>> [2 March 2026].
5. Kater, MH 2006, *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*. München : Oldenbourg Verlag, 514 s. [in German].
6. Konksi, K 2007, 'Sovietisation and the Estonian National Museum during 1940s–1950s', *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 1, no. 1–2, pp. 29–38.
7. Mullins, C 2022, 'Ukraine's heritage is under direct attack: why Russia is looting the country's museums', *The Guardian*, 27 May. Available from : <<https://www.theguardian.com/artanddesign/2022/may/27/ukraine-russia-looting-museums>> [2 March 2026].
8. Rindzevičiūtė, E 2010, 'Soviet Lithuanians, Amber and the "New Balts": Historical Narratives of National and Regional Identities in Lithuanian Museums, 1940–2009', *Culture Unbound*, Vol. 2, no. 5, pp. 665–694.
9. *The Sovietization of the Baltic States, 1940–1956* 2003, Mertelsmann, O. (ed.). Tartu : Kleio. 254 p.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

05.03.2026
01.04.2026

ІННОВАЦІЇ В ОСВІТІ

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-8
УДК 378.011.3-051:53]:159.954

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ ГОТОВНОСТІ МАЙБУТНІХ УЧИТЕЛІВ ФІЗИКИ ДО РОЗВИТКУ ОБРАЗНОГО МИСЛЕННЯ УЧНІВ

О. О. Сизьон
А. В. Рябло

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Цифровізація та розвиток STEM-освіти вимагають від учителя фізики здатності трансформувати абстрактні концепції у наочно-образні структури. Образне мислення є базовим когнітивним інструментом формування цілісної фізичної картини світу, а візуалізація знань стає універсальною мовою сучасного наукового пізнання.

Постановка проблеми. Високий рівень абстрактності фізичних законів створює бар'єри у їх засвоєнні учнями. Існує суперечність між потенціалом засобів наочності та їх репродуктивним використанням у школі. Відсутність цілісних моделей підготовки вчителя, що інтегрують психологію образу та IT-технології, гальмує модернізацію методики навчання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження О. Бадмуса, М. Кадемїї, В. Заболотного та ін. підтверджують роль візуалізації та ВАК-підходів у навчанні. Питання моделювання висвітлено у працях В. Мороза та Є. Лодатка. Проте системна підготовка вчителя до розвитку образного мислення учнів як цілісного процесу досі не отримала належного методологічного обґрунтування.

Постановка завдання. Метою статті є теоретичне обґрунтування та представлення структурно-функціональної моделі формування готовності майбутніх учителів фізики до розвитку образного мислення учнів, а також визначення критеріїв оцінки ефективності цього процесу.

Виклад основного матеріалу. Розроблено авторську модель, що охоплює чотири блоки. Цільовий блок визначає стратегію на основі системного та компетентнісного підходів. Змістовий блок інтегрує психологічні знання про природу образу з методикою наукових аналогій. Процесуально-технологічний блок розкриває етапи підготовки, зокрема конструктивно-діяльнісний, де студенти опановують 3D-графіку та мову Python для моделювання явищ. Результативно-оцінювальний блок містить критеріальний апарат (мотиваційний, когнітивний, операційний, рефлексивний) для діагностики рівнів професійної готовності.

Висновки. Запропонована модель інтегрує фундаментальну підготовку з інноваційними технологіями візуалізації. Її впровадження забезпечує перехід майбутнього вчителя від ілюстративності до креативного проектування освітнього середовища, що дозволяє ефективно керувати когнітивним розвитком учнів і долати абстрактність фізичних понять.

Ключові слова: учитель фізики, професійна готовність, образне мислення, структурно-функціональна модель, когнітивна візуалізація, методична підготовка, фізична освіта.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS FOR FORMING THE READINESS OF FUTURE PHYSICS TEACHERS TO DEVELOP STUDENTS' VISUAL-IMAGE THINKING

Oleksandr Syzon
Andrii Riabko

Abstract.

Relevance of the research. Digitalization and the development of STEM education require physics teachers to be able to transform abstract concepts into visual-image structures. Visual thinking is a basic cognitive tool for forming a holistic physical picture of the world, and knowledge visualization is becoming a universal language of modern scientific cognition.

Problem statement. The high level of abstraction of physical laws creates barriers to their assimilation by students. There is a contradiction between the potential of visualization tools and their reproductive use in schools. The lack of holistic teacher training models that integrate the psychology of imagery and IT technologies hinders the modernization of teaching methods.

Analysis of recent reseafch and publications. Studies by O. Badmus, M. Kademiia, V. Zabolotnyi, and others confirm the role of visualization and VAK approaches in learning. Modeling issues are highlighted in the works of V. Moroz and Ye. Lodatko. However, the systematic preparation of teachers for the development of students' visual thinking as a holistic process has not yet received proper methodological substantiation.

Research task. The purpose of the article is the theoretical substantiation and presentation of a structural-functional model for forming the readiness of future physics teachers to develop students' visual-image thinking, as well as defining criteria for evaluating the effectiveness of this process.

Main material presentation. An original model has been developed, covering four blocks. The target block defines the strategy based on systemic and competency-based approaches. The content block integrates psychological knowledge about the nature of imagery with the methodology of scientific analogies. The procedural-technological block reveals the stages of preparation, in particular the constructive-activity stage, where students master 3D graphics for modeling phenomena. The result-evaluative block contains a criteria apparatus (motivational, cognitive, operational, reflective) for diagnosing the levels of professional readiness.

Conclusions. The proposed model integrates fundamental training with innovative visualization technologies. Its implementation ensures the future teacher's transition from simple illustration to the creative design of an educational environment, which allows for effective management of students' cognitive development and overcoming the abstractness of physical concepts.

Keywords: physics teacher, professional readiness, visual-image thinking, structural-functional model, cognitive visualization, methodical training, physical education.

Актуальність теми. Виклики ХХІ століття вимагають від учителя фізики здатності до складного моделювання та візуалізації. Пріоритетним у цьому контексті є розвиток образного мислення учнів як абстрактної форми пізнання, що дозволяє через оперування символами та зображеннями дешифрувати складні фізичні поняття, розширюючи когнітивні межі особистості. Проте аналіз практики засвідчує ігнорування цієї компоненти через хибне переконання у її стихійному розвитку. Виникає гостре протиріччя між значним розвивальним потенціалом фізики та невідповідністю педагогів до цілеспрямованого керування процесами візуалізації. Це зумовлює необхідність обґрунтування засад формування професійної готовності майбутніх учителів фізики до розвитку образного мислення учнів.

Постановка проблеми. Специфіка фізики як навчальної дисципліни, що оперує високим рівнем абстракції та математичного формалізму, часто призводить до втрати учнями розуміння фізичної суті явищ за їхніми формульними виразами. У зв'язку з цим виникає нагальна практична потреба у розробці таких методик навчання, які б дозволили учням "бачити" фізику через систему ментальних образів та аналогій. Образне мислення в даному контексті виступає не лише допоміжним засобом наочності, а фундаментальним когнітивним механізмом, що забезпечує перехід від чуттєвого сприйняття до глибокого теоретичного узагальнення.

Однак, незважаючи на актуальність цього напрямку для STEM-освіти, у системі вищої педагогічної школи спостерігається дефіцит цілісних теоретико-методологічних засад підготовки вчителів, здатних професійно керувати розвитком образної сфери учнів. Розв'язання цієї проблеми пов'язане з важливим науковим завданням — розробкою та впровадженням моделей професійної підготовки, які б інтегрували психологію когнітивних процесів із сучасними технологіями комп'ютерного моделювання та візуалізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У працях О. Бадмуса, Л. Джіти, Н. Деві, М. Нордіна, З. Дейл, Л. Витвицької, Є. Лодатка та інших науковців доведено, що успіх у STEM-галузях критично залежить від просторової візуалізації та образного мислення учнів [1, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 10, 12, 16, 20]. Питання психолого-педагогічної візуалізації знань досліджували М. Кадемія, Т. Совкова, В. Заболотний та ін. [7, 8, 9, 18, 19]. Питання інтенсифікації навчання висвітлено у працях В. Мороза, А. Романюка, Р. Рапінди та В. Мацюка. Автори визначають образне мислення універсальним інструментом вирішення задач, де візуалізація фізичних процесів забезпечує трансформацію наочно-образних структур у критичне мислення [13, 14, 15]. Образне мислення визначено базовим інструментом подолання абстрактності фізичних понять. Попри розвиток ВАК-підходів та STEM-моделювання, системна підготовка майбутніх учителів до такої діяльності лишається поза увагою.

Постановка завдання. Мета статті полягає у теоретичному обґрунтуванні та класифікації теоретико-методологічних засад формування готовності майбутніх учителів фізики до розвитку образного мислення учнів, а також у розробці структурно-функціональної моделі цього процесу з визначенням відповідних критеріїв та показників її сформованості.

Виклад основного матеріалу дослідження. Структурно-функціональна модель формування готовності майбутнього вчителя фізики до розвитку образного мислення учнів розроблена як цілісна система. Вона охоплює взаємопов'язані блоки: цільовий, змістовий, процесуально-технологічний та результативно-оцінювальний. Така структура базується на системному підході, де кожен компонент виконує специфічну функцію для формування цілісної компетентності педагога.

Цільовий блок виступає стратегічним вектором моделі, визначаючи її методологічні засади та кінцевий результат — сформовану готовність майбутнього вчителя до розвитку образного мислення учнів як інтегративну якість особистості. Методологічну основу блоку складає синергія системного, компетентнісного та діяльнісного підходів, що забезпечує цілісність підготовки та трансформацію студента в активного суб'єкта професійної діяльності. Ефективність функціонування моделі базується на принципах наочності, що реалізується через динамічне когнітивне моделювання, індивідуалізації, яка передбачає врахування ВАК-каналів сприйняття учнів, та квазіпрофесійності, що відтворює умови реальної педагогічної праці через розробку авторського візуального контенту.

Змістовий блок моделі інтегрує знання на стику психології та методики фізики, охоплюючи три взаємопов'язані складники. Теоретико-психологічний складник спрямований на розуміння когнітивної природи образу та механізмів згортання інформації. Методичний складник фокусується на опануванні техніками наукових аналогій, мисленнєвих експериментів та побудови асоціативних карт для дешифрування складних законів. Технологічний складник забезпечує інструментальну платформу підготовки через оволодіння засобами комп'ютерного моделювання, 3D-графіки та мови програмування Python для створення динамічних моделей фізичних явищ, які неможливо спостерігати безпосередньо.

Процесуально-технологічний блок виступає операційним ядром моделі, забезпечуючи трансформацію теоретичних знань у практичні вміння через три послідовні етапи. На мотиваційно-цільовому етапі формується внутрішня потреба в оволодінні методиками візуалізації та усвідомлюється їх роль у подоланні абстрактності фізичних теорій. Когнітивно-пошуковий етап спрямований на накопичення теоретичної бази, аналіз досвіду використання аналогій та вибір типів образів відповідно до змісту матеріалу. Завершальний конструктивно-діяльнісний етап базується на моделюванні квазіпрофесійної діяльності, де студенти розробляють авторські дидактичні проекти. На цьому етапі відбувається практичне опанування ІТ-інструментами (Python, 3D-графіка) для створення цілісних візуальних алгоритмів пояснення фізичних явищ із урахуванням когнітивних

стилів учнів (VAK).

Графічне представлення моделі формування готовності наведено на рисунку 1.

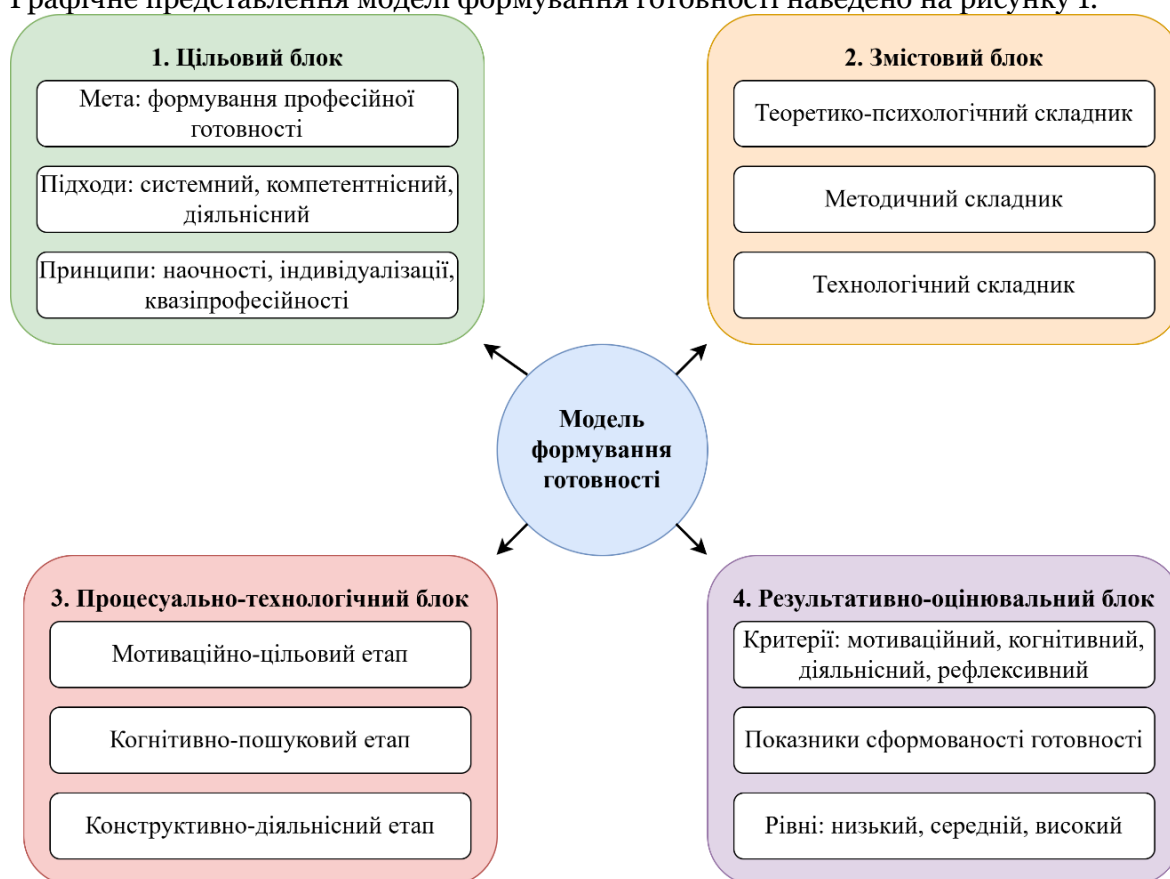


Рис. 1. Структурно-функціональна модель формування готовності майбутніх учителів фізики до розвитку образного мислення учнів

Результативно-оцінювальний блок завершує системний цикл моделі, забезпечуючи діагностику та корекцію процесу підготовки через систему критеріїв. Мотиваційно-ціннісний критерій відображає інтерес до інновацій та усвідомлення цінності когнітивного розвитку учнів. Когнітивний критерій визначає повноту знань про психологію образу та здатність теоретично обґрунтувати вибір методів візуалізації. Операційно-діяльнісний критерій фіксує практичні вміння створювати авторські моделі засобами 3D-графіки та Python, а рефлексивно-прогностичний — здатність до самоаналізу та прогнозування когнітивних труднощів учнів. Відповідно до критеріїв виокремлено три рівні готовності: низький (репродуктивний) — фрагментарне використання стандартної наочності; середній (достатній) — самостійне конструювання візуального ряду за шаблонами; високий (креативно-професійний) — здатність до цілісного проектування авторських моделей та технологічного середовища розвитку образного мислення учнів.

Висновки. Обґрунтовано модель підготовки майбутнього вчителя фізики до розвитку образного мислення учнів як цілісну систему інтеграції психологічних знань та методики візуалізації. Ефективність процесу зумовлена синергією цільового, змістового та процесуального блоків, що забезпечують трансформацію студента в активного суб'єкта, здатного дешифрувати абстрактні поняття через аналогії та моделювання. Критеріальний апарат дозволяє фіксувати перехід від репродуктивного до креативного рівня готовності. Подальші дослідження будуть спрямовані на експериментальну перевірку моделі у вищій школі.

Список використаних джерел:

1. Badmus, OT & Jita, LC 2022, 'Pedagogical implication of spatial visualization: A correlate of students' achievements in physics', *Journal of Turkish Science Education*, vol. 19, no. 1, pp. 115–129. DOI : <https://doi.org/10.36681/tused.2022.112>

2. Dale, Z, DeStefano, PR, Shaaban, L, Siebert, C & Widenhorn, R 2020, 'A step forward in kinesthetic activities for teaching kinematics in introductory physics', *American Journal of Physics*, vol. 88, no. 10, pp. 825–830. DOI : <https://doi.org/10.1119/10.0001617>
3. Devy, NK, Halim, A, Syukri, M, Yusrizal, Y, Nur, S, Khaldun, I & Saminan, S 2022, 'Analysis of Understanding Physics Concepts in terms of Students' Learning Styles and Thinking Styles', *Jurnal Penelitian Pendidikan IPA*, vol. 8, no. 4, pp. 1937–1943. DOI : <https://doi.org/10.29303/jppipa.v8i4.1926>
4. Kassim, A & Nordin, MN 2024, 'An effective teaching aids using visual, auditory and kinesthetic learning styles for students with special needs', *Special Education [SE]*, vol. 2, no. 1, article e0009. DOI : <https://doi.org/10.59055/se.v2i1.9>
5. Setiawati, N, Irene, S, Thomas, O, Alexandro, R & Putra, KN 2023, 'The Effect of Visual Auditory, Kinesthetic Learning Styles on Students' Learning Interest at Christian Junior High School', *Indonesian Journal of Educational Research and Review*, vol. 6, no. 2, pp. 466–478. DOI : <https://doi.org/10.23887/ijerr.v6i2.66319>
6. Витвицька, Л 2020, 'Чинники розвитку наукової інтуїції, уяви, образного мислення учнів у процесі навчання фізики', *Магістерський науковий вісник*, вип. 35, с. 291–294.
7. Заболотний, ВФ & Слободянюк, ІЮ 2015, 'Психолого-педагогічні аспекти вивчення фізики в класах гуманітарного профілю', *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 3: Фізика і математика у вищій і середній школі*, вип. 16, с. 17–22.
8. Кадемія, МЮ 2006, 'Формування образного мислення учнів і студентів', *Modern Information Technologies and Innovation Methodologies of Education in Professional Training Methodology Theory Experience Problems*, вип. 12, с. 122–126.
9. Касянова, Г 2023, 'Формування технічного мислення засобами STEM-освіти майбутнього вчителя фізики', *Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Серія педагогічна*, вип. 29, с. 64–67.
10. Кочубей, ОВ & Жук, ОМ 2024, 'Формування хімічних понять засобами образного та понятійного мислення', *Збірник матеріалів конференції*, с. 112–114.
11. Кравчук, А & Шафарчук, С 2024, 'Методи моделювання на заняттях з фізики як один із напрямків впровадження STEM-освіти', *Збірник матеріалів*, с. 132–134.
12. Лодатко, ЄО 2013, 'Моделювання структури образного мислення', *Актуальні питання природничо-математичної освіти*, № 1, с. 121–128.
13. Мороз, ВМ 2025, 'Забезпечення активізації розумової діяльності на уроках фізики', *Бакалаврська робота*, Сумський державний університет, Суми, 76 с.
14. Рапінда, РВ & Мацюк, ВМ 2025, 'Комп'ютерне моделювання як засіб візуалізації фізичних процесів у навчанні', *Збірник наукових праць*, с. 163–166.
15. Романюк, АА 2018, 'Роль образного мислення у процесі навчання', *Pedagogy and Psychology*, с. 25–28.
16. Савченко, ВА 2025, 'Моделювання у процесі навчання фізики в старшій школі', *Магістерська робота*, ВНУ ім. Лесі Українки, Луцьк, 54 с.
17. Совкова, ТС 2021, 'Впровадження інноваційних технологій у навчання фізики в закладах вищої освіти', *Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*, ПНПУ ім. К. Д. Ушинського, Одеса.
18. Терещук, С 2025, 'Проблема наочності при вивченні фізичних теорій у закладах загальної середньої освіти', *Збірник наукових праць Уманського державного педагогічного університету*, вип. 1, с. 61–70.
19. Форкун, НВ 2012, 'Розвиток образного мислення учнів старшої школи в процесі навчання фізики на основі компетентнісного підходу', *Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Серія педагогічна*, вип. 18, с. 40–42.
20. Цвірко, ЯР 2023, 'Формування світоглядного уявлення в учнів старшої школи про фізичну картину світу у процесі навчання фізики', *Науковий журнал Хортицької національної академії (Серія: Педагогіка. Соціальна робота)*, вип. 2 (9), с. 37–45. DOI : <https://doi.org/10.51706/2707-3076-2023-9-4>

References:

1. Badmus, OT & Jita, LC 2022, 'Pedagogical implication of spatial visualization: A correlate of students' achievements in physics', *Journal of Turkish Science Education*, vol. 19, no. 1, pp. 115–129. DOI: <https://doi.org/10.36681/tused.2022.112>
2. Dale, Z, DeStefano, PR, Shaaban, L, Siebert, C & Widenhorn, R 2020, 'A step forward in kinesthetic activities for teaching kinematics in introductory physics', *American Journal of Physics*, vol. 88, no. 10, pp. 825–830. DOI: <https://doi.org/10.1119/10.0001617>
3. Devy, NK, Halim, A, Syukri, M, Yusrizal, Y, Nur, S, Khaldun, I & Saminan, S 2022, 'Analysis of Understanding Physics Concepts in terms of Students' Learning Styles and Thinking Styles', *Jurnal Penelitian Pendidikan IPA*, vol. 8, no. 4, pp. 1937–1943. DOI: <https://doi.org/10.29303/jppipa.v8i4.1926>

4. Kassim, A & Nordin, MN 2024, 'An effective teaching aids using visual, auditory and kinesthetic learning styles for students with special needs', *Special Education [SE]*, vol. 2, no. 1, article e0009. DOI: <https://doi.org/10.59055/se.v2i1.9>
5. Setiawati, N, Irene, S, Thomas, O, Alexandro, R & Putra, KN 2023, 'The Effect of Visual Auditory, Kinesthetic Learning Styles on Students' Learning Interest at Christian Junior High School', *Indonesian Journal of Educational Research and Review*, vol. 6, no. 2, pp. 466–478. DOI: <https://doi.org/10.23887/ijerr.v6i2.66319>
6. Vytvytska, L 2020, 'Chynnyky rozvytku naukovoї intuītsii, uīavy, obraznoho myslennia uchniv u protsesi navchannia fizyky [Factors of development of scientific intuition, imagination, and visual thinking of students in the process of physics education]', *Mahisterskyi naukovyi visnyk*, vol. 35, pp. 291–294. [in Ukrainian]
7. Zabolotnyi, VF & Slobodianuk, IYu 2015, 'Psykhologo-pedahohichni aspekty vyvchennia fizyky v klasakh humanitarnoho profilu [Psychological and pedagogical aspects of studying physics in humanities classes]', *Naukovyi chasopys NPU imeni M. P. Drahomanova. Serii 3: Fizyka i matematyka u vyshchii i serednii shkoli*, vol. 16, pp. 17–22. [in Ukrainian]
8. Kademiia, MYu 2006, 'Formuvannia obraznoho myslennia uchniv i studentiv [Formation of visual thinking of pupils and students]', *Modern Information Technologies and Innovation Methodologies of Education in Professional Training Methodology Theory Experience Problems*, vol. 12, pp. 122–126. [in Ukrainian]
9. Kasianova, H 2023, 'Formuvannia tekhnichnoho myslennia zasobamy STEM-osvity maibutnoho vchytelia fizyky [Formation of technical thinking by means of STEM-education of the future physics teacher]', *Zbirnyk naukovykh prats Kamianets-Podilskoho natsionalnoho universytetu imeni Ivana Ohienka. Serii pedahohichna*, vol. 29, pp. 64–67. [in Ukrainian]
10. Kochubei, OV & Zhuk, OM 2024, 'Formuvannia khimichnykh poniat zasobamy obraznoho ta poniatinnoho myslennia [Formation of chemical concepts by means of visual and conceptual thinking]', *Zbirnyk materialiv konferentsii*, pp. 112–114. [in Ukrainian]
11. Kravchuk, A & Shafarchuk, S 2024, 'Metody modeliuвання na zaniattiakh z fizyky yak odyń iz napriamkiv vprovadzhennia STEM-osvity [Modeling methods in physics classes as one of the directions of STEM-education implementation]', *Zbirnyk materialiv*, pp. 132–134. [in Ukrainian]
12. Lodatko, YeO 2013, 'Modeliuвання struktury obraznoho myslennia [Modeling the structure of visual thinking]', *Aktualni pytannia pryrodnycho-matematychnoi osvity*, no. 1, pp. 121–128. [in Ukrainian]
13. Moroz, VM 2025, 'Zabezpechennia aktyvizatsii rozumovoї diialnosti na urokakh fizyky [Ensuring the activation of mental activity in physics lessons]', Bachelor's thesis, Sumy State University. [in Ukrainian]
14. Rapinda, RV & Matsiuk, VM 2025, 'Kompiuterne modeliuвання yak zasib vizualizatsii fizychnykh protsesiv u navchanni [Computer modeling as a means of visualizing physical processes in education]', *Zbirnyk naukovykh prats*, pp. 163–166. [in Ukrainian]
15. Romaniuk, AA 2018, 'Rol obraznoho myslennia u protsesi navchannia [The role of visual thinking in the learning process]', *Pedagogy and Psychology*, pp. 25–28. [in Ukrainian]
16. Savchenko, VA 2025, 'Modeliuвання u protsesi navchannia fizyky v starshii shkoli [Modeling in the process of physics education in high school]', Master's thesis, Volyn National University, Lutsk. [in Ukrainian]
17. Sovkova, TS 2021, 'Vprovadzhennia innovatsiinykh tekhnolohii u navchannia fizyky v zakladakh vysoї osvity [Implementation of innovative technologies in physics education in higher education institutions]', South Ukrainian National Pedagogical University. [in Ukrainian]
18. Tereshchuk, S 2025, 'Problema naonosti pry vyvchenni fizychnykh teorii u zakladakh zahalnoi serednoi osvity [The problem of visualization in the study of physical theories in institutions of general secondary education]', *Zbirnyk naukovykh prats Umanskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu*, vol. 1, pp. 61–70. [in Ukrainian]
19. Forkun, NV 2012, 'Rozvytok obraznoho myslennia uchniv starshoi shkoly v protsesi navchannia fizyky na osnovi kompetentnisnoho pidkhodu [Development of visual thinking of high school students in the process of physics education based on a competency-based approach]', *Zbirnyk naukovykh prats Kamianets-Podilskoho natsionalnoho universytetu imeni Ivana Ohienka. Serii pedahohichna*, vol. 18, pp. 40–42. [in Ukrainian]
20. Tsvirko, YaR 2023, 'Formuvannia svitohliadnoho uiavlennia v uchniv starshoi shkoly pro fizychnu kartynu svitu u procesi navchannia fizyky [Formation of high school students' worldview ideas about the physical picture of the world in the process of teaching physics]', *Naukovyi zhurnal Khortytskoi natsionalnoi akademii (Serii: Pedahohika. Sotsialna robota)*, vol. 2, no. 9, pp. 37–45. DOI: <https://doi.org/10.51706/2707-3076-2023-9-4> [in Ukrainian]

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-9

УДК 37.013.73:008:378

РОЗКРИТТЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ ІНТЕГРАЦІЇ СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНИХ ПРОДУКТІВ В ОСВІТНІЙ ПРОЦЕС ЗВО: ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ ДИСЦИПЛІНИ “ФІЛОСОФІЯ”

С. М. Процька

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Повномасштабна війна в Україні зумовлює глибокі зміни у безпековій, соціокультурній та освітній сферах. За таких обставин культура й освіта набувають особливого значення, виступаючи ключовими чинниками збереження суспільної єдності, відновлення країни та становлення нової системи цінностей і національної ідентичності молодого покоління.

Постановка проблеми. В умовах воєнного стану освітній процес зазнає значних змін: поширюються змішані формати навчання, що поєднують дистанційні та аудиторні заняття; актуалізується проблема організації безпечного освітнього середовища з урахуванням необхідності використання укриттів під час повітряних тривог; посилюються психологічні труднощі здобувачів освіти; виникає потреба в оновленні змісту навчання та модернізації педагогічних підходів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дану проблематику в своїх працях розглядали сучасні українські вчені: Т. Урись, О. Пухонська, С. Хороб, Т. Некіз, Є. Міненко, Д. Бибик, С. Процька, І. Возний, М. Грицик, К. Нагайко, І. Колеснікова, Г. Харченко, Г. Коломоєць, А. Ребрина, Л. Мудрак, А. Ткачук, Є. Лір, Н. Ратушняк, М. Косовець, М. Грищук.

Постановка завдання. Метою дослідження стало розкриття прикладів вдалих практик, зокрема досвід Українського державного університету імені Михайла Драгоманова щодо впровадження культурних продуктів у навчальні дисципліни як інструменту осмислення ідентичності, етики відповідальності та культури свідчення.

Виклад основного матеріалу. У статті представлено комплексне дослідження особливостей інтеграції сучасних культурних продуктів в освітній простір України в умовах повномасштабної війни. Доведено, що в період воєнного стану культура та освіта набувають стратегічного значення, виступаючи ключовими чинниками збереження національної ідентичності, зміцнення суспільної стійкості та підтримання соціальної консолідації. Проаналізовано основні трансформації освітнього середовища, серед яких поширення гібридних форм навчання, посилення безпекових обмежень, зростання психологічного навантаження на учасників освітнього процесу, а також необхідність модернізації змісту освіти й удосконалення методів викладання. Окремо висвітлено значення культурних і креативних індустрій як важливого ресурсу суспільного відновлення та подальшого розвитку.

Особливу увагу зосереджено на проблемах, що супроводжують інтеграцію культурного контенту в освітню діяльність, зокрема на руйнуванні культурної та освітньої інфраструктури, цифровій нерівності, етичних викликах, пов'язаних із використанням травматичних матеріалів, а також на необхідності впровадження принципів травмоінформованої педагогіки й підвищення рівня медіаграмотності викладачів і здобувачів освіти. Проаналізовано успішні практики інтеграції культурних продуктів у навчальний процес, зокрема досвід Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, де культурний контент використовується як інструмент осмислення національної ідентичності, формування етики відповідальності та розвитку культури свідчення.

Висновки. Інтеграція сучасних культурних продуктів у систему освіти в умовах воєнного стану постає як багатофункціональний процес, що поєднує освітні, мобілізаційні, національно-консолідаційні та реабілітаційні аспекти. Подальшого аналізу потребує з'ясування, яким чином культура репрезентується й передається в

освіті під час війни та через які навчальні дисципліни й міждисциплінарні підходи це здійснюється.

Ключові слова: культурний продукт, російсько-українська війна, освітній процес, інтеграція, культурні виклики, філософія, філософія освіти.

DISCLOSURE OF THE FEATURES OF THE INTEGRATION OF MODERN CULTURAL PRODUCTS INTO THE EDUCATIONAL PROCESS OF THE HIGHER EDUCATIONAL UNIVERSITY: PRACTICAL ASPECTS OF THE DISCIPLINE “PHILOSOPHY”

Svitlana Protska

Abstract.

Relevance of the research. The full-scale war in Ukraine is causing profound changes in the security, socio-cultural and educational spheres. Under such circumstances, culture and education acquire special importance, acting as key factors in preserving social unity, restoring the country and forming a new system of values and national identity of the younger generation.

Problem statement. Under martial law, the educational process is undergoing significant changes: mixed learning formats are spreading, combining distance and classroom classes; the problem of organizing a safe educational environment is becoming more urgent, taking into account the need to use shelters during air raids; psychological difficulties of education seekers are increasing; there is a need to update the content of education and modernize pedagogical approaches.

Analysis of recent research and publications. This issue was considered in their works by modern Ukrainian scientists: T. Urys, O. Pukhonska, S. Khorob, T. Nekiz, E. Minenko, D. Bybyk, S. Protska, I. Vozny, M. Hrytsyk, K. Nagayko, I. Kolesnikova, G. Kharchenko, G. Kolomojets, A. Rebryna, L. Mudrak, A. Tkachuk, E. Lear, N. Ratushnyak, M. Kosovets, M. Hryshchuk.

Research task. The aim of the study was to reveal examples of successful practices, in particular the experience of the Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University in introducing cultural products into academic disciplines as a tool for understanding identity, ethics of responsibility and culture of testimony.

Main material presentation. The article presents a comprehensive study of the features of the integration of modern cultural products into the educational space of Ukraine in conditions of full-scale war. It is proven that during the period of martial law, culture and education acquire strategic importance, acting as key factors in preserving national identity, strengthening social stability and maintaining social consolidation. The main transformations of the educational environment are analyzed, including the spread of hybrid forms of learning, increased security restrictions, increased psychological burden on participants in the educational process, as well as the need to modernize the content of education and improve teaching methods. The importance of cultural and creative industries as an important resource for social recovery and further development is separately highlighted.

Particular attention is paid to the problems that accompany the integration of cultural content into educational activities, in particular, the destruction of cultural and educational infrastructure, digital inequality, ethical challenges associated with the use of traumatic materials, as well as the need to implement the principles of trauma-informed pedagogy and increase the level of media literacy of teachers and students. Successful practices of integrating cultural products into the educational process are analyzed, in particular the experience of the Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University, where cultural content is used as a tool for understanding national identity, forming an ethic of responsibility, and developing a culture of testimony.

Conclusions. The integration of modern cultural products into the education system under martial law appears as a multifunctional process that combines educational, mobilization, national consolidation and rehabilitation aspects. Further analysis is needed to clarify how culture is represented and transmitted in education during the war and through which academic disciplines and interdisciplinary approaches this is done.

Keywords: cultural product, Russian-Ukrainian war, educational process, integration, cultural challenges, philosophy, philosophy of education.

Актуальність теми дослідження. Війна, яка триває в Україні, суттєво змінює не лише безпекову ситуацію, а й соціокультурно-освітній ландшафт країни. В умовах воєнного стану культура й освіта – не периферійні сфери, а критично важливі елементи виживання, відновлення і формування нової національної ідентичності майбутнього покоління України [7].

Освітній процес зазнає змін: змішані форми навчання (поєднання офлайн- та онлайн-занять); у можливостях проведення очних занять із забезпеченням укриттів під час повітряних триворів; психологічні виклики для учнів та студентів; потреба у переосмисленні контенту й методів викладання [7].

Постановка проблеми. Тому логічно постає питання: як сучасні культурні продукти (рис. 1): 1) аудіовізуальні та цифрові: фільми, серіали, музика, відеоігри, подкасти, VR/AR-досвіди, цифрові інсталяції; 2) література та преса: книги, журнали, нові медіа, що пропонують як розвагу, так і глибокий аналіз; 3) перформативні мистецтва: театр, танок, музичні та гастрономічні фестивалі, що стають інтерактивними подіями; 4) візуальні мистецтва та дизайн: виставки (традиційні та цифрові), артоб'єкти, інсталяції, архітектурні проєкти, сучасний дизайн; 5) спадщина та освіта: музейні проєкти, освітні платформи, що переосмислюють історію та надають доступ до знань тощо можуть і повинні бути інтегровані в освіту – з огляду на потреби сьогодення й на перспективу післявоєнного відновлення [7].



Рис. 1. Основні категорії сучасних культурних продуктів

Починаючи з 2005 року, із приєднанням системи вищої освіти України до Болонського процесу, освітня політика України вийшла на якісно новий виток у розробленні методології, організаційних і науково-методичних засад розвитку вітчизняної освіти, інтеграція в європейський та світовий освітній та науковий простори. Подалі в Законах України “Про вищу освіту” (2014), “Про наукову й науково-технічну діяльність” (2015), рішенням Колегії МОН України документу “Нова українська школа. Концептуальні засади реформування середньої школи” (2016) були визначені засади процесу євроінтеграції, які були остаточно затверджені в рамковому Законі України “Про освіту” (2017), зокрема в його меті, а саме: “Метою освіти є всебічний розвиток людини як особистості та найвищої цінності суспільства, її талантів, інтелектуальних, творчих і фізичних здібностей, формування цінностей і необхідних для успішної самореалізації компетентностей, виховання відповідальних громадян, які здатні до свідомого суспільного вибору та спрямування своєї діяльності на користь іншим людям і суспільству, збагачення на цій основі інтелектуального, економічного, творчого, культурного потенціалу Українського народу, підвищення освітнього рівня громадян задля забезпечення сталого розвитку України та її європейського вибору” [7].

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Теоретичний аналіз психолого-педагогічної літератури виявив, що в Україні надається належна увага дослідженню проблеми інтеграції сучасних культурних продуктів в освітній процес, зокрема: темі культури та освіти під час війни – О. Антонюк, О. Дутчак, Н. Гудима, Н. Клименко, Л. Шевченко та ін.; темі про культурні та творчі індустрії (*creative industries*) – D. Hesmondhalgh, T. Flew та ін.; темі педагогіки та освітніх інновацій – В. Кремень, К. Осадча, С. Сисоєва, М. Fullan, O. Erstad та ін.; темі про культуру, травму та психологічну підтримку через мистецтво – В. Van der Kolk, E. Huss, Н. Уварова та ін.; темі про українську культуру та культурно-освітню політику під час війни – В. Андрущенко, В. Бобрицька, Р. Вернидуб, Д. Горбачов, Т. Добко, С. Калашнікова, В. Луговий, С. Ніколаєнко, О. Плахотнік, Г. Шульц, А. Smith та ін.; темі про цифрову культуру (AR/VR, мультимедіа, медіаграмотність) – L. Manovich, Н. Jenkins, S. Livingstone, В. Дмитренко та ін. Дану проблематику в своїх працях розглядали сучасні українські вчені: Т. Урись, О. Пухонська, С. Хороб, Т. Некіз, Є. Міненко, Д. Бирик, С. Процька, І. Возний, М. Грицик, К. Нагайко, І. Колеснікова, Г. Харченко, Г. Коломоєць, А. Ребрина, Л. Мудрак, А. Ткачук, Є. Ліп, Н. Ратушняк, М. Косовець, М. Гришук. Отже, актуальність проблеми зумовила вибір теми дослідження.

Мета дослідження – розкриття особливостей інтеграції сучасних культурних продуктів в освітній процес ЗВО, зокрема практичні аспекти під час вивчення дисципліни “Філософія”.

Постановка завдання: визначити особливості трансформації освітнього середовища в умовах сучасних соціокультурних викликів та обґрунтувати необхідність інтеграції культурного контенту у викладання гуманітарних дисциплін; дослідити потенціал сучасних культурних продуктів (кінофільмів, документальних стрічок, цифрових медіа, літературних творів, мистецьких проєктів тощо) як засобів формування критичного мислення, ціннісних орієнтацій та світоглядних установок здобувачів вищої освіти.

Виклад основного матеріалу. У ХХІ столітті освітній процес дедалі більше виходить за межі традиційного класного навчання, активно інтегруючи елементи культури та медіа. Сучасні культурні продукти – від цифрового мистецтва та відеоігор до подкастів, документальних фільмів та інтерактивних музейних експозицій – стають потужним і багатогранним ресурсом для підвищення ефективності, залученості та актуальності освіти. Їхня здатність подавати складну інформацію у візуально привабливій та емоційно насиченій формі робить їх незамінним інструментом у формуванні критичного мислення та креативності [7].

Під “сучасними культурними продуктами” ми розуміємо широкий спектр форм: цифрове мистецтво, відео, онлайн-музеї, сучасну літературу, театр, музичні і медійні проєкти, фольклорну та народну творчість у новій інтерпретації, креативні індустрії, мультимедійні формати, гейміфікацію тощо.

Розкриємо переваги інтегрування таких продуктів в освіту (рис. 2): 1). залучення до навчального процесу – сучасні формати часто кращі для мотивації учнів та студентів, особливо молоді, що звикла до цифрового медіа: вони більш динамічні, візуальні, інтерактивні. Дослідження з використання AR-технологій у вивченні іноземних мов свідчать: залучення різних сенсорик (візуального, аудіального) + інтерактивність сприяють глибшому засвоєнню матеріалу; 2). актуалізація культури і національної ідентичності – через сучасне мистецтво, літературу, медіа можна транслювати історію, цінності, культурний код, адаптувати їх до сучасних реалій, що особливо важливо під час війни. Таке навчання допомагає молодому поколінню переосмислити минуле, зрозуміти сучасність і спроектувати майбутнє; 3). соціальна, психологічна підтримка – культура може бути формою терапії, підтримки, виховання стійкості. Артініціативи, театральні чи музичні проєкти, культурні майстерні дають можливість висловити емоції, переживання, втрати, водночас знайти спільноту, підтримку та надію; 4). гнучкість і адаптивність – сучасні формати (онлайн-музеї, цифрові архіви, відео, AR/VR, блогосфера) дають змогу організувати освітній процес навіть під час бомбардувань, мобілізацій, переселень; 5). міждисциплінарність – культурні продукти можуть бути інтегровані в різні предмети: історію, мову, суспільствознавство, іноземні мови, мистецтво, психологію, що сприяє формуванню цілісного світогляду [8].



Рис. 2. Переваги інтегрування культурних продуктів в освіту

За даними звіту 2025 року [5], багатоманітні культурні та творчі індустрії, попри війну, стали важливим елементом відновлення України – і саме тому необхідно підтримувати їхню діяльність, зокрема через освіту.

У системі освіти вже з'являються ініціативи, які поєднують навчання та культурну діяльність – творчі колективи, курси, майстерні, програми, що враховують воєнний контекст, потребу психологічної підтримки, соціальної мобілізації.

Використання цифрових форматів: онлайн-музеї, віртуальні екскурсії, цифрові архіви – як спосіб збереження та передання культурної спадщини, залучення молоді та широкої аудиторії, незалежно від місця проживання.

Міжнародна підтримка та інтеграція у європейський/світовий культурний простір дає можливість українським культурним проектам не просто вижити, а розвиватися, бути почутими, взаємодіяти, адаптуватися.

Успішний досвід розв'язання проблеми інтеграції сучасних культурних продуктів в освітній процес під час війни є в Українському державному університеті імені Михайла Драгоманова. Зокрема, рамках теми проекту молодих вчених “Культурна ідентичність та крос-культурна комунікація українців: трансформація в умовах російсько-української війни” Наказ Міністерства освіти і науки України № 1801 від 27.12.2024р. (науковий керівник – Тетяна Урись, кандидат філологічних наук, доцент) досліджено зміни у культурному самовираженні, сприйнятті ідентичності, соціальній згуртованості та культурних практик українців під час війни; комплексне вивчення впливу російсько-української війни на українську культуру, національну і культурну ідентичність, а також розвиток міжкультурного діалогу через аналіз соціокультурних, психологічних, літературознавчих та інших аспектів, з подальшою розробкою стратегій і практичних заходів щодо збереження української культури, підтримки і зміцнення ідентичності нації в умовах війни й у поствоєнний період [7; 14; 15].

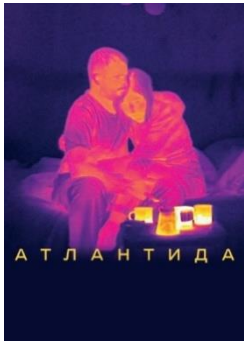
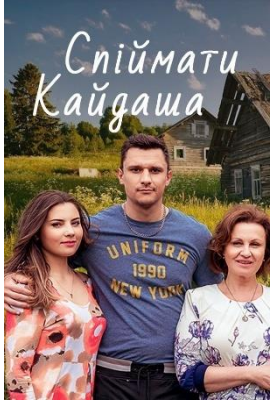
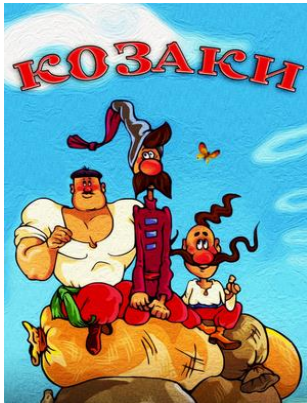
Учасники проекту активно використовують культурні продукти у своїй професійній діяльності для розширення можливостей культурної ідентичності та крос-культурної комунікації здобувачів ЗВО. Так, наприклад, під час проведення навчальних занять з освітнього компонента “Філософія” для здобувачів першого (бакалаврського) рівня вищої освіти спеціальності В11 “Філологія” та А4 “Середня освіта” 2-го курсу, канд. пед. наук, доц. Процька Світлана використовує сучасні інтерактивні методи, зокрема: конструктивізм, де студенти самі будують знання через досвід і рефлексію [7]:

- в ході обговорення питань на семінарському занятті “Філософія пізнання та практики” викладач пропонує навести приклади етики або моральної філософії в сучасній літературі, кіно, серіали, мультфільми, аніме тощо.

Нижче наведено приклади, зазначені студентами [7]:

Ілюстрація	Продукт	Концепція	Етична дилема
Світовий контекст			
	Серіал “У кращому світі” (The Good Place)	Утилітаризм, моральна арифметика	Серіал прямо обговорює, як система “балів” (кармічний утилітаризм) не справляється зі складністю людських намірів та вчинків. У фіналі розмірковуєш, чи має кінцевий результат (щастя/спокій) виправдовувати життя.
	Фільм “Темний лицар” (The Dark Knight)	Деонтологія (Бетмен) vs. Утилітаризм/Хаос (Джoker)	Джoker змушує людей обирати, кого вбити (проблема вагонетки) – щоб довести, що люди відмовляться від своїх моральних правил заради виживання. Бетмен, навпаки, дотримується свого принципу не вбивати, навіть якщо це призводить до більших жертв.
	Аніме “Зошит смерті” (Death Note)	Утилітарний тиранізм	Головний герой Лайт Ягамі вбиває злочинців (приймає рішення, яке, на його думку, принесе більше блага суспільству, що є крайньою формою утилітаризму), вважаючи себе “богом нового світу”. Його етика повністю ігнорує права індивіда та закон.
	Література: Альбер Камю, “Сторонній” (сучасна класика); постмодерна література	Абсурд, відчуження	Багато сучасної прози (наприклад, твори Мішеля Уельбека або “Післямова” Сімон де Бовуар) продовжує досліджувати абсурдність існування у світі без божественного втручання та пошук особистої автентичності та сенсу.

	Фільм “Той, що біжить по лезу 2049” (Blade Runner 2049)	Ідентичність та свідомість	Репліканти (штучні люди) шукають докази своєї унікальності (душі чи природного народження), щоб підтвердити свою людяність і, відповідно, право на життя.
	Література: Антиутопії (напр., “Голодні ігри”)	Політична етика, влада та опір	Антиутопічні романи та їхні екранізації досліджують зловживання владою, моральність революції та індивідуальну відповідальність за участь у репресивній системі.
	Аніме “Привид у броні” (Ghost in the Shell)	Сутність “Я” у кіберпросторі	Досліджує, де закінчується людська сутність і починається машина, особливо коли пам'ять та свідомість можуть бути перенесені або зламані. Це питання про онтологічний статус кіборга.
	Серіал “Гра в кальмара” (Squid Game)	Контрактна етика та етика бідності	Серіал досліджує, чи може добровільна згода (підписання контракту) виправдати нелюдські дії, коли ця згода мотивована крайньою фінансовою нуждою. Чи є згода дійсно вільною за таких обставин?
Український контекст			
	Література: Сергій Жадан, “Інтернат”	Етика відповідальності	Досліджується моральний обов'язок особистості перед спільнотою під час війни. Головний герой Паша спочатку демонструє байдужість та втечу від відповідальності, але згодом змушений зробити екзистенційний вибір: залишатися відчуженим чи діяти.

	“Мавка. Лісова пісня” (2023)	Екологічна етика, гармонія та конфлікт	Центральний конфлікт між світом людей (індустріалізація, прагнення до наживи, утилітаризм) та світом природи (Мавка як захисниця лісу). Моральний урок: гармонійне співіснування можливе лише через взаємоповагу та відмову від руйнівного споживання.
	Фільм “Атлантида” (В. Васянович)	Посттравматичний екзистенціалізм	Фільм, дія якого відбувається в антиутопічному Донбасі після перемоги України, досліджує, як знайти сенс існування та людяність у повністю зруйнованому, травмованому світі. Фокус на моральному відновленні та гідності.
	Документалістика: “20 днів у Маріуполі” (М. Чернов)	Етика свідчення, моральний вибір журналіста	Основна етична дилема – це вибір між особистою безпекою та професійним обов'язком фіксувати правду про злочини. Фільм є моральним актом свідчення, що підтверджує: “Мовчання є формою співучасті”.
	Серіал “Спіймати Кайдаша”	Етика родинних цінностей та соціальні зміни	Хоча серіал є адаптацією класики, він актуалізує моральний розкол у родині через соціальні та політичні вибори (мова, ставлення до конфлікту). Це питання про етику співіснування в поляризованому суспільстві.
	Серіал “Козаки” (Класика)	Практична етика, гумор як інструмент	Хоча сюжети прості, вони вчать соціальній згуртованості, кмітливості та прагненню до свободи. Козаки завжди перемагають не силою, а честю та винахідливістю, що є проявом моральної переваги.

	Фільм “Мої думки тихі” (А. Лукіч)	Етика особистого щастя vs. Материнський обов'язок	Хоча фільм комедійний, він ставить етичне питання про конфлікт між правом на самореалізацію (екзистенціальний вибір сина) та безумовною любов'ю та жертовністю (моральний обов'язок матері).
	Література: Артем Чех, “Хто ти такий?”	Етика солдата, судження та милосердя	Досліджує внутрішній конфлікт і моральні межі людини, яка змушена вбивати. Це рефлексія над тим, як війна впливає на особисту ідентичність та здатність до милосердя.
	Серіал “Слуга народу” (до 2022 р. контекст)	Етика влади та корупції	Серіал досліджував утилітарне питання: чи може добра людина з правильними намірами (деонтологія) змінити корумповану систему? Чи виправдовує “велика мета” (боротьба з корупцією) неортодоксальні методи?
	“Микита Кожум'яка” (2016)	Героїчна етика (переборення страху)	Головна моральна лінія – це не фізична сила, а сила духу та здатність перебороти власний страх задля захисту родини та громади. Акцент на спадковості чеснот (син успадковує місію батька).

Отже, на основі порівняння студенти роблять висновок, що не тільки світова, а й сучасна українська культура є потужним полем для філософських та етичних роздумів, які зосереджені навколо: екзистенційного вибору: відповідальність особистості у воєнний час та пошук сенсу в умовах травми; деонтології опору: моральний імператив боротьби за власну ідентичність та цінності; етики свідчення: необхідність фіксації та трансляції правди як моральний обов'язок перед майбутнім.

Висновок. Робимо висновки, що інтеграція культурних продуктів в освіту під час війни є багатофункціональним процесом, що одночасно виконує навчальну, психотерапевтичну, мобілізаційну та національно-ідентифікаційну ролі.

Так, інтеграція сучасних культурних продуктів в освітній процес під час війни є не просто можливістю або додатковою опцією, а стратегічною потребою, яка відповідає на низку викликів: збереження національної ідентичності, підтримка психологічної стійкості,

соціальна згуртованість, адаптація освітніх інституцій до нових реалій, формування майбутнього.

Також це шанс переосмислити і оновити саму систему освіти – зробити її не лише джерелом знань, а простором культури, творчості, громадянства.

1. Список використаних джерел:

1. Вечерко, К & Казьмірчук, НС 2024, 'Роль мистецтва в розвитку емоційного інтелекту молодших школярів', За ред. Пахальчук, НО, Кривошея, ТМ, *Актуальні проблеми формування творчої особистості педагога в контексті наступності дошкільної та початкової освіти*. Матеріали VIII Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції, м. Вінниця, 26–27 березня 2024 р. Вінниця: ВДПУ імені Михайла Коцюбинського, вип. 13, с. 46–48. Available from : <<https://dspace.vspu.edu.ua/items/2d145bae-d65c-4d1f-af72-6a7b07268db1>> [3 March 2026].
2. Возний, І 2025, 'Захист культурної спадщини України в контексті російсько-української війни', *Український історичний журнал*, (1), с. 96–120. Available from : <<https://doi.org/10.15407/uhj2025.01.096>> [3 March 2026].
3. Гайдук, О 2020, 'Особливості технології віртуальної та доповненої реальності як нового інструменту в популяризації українських супергероїв', *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2, с. 58–61. Available from: <<https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2020.220403>> [3 March 2026].
4. Грицик, М & Нагайко, К 2024, 'Культурно-освітня дипломатія в умовах російсько-української війни: 2022–2024 рр.' *Гуманітарний простір науки: досвід та перспективи*. Матеріали XLII Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції, м. Переяслав, 29 листопада 2024 р. Переяслав, вип. 42, с. 82–85. Available from: <<https://ehsupir.uhsp.edu.ua/items/bff8111f-dd20-4d24-9a07-4d7233doc36b/full>> [3 March 2026].
5. Міністерство культури та стратегічних комунікацій України (n.d.), *Звіти Міністерства культури та стратегічних комунікацій України*. Available from: <<https://mcsc.gov.ua/access-to-public-information-reports/>> [3 March 2026].
6. Іванова, Т 2024, 'Медіаграмотність та критичне мислення в процесі викладання дисциплін комунікаційного циклу', За ред. В. Іванова. Київ: Центр Вільної Преси. Available from: <<https://www.aup.com.ua/book-review/mediagramotnist-ta-kritichne-mislen-3/>> [23 March 2026].
7. Урис, Т, Пухонська, О, Хороб, С, Некіз, Т, Міненко, Є, Бирик, Д & Процька, С 2026, 'Ідентичність і культурна стійкість України в умовах війни: молодь, наративи, освітні та публіцистичні практики', Київ: Вид-во Людмила.
8. Колеснікова, І & Харченко, Г 2024, 'Цифровізація освітнього процесу в Новій українській школі'. *Нові технології навчання*, 98, с. 89–95. Available from: <<https://doi.org/10.52256/2710-3560.98.2024.98.11>> [3 March 2026].
9. Коломоєць, Г & Ребрина, А 2024, 'Формування національної свідомості та патріотичних цінностей: сучасні якості та риси фахівця національно-патріотичного виховання', *Українські студії в європейському контексті*, 8, с. 184–195. Available from: <http://obrii.org.ua/usec/storage/article/Kolomoiets_2024_184.pdf> [3 March 2026].
10. CEDOS. 'Культура в умовах пандемії: аналіз проблем і наслідків', Available from: <<https://cedos.org.ua/researches/kultura-v-umovah-pandemiyi-analiz-problem-i-naslidkiv/>> [3 March 2026].
11. Мудрак, Л, Ткачук, А & Ліп, Є 2021, 'Культура має унікальні механізми для роботи з ідентичністю і може допомогти згуртувати суспільство – експерти', *Громадський Простір*. Available from: <<https://www.prostir.ua/?news=kultura-maje-unikalni-mehanizmy-dlya-roboty-z-identychnisty-i-mozhe-dopomohty-zhurtuvaty-suspilstvo-eksperty>> [3 March 2026].
12. Державна наукова установа "Інститут освітньої аналітики" 2022, *Освіта України в умовах воєнного стану: інформаційно-аналітичний збірник*. Available from: <https://iea.gov.ua/wp-content/uploads/2022/08/education-of-ukraine_2022.pdf> [3 March 2026].
13. Ратушняк, НМ, Косовець, МО & Гришук, МІ 2025, 'Вплив сучасних освітніх реформ на відновлення національної ідентичності України в повоєнний період', *Педагогічна академія: наукові записки*, 15. Available from: <<https://doi.org/10.5281/zenodo.14892461>> [3 March 2026].
14. Урис, Т, Пуховська, О, Хороб, С, Бирик, Д, Некіз, Т, Процька, С & Міненко, Є 2025, 'Українська культурна ідентичність у часи війни: літературно-публіцистичні, соціально-психологічні, освітні та інформаційні виміри спротиву: аналітична записка. Київ: Видавництво Людмила. Available from: <<https://enpuir.edu.edu.ua/handle/123456789/49643>> [3 March 2026].
15. Урис, Т & Бирик, Д 2025, *Війна і культура: зміни української ідентичності та крос-культурної комунікації в сучасних умовах*, Київ: Видавництво Людмила. Available from: <<https://enpuir.edu.edu.ua/handle/123456789/49644>> [3 March 2026].
16. Гуралюк, АГ (ред.) 2025, *Цифровізація освіти і науки в період російсько-української війни та відновлення України*, Київ: ФОП Ямчинський ОВ. Available from: <<https://dnrb.gov.ua/wp-content/uploads/2025/07/DDETKS-review-digitalization-2025.pdf>> [3 March 2026].

17. UNESCO 'Пошкоджені об'єкти культурної спадщини України' (n.d.). Available from: <<https://www.unesco.org/uk/>>. [3 March 2026].
18. Ярич, І 2025, 'Гейміфікація як інноваційний тренд практичної підготовки майбутніх фахівців', *Інноваційна професійна освіта*, 1(22), с. 801–807. Available from: <<https://doi.org/10.32835/2786-619X.2025.1.22.801-807>>. [3 March 2026].
19. Bobrytska, V, Reva, T, Krasynnikova, H, Protska, S, Krasynnikov, S & But, I 2025, 'Enhancing higher education: Integrating micro-credentials and digital badges into university curricula in Ukraine', *Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education*, 20(1), pp. 63–79. Available from: <<https://doi.org/10.6092/issn.1970-2221/20293>>. [3 March 2026].

References:

1. Vecherko, K & Kazmirchuk, NS 2024, 'Rol mystetstva v rozvytku emotsiinoho intelektu molodshykh shkoliariv [The Role of Art in the Development of Emotional Intelligence in Elementary School Students]', Za red. Pakhalchuk, NO, Kryvosheia, TM, *Aktualni problemy formuvannia tvorchoi osobystosti pedahoha v konteksti nastupnosti doshkilnoi ta pochatkovoї osvity*. Materialy VIII Mizhnarodnoi nauko-vo-praktychnoi internet-konferentsii, m. Vinnytsia, 26–27 bereznia 2024 r. Vinnytsia: VDPU imeni Mykhaila Kotsiubynskoho, vyp. 13, s. 46–48. Available from : <<https://dspace.vspu.edu.ua/items/2d145bae-d65c-4d1f-af72-6a7b07268db1>> [3 March 2026].
2. Voznyi, I 2025, 'Zakhyst kulturnoi spadshchyny Ukrainy v konteksti rosiisko-ukrainskoi viiny [Protecting Ukraine's Cultural Heritage in the Context of the Russian-Ukrainian War]', *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, (1), s. 96–120. Available from : <<https://doi.org/10.15407/uhj2025.01.096>>. [3 March 2026].
3. Haiduk, O 2020, 'Osoblyvosti tekhnolohii virtualnoi ta dopovnenoi realnosti yak novoho instrumentu v populiaryzatsii ukrainskykh superheroiv [Features of Virtual and Augmented Reality Technology as a New Tool for Popularizing Ukrainian Superheroes]', *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrii kultury i mystetstv*, 2, s. 58–61. Available from: <<https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2020.220403>>. [3 March 2026].
4. Hrytsyk, M & Nahaiko, K 2024, 'Kulturno-osvitnia dyplomatiia v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny: 2022–2024 rr [Cultural and Educational Diplomacy in the Context of the Russian-Ukrainian War: 2022–2024]'. *Humanitarnyi prostir nauky: dosvid ta perspektyvy*, Materialy XLII Mizhnarodnoi nauko-vo-praktychnoi internet-konferentsii, m. Pereiaslav, 29 lystopada 2024 r. Pereiaslav, vyp. 42, s. 82–85. Available from: <<https://ehsupir.uhsp.edu.ua/items/bff811f-dd20-4d24-9a07-4d7233doc36b/full>> [3 March 2026].
5. Ministerstvo kultury ta stratehichnykh komunikatsii Ukrainy (n.d.), *Zvity Ministerstva kultury ta stratehichnykh komunikatsii Ukrainy [Reports of the Ministry of Culture and Strategic Communications of Ukraine]*. Available from: <<https://mcsc.gov.ua/access-to-public-information-reports/>> [3 March 2026].
6. Ivanova, T 2024, *Mediahramotnist ta krytychne myslennia v protsesi vykladannia dysyplin komunikatsiinoho tsykladu [Media Literacy and Critical Thinking in the Teaching of Communication Disciplines]*. Za red. V. Ivanova. Kyiv: Tsentrl Vilnoi Presy. Available from: <<https://www.aup.com.ua/book-review/mediagramotnist-ta-krytychne-myslen-3/>> [3 March 2026].
7. Urys, T, Pukhonska, O, Khorob, S, Nekiz, T, Minenko, Ye, Bybyk, D & Protska, S 2026, *Identychnist i kulturna stiikist Ukrainy v umovakh viiny: molod, naratyvy, osvichni ta publitsystychni praktyky [Ukraine's Identity and Cultural Resilience in the Context of War: Youth, Narratives, Educational and Journalistic Practices]*, Kyiv: Vyd-vo Liudmyla.
8. Kolesnikova, I & Kharchenko, H 2024, 'Tsyfrovizatsiia osvitnoho protsesu v Novii ukrainskii shkoli [The Digitalization of the Educational Process in the New Ukrainian School]', *Novi tekhnolohii navchannia*, 98, s. 89–95. Available from: <<https://doi.org/10.52256/2710-3560.98.2024.98.11>>. [3 March 2026].
9. Kolomoiets, H & Rebryna, A 2024, 'Formuvannia natsionalnoi svidomosti ta patriotychnykh tsinnosti: suchasni yakosti ta rysy fakhivtsia natsionalno-patriotychnoho vykhovannia [The Formation of National Consciousness and Patriotic Values: Contemporary Qualities and Traits of a Specialist in National-Patriotic Education]', *Ukrainski studii v yevropeiskomu konteksti*, 8, s. 184–195. Available from: <http://obrii.org.ua/usec/storage/article/Kolomoiets_2024_184.pdf> [3 March 2026].
10. CEDOS. 'Kultura v umovakh pandemii: analiz problem i naslidkiv [Culture in the Context of a Pandemic: An Analysis of Problems and Consequences]' (n.d.). Available from: <<https://cedos.org.ua/researches/kultura-v-umovah-pandemiyi-analiz-problem-i-naslidkiv/>>. [3 March 2026].
11. Mudrak, L, Tkachuk, A & Lir, Ye 2021, 'Kultura maie unikalni mekhanizmy dlia roboty z identychnistiu i mozhe dopomohty zghurtuvaty suspilstvo – eksperty [Culture Has Unique Mechanisms for Working with Identity and Can Help Unite Society—Experts]', *Hromadskyi Prostir*. Available from: <<https://www.prostir.ua/?news=kultura-maje-unikalni-mekhanizmy-dlya-roboty-z-identychnistyu-i-mozhe-dopomohty-zghurtuvaty-suspilstvo-eksperty>>. [3 March 2026].
12. Derzhavna naukova ustanova "Instytut osvitchnoi analityky" [State Scientific Institution "Institute of Educational Analytics"] 2022, *Osvita Ukrainy v umovakh voiennoho stanu: informatsiino-analitychnyi : zbirnyk*. Available from: <https://iea.gov.ua/wp-content/uploads/2022/08/education-of-ukraine_2022.pdf> [3 March 2026].

13. Ratushniak, NM, Kosovets, MO & Hryshchuk, MI 2025, 'Vplyv suchasnykh osvitnikh reform na vidnovlennia natsionalnoi identychnosti Ukrainy v povoiennyi period [The Impact of Contemporary Educational Reforms on the Restoration of Ukraine's National Identity in the Postwar Period]', *Pedahohichna akademiia: naukovyi zapysky*, 15. Available from: <<https://doi.org/10.5281/zenodo.14892461>>. [3 March 2026].
14. Urys, T, Pukhovska, O, Khorob, S, Bybyk, D, Nekiz, T, Protska, S & Minenko, Ye 2025, *Ukrainska kulturna identychnist u chasy viiny: literaturno-publitsystychni, sotsialno-psykholohichni, osvitni ta informatsiini vymiry sprotyvu: analitychna zapyska [Ukrainian Cultural Identity in Times of War: Literary, Journalistic, Socio-Psychological, Educational, and Informational Dimensions of Resistance: An Analytical Note]*, Kyiv: Vydavnytstvo Liudmyla. Available from: <<https://enpuir.udu.edu.ua/handle/123456789/49643>>. [3 March 2026].
15. Urys, T & Bybyk, D 2025, *Viina i kultura: zminy ukrainskoi identychnosti ta kros-kulturnoi komunikatsii v suchasnykh umovakh [War and Culture: Changes in Ukrainian Identity and Cross-Cultural Communication in Contemporary Conditions]*. Kyiv: Vydavnytstvo Liudmyla. Available from: <<https://enpuir.udu.edu.ua/handle/123456789/49644>>. [3 March 2026].
16. Huraliuk, AH (red.) 2025, *Tsyfrovizatsiia osvity i nauky v period rosiisko-ukrainskoi viiny ta vidnovlennia Ukrainy [The Digitalization of Education and Science During the Russian-Ukrainian War and Ukraine's Recovery]*. Kyiv: FOP Yamchynskyi OV. Available from: <<https://dnpg.gov.ua/wp-content/uploads/2025/07/DDETKS-review-digitalization-2025.pdf>>. [3 March 2026].
17. UNESCO 'Poshkodzheni obiekty kulturnoi spadshchyny Ukrainy [Damaged Cultural Heritage Sites in Ukraine]' (n.d.). Available from: <<https://www.unesco.org/uk/>>. [3 March 2026].
18. Yarych, I 2025, 'Heimifikatsiia yak innovatsiinyi trend praktychnoi pidhotovky maibutnikh fakhivtsiv [Gamification as an Innovative Trend in the Practical Training of Future Specialists]', *Innovatsiina profesiina osvita*, 1(22), s. 801–807. Available from: <<https://doi.org/10.32835/2786-619X.2025.1.22.801-807>>. [3 March 2026].
19. Bobrytska, V, Reva, T, Krasynnikova, H, Protska, S, Krasynnikov, S & But, I 2025, 'Enhancing higher education: Integrating micro-credentials and digital badges into university curricula in Ukraine', *Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education*, 20(1), pp. 63–79. Available from: <<https://doi.org/10.6092/issn.1970-2221/20293>>. [3 March 2026].

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

3.03.2026
01.04.2026

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-10
УДК 261.7

РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД В ПРАВОСЛАВ'І ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: ЙОГО ХАРАКТЕРИСТИКИ І ТРАНСФОРМАЦІЇ

Ю. П. Чорноморець
С. О. Шкіль

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Кризові процеси, що охопили світове православ'я, безпосередньо впливають на українське релігійне середовище. Очевидні політичні та геополітичні фактори, що впливають на розвиток кризи православ'я не здатні пояснити всі особливості сьогоднішніх конфліктів. Запропоноване Анрі Бергсоном в 1932 році розрізнення закритого і відкритого типів релігійності має найбільший евристичний потенціал для пояснення світоглядного розколу всередині сучасного православ'я.

Постановка проблеми. Вселенський патріархат і провідні богослови початку ХХІ століття намагаються розвивати ідеї відкритого або діалогічного православ'я, яке базується на визнанні гідності особистості як покликаної до спілкування з Богом. Разом з тим у православ'ї наростає вплив фундамендалізму, який знецінює значення людської особистості, заперечує її права та свободи, проповідує історичну необхідність колективізму, авторитаризму і тоталітаризму. Протистояння між відкритим і закритим типами релігійності в православ'я ХХІ століття має як теоретичний, так і практичний характер. На сьогодні це протистояння вже стало боротьбою двох світоглядів, і це явище потребує систематичного осмислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На сьогодні не існує об'єктивного наукового аналізу характеристик і трансформацій відкритого і закритого типів релігійності в сучасному православ'ї. Існує лише взаємна критика теоретиків кожного з видів світогляду, спрямована на опонентів. Представники відкритого православ'я вбачають у самому феномені фундаменталізму ідеологічне викривлення традиційного православ'я, а себе усвідомлюють як віруючих, що намагаються оновити традицію, відповідаючи на виклики сьогодення. фундаменталісти вбачають у відкритому православ'ї еретичне викривлення православ'я у вченні та практиках, модерністську зраду православ'я, відхилення у релігійний синкретизм.

Постановка завдання. Метою дослідження є аналіз відмінностей відкритого і закритого типів релігійності в православ'ї через феноменологічне схоплення і герменевтичне тлумачення основних структурних елементів релігійного світогляду православних лібералів та фундаменталістів. Такими структурними елементами релігійного світогляду є: релігійні інтуїції, релігійні знання, релігійні цінності, моральні та культові практичні принципи, основні релігійні наративи. На сьогодні представники відкритого і закритого православ'я мають яскраво виражені особливості кожного з основних елементів релігійного світогляду, і їх аналіз відкриває глибинний характер ідейного конфлікту в православ'ї початку ХХІ століття.

Виклад основного матеріалу. Розходження між відкритим і закритим типами світогляду в сучасному православ'ї зумовлене не стільки додаванням ідеологічних надбудов до релігійного світогляду, скільки радикальними відмінностями на рівні кожного елементу релігійного світогляду від його ядра в релігійних інтуїціях до периферії релігійних наративів. Особливо важливими є протилежні характеристики таких структурних елементів світогляду як знання, цінності, принципи моральної та

культової поведінки. Все це доводить, що сучасні кризові явища у православ'ї мають фундаментальний характер, що може привести до трагічних наслідків для цієї конфесійної традиції.

Висновки. Здійснено систематичний аналіз відмінностей відкритого і закритого типів релігійності в православ'ї через феноменологічне охоплення і герменевтичне тлумачення основних структурних елементів релігійного світогляду православних лібералів та фундаменталістів. Виявлено радикальні суперечності на рівні кожного елементу світогляду, якими є релігійні інтуїції, релігійні знання, релігійні цінності, моральні та культові практичні принципи, основні релігійні наративи.

Ключові слова: релігійний світогляд, відкрите православ'я, фундаменталізм, Вселенський патріархат, Православна Церква України, Російська Православна Церква, державно-церковні відносини, есхатологія, теологія спілкування, наративний аналіз.

RELIGIOUS WORLDVIEW IN ORTHODOXY AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY: ITS CHARACTERISTICS AND TRANSFORMATIONS

Yuriy Chornomorets
Svitlana Shkil

Abstract.

Relevance of the research. The crisis processes that have engulfed world Orthodoxy directly affect the Ukrainian religious environment. The obvious political and geopolitical factors that influence the development of the crisis of Orthodoxy are not able to explain all the features of today's conflicts. The distinction between closed and open types of religiosity proposed by Henri Bergson in 1932 has the greatest heuristic potential for explaining the ideological split within modern Orthodoxy.

Problem statement. The Ecumenical Patriarchate and leading theologians of the early 21st century are trying to develop the ideas of an open or dialogical Orthodoxy, which is based on the recognition of the dignity of the individual as called to communion with God. At the same time, the influence of fundamentalism is growing in Orthodoxy, which devalues the value of the human person, denies his rights and freedoms, and preaches the historical necessity of collectivism, authoritarianism, and totalitarianism. The confrontation between open and closed types of religiosity in Orthodoxy of the 21st century is both theoretical and practical in nature. Today, this confrontation has already become a struggle between two worldviews, and this phenomenon requires systematic understanding.

Analysis of recent research and publications. Today there is no objective scientific analysis of the characteristics and transformations of open and closed types of religiosity in modern Orthodoxy. There is only mutual criticism of theorists of each type of worldview, directed at opponents. Representatives of open Orthodoxy see in the very phenomenon of fundamentalism an ideological distortion of traditional Orthodoxy, and they perceive themselves as believers who are trying to renew the tradition, responding to the challenges of the present. Fundamentalists see in open Orthodoxy a heretical distortion of Orthodoxy in doctrine and practices, a modernist betrayal of Orthodoxy, a deviation into religious syncretism.

Research task. The aim of the study is to analyze the differences between open and closed types of religiosity in Orthodoxy through a phenomenological grasp and hermeneutic interpretation of the main structural elements of the religious worldview of Orthodox liberals and fundamentalists. Such structural elements of the religious worldview are: religious intuitions, religious knowledge, religious values, moral and cult practical principles, basic religious narratives. Today, representatives of open and closed Orthodoxy have clearly expressed features of each of the main elements of the religious worldview, and their analysis reveals the deep nature of the ideological conflict in Orthodoxy at the beginning of the 21st century.

Main material presentation. The difference between the open and closed types of worldview in modern Orthodoxy is due not so much to the addition of ideological superstructures to the religious worldview, but to radical differences at the level of each element of the religious worldview from its core in religious intuitions to the periphery of religious narratives. Of particular importance are the opposing characteristics of such structural elements of the worldview as knowledge, values, principles of moral and cult behavior. All this proves that the modern crisis phenomena in Orthodoxy are of a fundamental nature, which can lead to tragic consequences for this confessional tradition.

Conclusions. *A systematic analysis of the differences between open and closed types of religiosity in Orthodoxy has been carried out through a phenomenological grasp and hermeneutic interpretation of the main structural elements of the religious worldview of Orthodox liberals and fundamentalists. Radical contradictions have been revealed at the level of each element of the worldview, which are religious intuitions, religious knowledge, religious values, moral and cult practical principles, and basic religious narratives.*

Keywords: *religious worldview, open Orthodoxy, fundamentalism, Ecumenical Patriarchate, Orthodox Church of Ukraine, Russian Orthodox Church, state-church relations, eschatology, theology of communication, narrative analysis.*

Актуальність теми дослідження. В межах сучасного православ'я загострюється протистояння між відкритим і закритим типом релігійності. Представники закритого типу релігійності впливають на життя цілого ряду помісних православних церков, схилиючи їх керівництво до фундаменталізму. Разом із тим, все більшим стає ідейним вплив відкритого православ'я, особливо у сфері богословських досліджень і значна частина єпископату різних помісних церков борються за ідеали відкритості, діалогічності, толерантності. Україна опинилася в центрі цього протистояння з двох причин. По-перше, російське православ'я пройшло пришвидшеним темпом шлях від поміркованого фундаменталізму 2010-х років, що виправдовують авторитарні та тоталітарні політичні режими до радикальних форм православних концепцій "священної війни", які вже заохочують відверто терористичні та геноцидальні практики. У межах загальноправославного дискурсу цим радикальним ідеологічним та богословським концепціям єдину систематичну альтернативу складає відкрите православ'я Константинопольського патріархату, яке знайшло свій цілісний вираз у документі "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви", схваленому цією помісною церквою, першою серед рівних, на Синоді в січні 2020-го року. По-друге, різні форми фундаменталізму закритого православ'я визначають світогляд більшості віруючих УПЦ, що становить головну реальну перепону для нормалізації відносин з ПЦУ та Вселенським патріархом. При цьому ПЦУ все більше відкриває для себе спадщину відкритого типу православ'я, характерну для київської традиції протягом усього історичного існування з 988-го року, все більше спирається на діалогічний тип світогляду, чим практично підкріплює загальні заяви Митрополита Епіфанія 2019-2020-го років про відкрите православ'я як головну рису ПЦУ.

Постановка проблеми. На нашу думку, протистояння відкритого і закритого типів православ'я – це протистояння двох різних типів світогляду. Як вірно свого часу відзначив український релігієзнавець Б. Лобовик, початково будь-який релігійний світогляд містить в собі елементи відкритості і закритості, що проявляється у наявності ліберальних і консервативних богословів. Відкритий тип релігійності та ліберальне богослов'я роблять певну релігійну традицію привабливою для нових adeptів, робить можливим діалог із світом та з представниками інших релігій, уможливорює успішну місіонерську роботу. Закритий тип релігійності та консервативне богослов'я дозволяє зберігати певну релігійну традицію, її ідентичність, і тому теж з необхідністю присутній у всіх релігійних традиціях, і у православ'я звичайно теж наявний. Отже, за Б. Лобовиком протистояння відкритого і закритого типів православ'я – це закономірне явище всередині одного православного світогляду, і при історичних трансформаціях православ'я відбувається діалектична взаємодія цих типів, з поступовою тенденцією до переважання модернізації православного світогляду в цілому. Разом з тим, ми спостерігаємо яскраві фундаменталістичні тенденції в сучасному православ'ї, часто зумовлені історичними передумовами (ультраконсерватори впливові сьогодні на Афоні, в Греції, Сербії, Грузії тощо), так і ідеологічними потребами авторитарних режимів, які прямують до тоталітаризму (сьогоднішня Росія). Необхідний комплексний аналіз відкритого і закритого типів православ'я як двох принципово різних моделей світогляду.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Представники відкритого православ'я вбачають у самому феномені фундаменталізму ідеологічне викривлення традиційного православ'я, а себе усвідомлюють як віруючих, що намагаються оновити традицію, відповідаючи на виклики сьогодення. Фундаменталізм бачиться не просто як омертвіння традиції у традиціоналізмі, а як альтернативний проєкт модернізації, що використовує ідеологічні концепти XIX століття. На думку представників відкритого православ'я зараз

відбувається змагання двох проєктів модернізації православ'я. Відкрите православ'я пропонує постметафізичну і постідеологічну переінтерпретацію православної традиції, що відкриває по-новому вічно живий потенціал ідейних джерел християнства. Фундаменталізм в цій перспективі – це викривлення православ'я, що виникло під впливом застарілих на сьогодні проєктів модернізації та консервативної революції, пронизане ідеями Просвітництва і Контрпросвітництва. Для сучасного православного фундаменталізму з цієї перспективи характерне постмодерне маніпулятивне використання елементів різноманітних ідеологій, які вже вичерпали себе на сьогодні – націоналізму і етатизму XIX – XX століть, теорії культур і цивілізації початку XX століття, теорій і практик ідеологічної мобілізації мас населення, які практикували Мусоліні, Гітлер, Сталін, Пол Пот. Всі різноманітні підвиди фундаменталістичного, закритого типу православ'я просякнуті постмодерними маніпуляціями з елементами ідеологій модерну, і це вірно не лише стосовно риторики Кирила Гундяєва чи Олександра Дугіна, але й навіть стосовно ідей ультраконсервативних чернечих рухів на Афоні, на Балканах, в Грузії тощо. Такого роду оцінки фундаменталізму як ідеологічної надбудови до православ'я знаходимо у роботах В. Калаїцидаса, А. Пананіколау, в колективній монографії “Фундаменталізм чи традиція. Християнство після секуляризму” (2020). Навіть у випадку очевидного впадіння представників фундаменталізму в єресь та перехід до нехристиянського типу діалістичного релігійного світогляду, як це відбувається сьогодні у розвитку доктрини “руського мира”, представники відкритого православ'я до останнього воліють бачити в поглядах фундаменталістів лише певне ідеологічне викривлення.

У свою чергу, фундаменталісти вбачають у відкритому православ'ї єретичне викривлення православ'я у вченні та практиках, модерністську чи “обновленчеську” зраду православ'я, відхилення у релігійний синкретизм. Систематично критикується персоналізм відкритого православ'я, а саме показується відмінність вчення про особистість людини і особисте буття Бога у православних модерністів та у представників грецької патристики. Також вказується на нетрадиційний характер вчення “неоправославних” про любов, творчість, свободу. Для полегшення критики фундаменталісти некоректно прирівнюють вчення богословів сьогодення до теорій, які розвивали представники російської релігійної філософії.

Постановка завдання. Нашим завданням буде аналіз всіх основних елементів релігійного світогляду від його центральних елементів інтуїтивно схоплюваного світоглядного “ядра” до оболонки світоглядних наративів, з виявленням характеру розходжень між відкритим і закритим типом православ'я в кожному з основних елементів світогляду. Методологічно наше дослідження засновується на застосуванні інструментарію теологічних, філософських і релігієзнавчих різновидів сучасної феноменології та герменевтики.

Виклад основного матеріалу. У центрі релігійного світогляду знаходяться релігійні інтуїції, а саме – досвід безпосереднього переживання Святого, що визнаний нормативним для певної релігійної традиції. Для ідейних лідерів відкритого православ'я, особливо для митрополита Йоана Зізіуласа (1931-2023), таким нормативним досвідом було переживання богоспількування. Під “богоспількування” мається на увазі безпосередній контакт людської особистості з Богом як Особистим буття. Ця особиста зустріч, часто – діалог, мають визначальний вплив на характер особистості, яка цей досвід пережила. В світі, де все більше об'єктивуючих відносин до “Я” як до “Воно” чи “Вони”, Бог завжди залишається тим, хто є особистісним “Ти”, для якого кожне “Я” – унікальне і необ'єктивоване. Можливість богоспількування, навіть чисто потенційна, робить людське “Я” абсолютно цінним, легітимізує відчуття гідності кожної особистості. Більше того, Зізіулас констатує як емпіричний факт і теоретичний постулат наступну закономірність: пізнання Бога як Іншого, як “Ти”, можливе для людського “Я” лише тоді, коли “Я” ставиться до всіх людей як унікальних Інших, Ти, яких необхідно приймати у їх унікальності, при всіх практичних труднощах такого прийняття. В досвіді богоспількування Бог відкривається як унікальне особистісне буття, яке не можливо формалізувати чи об'єктивізувати. Бог завжди абсолютно Інакший, ніж це передбачають людське поняття та передчуття. Відкритість до інакшості Бога і прийняття інакшості оточуючих, розуміння обмеженості власних уявлень про особистісне життя інших – все це формує особливе благоговіння перед таємницею особистого життя Іншого та інших. В цій перспективі традиція – це спосіб підвести особистість до унікального

досвіду богоспілкування. Традиція – це сходи до Святаї Святих. Традиція ніколи не може замінити самого богоспілкування, а лише підводить до нього і надає засоби для розуміння цього богоспілкування. В цьому відношенні жива традиція – це саме літургійне життя церкви, де найбільше здійснюється як намагання сформувати можливість для особистості отримати досвід богоспілкування, так і надаються засоби тлумачення такого досвіду.

Для ідеологів фундаменталізму нормативний досвід є головним засобом підтвердження легітимності православ'я як єдиноістинної релігійної традиції. Своїх опонентів вони завжди звинувачують у відсутності духовного досвіду чи в тому, що їх духовний досвід є неадекватним для православ'я. Парадоксально, але при цьому фундаменталісти не можуть визначитися яким саме чином можна було б феноменологічно описати цей самий визначальний духовний досвід. З одного боку, це досвід життя в церкві, бо для православних вимагають інтенсивного “воцерковлення”, яке передбачає прийняття традиції в усій її повноті. При цьому цілком природно, що межі цієї повноти традиції тлумачаться всіма фундаменталістами цілком довільно. З іншого боку, часто фундаменталістами нормативний досвід активно пов'язується з ісихастським містичним переживання причетності до Божественного світла, до Божих енергій. Оскільки такий досвід є явищем доволі рідкісним та вимагає досягнення особистістю рівня святості, стає можливим створення концепцій, які передбачають монополізацію права на тлумачення православ'я лише за “святими”. Цілком очікувано, що визначення того, хто саме є тими святими, які задають межі правильного духовного досвіду, стає довільним привілеєм самих фундаменталістів. Для когось це давні святі епохи Вселенських соборів, для когось це сучасні “старці”, для когось прихильники певних напрямків у богослов'ї чи практиці. Так чи інакше, визначення досвіду зумовлюється не самим досвідом, бо він не є універсальним у даному випадку, а є чимось винятковим, але зумовлюється певними наративами або ідеологіями.

Другим елементом релігійного світогляду є релігійні знання. Для прихильників відкритого православ'я головними джерелами релігійних знань є Біблія і літургійні тексти. Адже весь рух православного відродження, визначальний для відкритого православ'я став поворотом до першоджерел традиції – і після “повернення до світогляду Отців” у XX столітті настала сьогодняшня епоха “повернення до джерел світогляду Отців” на початку XXI століття. Представники відкритого православ'я правильно відмітили, що тлумачення Біблії було в центрі уваги Отців Церкви, а їх життєсвітом було не лише Писання, але й богослужіння Церкви. Формування класичної православної теології IV століття в цій перспективі бачиться як певне розширення смислового життєсвіту, яке відбувалося за допомогою використання мови богослов'я, спеціально створеної з філософської мови тих часів шляхом значної її трансформації. Сьогодні розвиток богословських ідей відкритого православ'я перш за все спричинений відкриттям все нових аспектів біблійного світогляду та новим розкриттям змісту давніх теорій та практик обожнення як богоспілкування і реалізації особистого буття кожного. Також православні богослови початку XXI століття вважають легітимним використання різноманітних теологічних мов – від тих, що зустрічаємо в історії всього християнського богослов'я (перш за все це мови Августина, Томи, Бальтазара, Барта, Мілбанка, Марйона) до нових, наприклад, запозичених з індійської філософії.

Для фундаменталістів головним джерелом релігійних знань є книги та усні висловлювання “старців” та інших авторитетів сучасності. Звернення до інших джерел релігійних знань завжди має маніпулятивний характер: наперед знаючи яку саме ідейну установку необхідно зараз довести, фундаменталіст підшукує підходящі положення з Біблії, творів Отців Церкви, з канонів, з текстів сучасних богословів. В цілому для фундаменталістів характерна гносеомехія: вони систематично принижують усі види релігійних знань порівняно з власним духовним досвідом як вищим критерієм істини.

Третім елементом релігійного світогляду є релігійні цінності. Для відкритого православ'я головною цінністю є любов як міжособистісна цілісна практична взаємодія, як моральний імператив, як критерій правильності духовного досвіду. Любов, зокрема, включає у себе абсолютну повагу до гідності кожної особистості як початковий принцип для будь-якої взаємодії та солідарність у межах спільнот. Як цінністю любов має трансцендентне походження, оскільки культивована в християнстві любов-“агапе” для відкритого православ'я є перш за все характеристикою самого Бога. А саме, Бог є Любов (1 Івана 4:8) оскільки є Спілкування Трьох Люблячих. Бог є Любов в Собі та Бог є любов у відношенні до

всього створеного, особливо – до розумних вільних істот, які на Його любов як особисте відношення здатні відповісти своєю любов'ю. Заради цього блаженства любові, як свідчать св. Йоан Дамаскін та сучасні богослови, і було створено всесвіт.

Для фундаменталістів головною цінністю виступає єдність, яку вони абсолютизують. Саме єдності вони вимагають від церковних спільнот і від народів, на які вони впливають. Найбільш характерним прикладом зведення єдності в абсолют є РПЦ, для якої головною цінністю є єдність “історичної Росії”, тобто всіх територій, які охоплювалися Російською імперією та СРСР. Згідно з уявленнями керівництва та вірних РПЦ, Росія відіграє особливу роль в есхатологічному протистоянні добра і зла, і тому РПЦ має не просто підтримувати Росію та її політику, але й служити якомога ширшому об'єднанню народів і держав навколо Росії. Ця політика єднання навколо Москви не обмежується лише реваншизмом, але й намагається охопити Африку, Азію, країни Америки. Також РПЦ критикує моделі єдності, що зафіксовані у канонах та передбачають особливі права і відповідальність Вселенського патріархату, Давніх патріархатів Сходу. Формально виступаючи за рівноправність всіх помісних церков та реалізацію їх єдності через соборні механізми, РПЦ постійно бореться виключно за власне право вето і через нього намагається реалізувати свій вплив на загальноправославні процеси. Також ця політика РПЦ підкріплюється систематичними корупційними діями щодо всіх помісних церков, які відкриті до такого роду “допомоги”. Останнім часом РПЦ додала також корупційні дії “знизу”, підкупаючи рядових священників на території Олександрійського патріархату і тих грецьких церков, що визнали ПЦУ. В теорії та практиці утвердження єдності навколо Росії РПЦ стала на шлях виправдання радикальної ненависті до “ворогів”, “Заходу”, “зрадників”, “розкольників” тощо.

Для фундаменталізму взагалі образ ворога чи образ глобальних викликів є конституючий для формування ідентичності та цінностей, виправдовуючи єднання навколо керівництва соціальної системи, що представляє абсолютизовану єдність, при нехтуванні всіма моральними якостями цього керівництва. Те, що представники відкритого православ'я у своїх теоріях та практиках культивують любов, діалог, відкритість розцінюється як релятивізм у вченні та слабкість у (гео-)політичному позиціонуванні. Такі оцінки стають причиною постійного зростання рівня риторичного і практичного насилля з боку фундаменталістів по відношенню до представників відкритого православ'я.

І якщо у політичній сфері ідеологи “відкритості” сформували у західних суспільствах власний активізм з різноманітним виправданням насилля по відношенню до опонентів, то ця особливість сучасних культурних війн ще ніяк не зачепила представників відкритого православ'я. Аналогічні процеси бачимо у середовищі ліберального католицизму. Невміння запропонувати дієві стратегії протистояння риторичному і практичному насиллю з боку фундаменталістів та ультраправих у релігійному середовищі поєднується із визнанням за державою права на насилля у правовій сфері та при захисті під час війни, коли країна стала жертвою неспровокованої агресії або терористичної політики.

Фундаменталісти критикують правове обмеження насилля і право взагалі, вважають міжнародне право мертвим, і власне виправдання будь якого насилля влади і навіть демонстративного терористичного насилля заради насилля розглядають як “реалізм” цілком виправданий або завжди або у часи “останньої битви добра і зла”.

Представники закритого типу православ'я заперечують цінність свободи, критикують ідею прав людини та практики її реалізації. Для речників відкритого православ'я очевидно, що любити Бога та ближнього може лише вільна особистість, а свобода вибору є невід'ємним елементом свободи бути собою.

Фундаменталісти постулюють небезпечність свободи вибору, акцентуючи на негативних наслідках її реалізації в історії та сучасності. В офіційних документах і наративах православних фундаменталістів центральну роль відіграє ідеал певного порядку богоподібного існування, який можливий при вірності цілих народів історичному вибору на користь православ'я та особливої “православної цивілізації”. Фактично утверджується як норма фаталістична приреченість цілих націй на існування у межах єдності з Росією, постулюється право росіян на геноцидальну війну проти тих, хто є відступниками від здійсненого тисячу років тому “історичного вибору”. Раніше сакральне значення приписувалося присязі російським царям та імператорам, сьогодні ж статусом визначальної події наділяється Хрещення Русі князем Володимиром. І хоча де-факто це Хрещення було європейським вибором у тодішніх умовах, сьогодні РПЦ тлумачить цей історичний акт як

вибір антиєвропейський, вибір на користь особливої східно-православної цивілізації, центром якої зараз є Москва.

Представники відкритого православ'я, особливо – патріарх Константинопольський Варфоломій, підкреслюють належність православ'я до загальноєвропейського цивілізаційного простору у минулому і сьогодні, звертають увагу на відсутність будь яких реальних підстав для тверджень про особливу православну цивілізацію, народи якої були морально чистими та богоподібними. На думку речників відкритого православ'я теорії про необхідність відмови від особистої свободи вибору на користь фаталістичної покорі певним історичним спільнотам є явищем антихристиянським і навіть антихристовим. Також немає ніяких підстав на користь того, що Божя воля для народів передбачає їх об'єднання та уніфікацію у межах відновленої історичної Росії, а не їх самостійний розвиток у багатоманітності їх культур та християнській єдності як братському спілкуванні без уніфікації та без відкритого чи прихованого насильства.

Одним з елементів абсолютизації єдності є захоплення теорією симфонії між церквою та державою. Фундаменталісти можуть пропонувати різноманітні моделі симфонії як ідеальні, але їм важко помислити церкву як самостійний суб'єкт, що може існувати і без найтіснішої співпраці з державною владою, без занурення у національне життя певного народу, без прив'язаності до певної культури. Опинившись в умовах діаспори при повній неможливості опиратися на зв'язок з державою, як то було у випадку російської православної еміграції, фундаменталісти часто зациклювалися на осмисленні минулого симфонії та мріяли про майбутнє. Якщо ж у фундаменталістів з'являлося розуміння самостійності Церкви і принципової неможливості симфонії, то вони все одно продукували моделі ідеальної Традиції, відносно якої потрібно зберігати максимально можливу єдність.

Четвертим елементом релігійного світогляду є релігійні практичні настанови, морального і культового характеру. Представники відкритого православ'я дотримуються уявлень про виділення головного серед обов'язків щодо моральної та культової поведінки віруючого. Серед усіх настанов Нового завіту до уваги беруться ті, що описують прямі вимоги Бога. При цьому ці імперативи мають відображати внутрішній характер Бога як Любові. Це відповідає думці видатного православного богослова XX століття святого Думитру Станілоає, що в Біблії є найбільш значимим Само-Одкровення Бога – Його дії та слова, які мають однозначний несуперечливий смисл, і зобов'язують людину до наслідування ідеалу, пов'язаному з уявленнями про Бога як Любов, відкритими цим Само-Одкровенням.

Фундаментальним для усіх моральних обов'язків бачиться вимога любовлячого дієвого прийняття іншого у його іншості. Без такого прийняття любов була б несправжньою, не була б аналогічною до тією Любові, якою є і яку виявляє Бог. Жити любов'ю і чинити згідно з абсолютною любов'ю – це фактично єдина, але радикальна вимога етики відкритого православ'я.

Звичайно, що така моральна установка дуже пацифістична, передбачає повну відмову від насилля у міжособистій взаємодії. Разом з тим, представники відкритого православ'я виділяють випадки системного зла у сучасному суспільстві, такі як рабство, геноцид, терористичні практики, агресивні війни, сексуальна експлуатація тощо. Всі ці феномени системного зла є такими, що обов'язок громадян, спільнот, держав і міждержавних об'єднань полягає у протистоянні цим явищам за допомогою правових механізмів і дієвого спротиву. І такі прояви правового насилля або ж військового спротиву агресії теж є проявом любові, хоч і не безпосереднім, але опосередкованим справедливістю. Скрізь же де немає викликів системного зла має домінувати милосердна любов.

Що стосується культових настанов, представники відкритого православ'я роблять наголос на необхідності постійної участі в літургії, на права та обов'язку всіх причащатися за кожною єхаристією. Це має формувати певний етос, пов'язаний з постійним переживанням присутності Бога у житті віруючого. Фактично все життя кліриків та мирянина має бути підготовкою до участі у головному таїнстві Церкви і це таїнство має освячувати і наповнювати повною божественною присутністю всі аспекти діяльності християн.

Для фундаменталістів головною практичною вимогою для всіх християн є обов'язок абсолютного послуху. Цей послух має здійснюватися стосовно церковного і світського керівництва, стосовно духівника на парафії, стосовно настанов "старців", до яких фундаменталісти здійснюють поїздки в монастирі та місця їх діяльності. Цей послух є гарантією порятунку душі, він ставиться "вище поста і молитви", тобто вище того, що

віруючих здійснює для Бога заради утвердження власного буття християнином, заради буття, вільного від впливу зла (Мт. 17:21, Мк 9:29). Абсолютизація послуху передбачає необхідність залишити не лише зусилля щодо подолання зла і тримання добра, але й відмову від розрізнення добра і зла. Згідно з фундаменталістами клірики і миряни повинні виявляти повний послух навіть якщо у них керівництво вимагає того, що суперечить суспільно прийнятим уявленням про добро або євангельському ідеалу добра і милосердної любові.

Стосовно культової практики фундаменталісти виступають за максимально повне дотримання всіх наявних у їх помісних церквах богослужбових особливостей та обрядів без змін, виступають проти скорочень богослужінь, проти перекладів літургії та служб на зрозумілі сучасній людині мови. На думку фундаменталістів задача надмірної участі у богослужіннях через застосування чернечого статуту на приходах покликана привести мирян до аскетичного переживання власного безсилля, через що має відкритися доступ до особливого містичного досвіду. Оскільки крайня втома сама по собі не веде до містичних екстазів, їхня закономірна відсутність підміняється культивуванням емоційних пошуків винних у недосконалості життя, а отже і до пошуку різноманітних ворогів як всередині церковних спільнот, так і у зовнішньому світському світі.

П'ятим елементом релігійного світогляду є панівні релігійні наративи. Представники відкритого православ'я керуються класичним основним наративом християнства, який тлумачить події світової історії з біблійної перспективи як п'ятиактову драму. У першому акті Бог творить людину, в другому акті виникає проблема через гріхопадіння людини. Бог для вирішення проблеми в третьому акті створює обраний народ, в четвертому посилає Ісуса Христа. Четвертий акт – це кульмінація боротьби добра і зла, і у момент видимого торжества зла Бог все повертає у бік торжества добра. Ми живемо на самому початку п'ятого акту, вся суть якого – в настанні Царства Божого яким має бути завершена історія. Але початок цієї нової епохи все розширюється, оскільки есхатологічне Друге пришествя затягується. Суть цієї епохи початку п'ятого акту світової драми в тому, що християнська церква вже живе майбутнім есхатологічним торжеством Царства Божого, тоді як світ навколо існує у видимій реальності, яка продовжує перебувати в постійних кризах під впливом зла, викликаного наслідками гріхопадіння. Згідно з представниками відкритого православ'я вже зараз віруючий має вести себе як громадянин майбутнього Царства Божого, настільки наскільки це кожен раз можливо у реальних умовах занепалялого світу. Де-факто цей основний біблійний наратив передбачає, що християнин з його ототожненням себе і своєї церковної спільноти з есхатологічними реальностями, повинен бути святим посеред світу, який багато в чому залишається грішним, і в якому зміни на краще йдуть паралельно із негативними трансформаціями. Переживання присутності есхатологічного Царства Божого на кожній літургії надає християнину сили діяти більш ідеалістично, ніж це передбачають реальні життєві обставини. Усвідомлення висоти християнського покликання до святого життя породжує критичну перспективу для оцінки будь-якої навколишньої соціальної реальності. Навіть якщо певний соціальний лад оголошує себе християнським у якомусь відношенні, християнин, який керується основним біблійним наративом, критично судить про цей лад і ніколи не ідеалізує його. Представники відкритого православ'я саме через вірність основному есхатологічному наративу, який зафіксований у Біблії та актуалізується у тексті літургійної анафори, завжди критикують теорії християнської імперії, християнської демократії, християнського комунітаризму як утопічні, хоча і визнають обмежену користь від тих соціальних устроїв, які захищають права особистості та підтримують соціальну солідарність спільнот.

Для фундаменталістів головним наративом стає історія християнського світу, у конфесійному вимірі – історія православної імперії, центром якої спочатку був Константинополь, а потім стала Москва. Згідно з цим наративом християнська імперія переживала різні періоди розквітів та криз, а сьогодні вступила в період есхатологічної війни добра і зла. При цьому Росія утримує світ від повного торжества зла і це не дозволяє Антихристу почати своє трирічне панування у світі. На роль імператора, який утримує світ від повного торжества зла фундаменталісти часто висувують Путіна, приписуючи йому особливу роль у збереженні православ'я. Також існують численні варіанти наративів фундаменталістів, в яких описується, що у часи торжества зла і пришествя антихриста територією, яка повністю захищена від зла буде певна країна – Росія, Грузія, або певні чернечі спільноти – Афон, заснований святим Серафімом Саровським Дивеевський

монастир тощо. Численні інваріанти цих наративів передбачають уявлення про справжнє православ'я як духовний простір, що залишиться чистим від зла, тоді як всі релігії підпадуть під дію апостасії, під вплив синкретизму та релятивізму, а потім сприятимуть Антихристу в його діяльності. Християнські фундаменталісти завжди намагаються легітимізувати існуючий соціальний порядок, особливо якщо при владі праві чи ультраправі політичні сили, або є надія на такі уряди у майбутньому. Звідси – утопії про “Велику Грецію”, про “румунський світ”, про Велику Сербію тощо. Деякий час певний вплив мали також наративи про те, що скоро у православну віру вдасться повернути Китай і всю Азію. Так чи інакше, навіть при розгляді есхатологічних перспектив завжди є цілком очевидною крайня приземленість їх утопій. Також можемо констатувати чуттєвий характер їх надій – адже мріяти про буквальный фізичний порятунок в часи антихриста тоді як всі інші християни ставатимуть мучениками – це буквально суперечити всій історії християнської святості. Впадає у око, що фундаменталісти мріють про відтягування кінця світу, тоді як ранні християни та літургійні тексти закликають Бога до швидшого пришестя, виразом чого є знакові фрагменти з Нового завіту із вигуками апостолів “Прийди, Господи!” (Апок. 22:20, 1Кор 16:22).

Висновки. В православ'ї початку XXI століття формується радикальне розходження відкритого і закритого типів релігійності. Це ідейне протистояння зумовлене не стільки ідеологічними нашаруваннями, скільки є фундаментальним протистоянням двох типів релігійного світогляду. Радикальні відмінності спостерігаються на рівні вихідних релігійних інтуїцій, розвиваються у межах таких структурних елементів релігійного світогляду як знання, цінності, принципи моральних та культових практик. Все це довершується різницею у релігійних наративах, на основі яких формуються життєвіти відкритого і закритого типів православ'я.

Список використаних джерел:

1. Денисенко, ДМ, Філоненко, О & Говорун, АК 2020, *Відеокурс навколо документу ‘За життя світу’*. Доступно : <<http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu/>>. [1 Березень 2026].
2. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви* 2020. Доступно : <https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV_languageId=uk_UA>. [1 Березень 2026].
3. Хриссавгіс, Й 2020, *Православна Церква й соціальне вчення*. Доступно : <<http://oou.org.ua/2020/03/27/shho-diznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypy-pravoslavnoyi-cerkvy-u-suchasnomu-sviti/>>. [1 Березень 2026].
4. Chrysavgis, J & Hollander, A 2020, *Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology*. Available from : <<https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>>. [2 March 2026].
5. Frost, CF 2020, ‘The Orthodox Church and Its Social Ethos: The Aims and Accomplishments of For the Life of the World’, *Ecumenical Trends*, Vol 49, No 5. Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute. September/October 2020, p. 1-6.
6. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2016, *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, Fordham University Press.
7. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2020, *Fundamentalism or tradition : Christianity after secularism*, Fordham University Press.
8. Hart, DB 2014, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press.
9. Hovorun, C 2015, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, Palgrave Macmillan.
10. Hovorun, C 2017, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade Books.
11. Kalaitzidis, P 2010, ‘From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology’, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, т. 54, pp. 5–36.
12. Kalaitzidis, P 2012, *Orthodoxy and Political Theology*, WorldCouncil of Churches, 148 p.
13. Manoussakis, JP 2007, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington : Indiana University Press, 213 p.
14. Nesteruk, AV 2008, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London: T&T Clark, 300 p.
15. Papanikolaou, A 2006, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 238 p.

16. Papanikolaou, A 2008, 'Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology', *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, pp. 232–245.
17. Papanikolaou, A 2012, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.
18. Romanides, J 2004, *At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford : Orthodox Research Institute, 153 p.
19. Romanides, J 1978, 'Critical Examination of the Applications of Theology', *ProcesVerbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe*, Athens, pp. 413-441.
20. Staniloae, D 2002, *Orthodox spirituality*, St. Tikhon's Seminary Press, 397 p.
21. Staniloae, D 1998, *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology*, V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God, Brookline : Holy Cross orthodox Press, 280 p.
22. Yannaras, C 2004, *Postmodern metaphysics*, transl. by Russell N., Brookline : *Holy Cross Orthodox Press*, 200 p.
23. Zizioulas, J 2006, *Communion and otherness. Further studies in personhood and the church*, ed. P. Mc. Partlan,. N.Y. : T & T Clark, 315 p.

References:

1. Denysenko, DM, Filonenko, O & Hovorun, AK 2020, *Videokurs navkolo dokumentu 'Za zhyttia svitu' [Video course around the document 'For the life of theworld']*. [In Ukraine]. Dostupno : <<http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu/>>. [1 Berezen 2026].
2. *Za zhyttia svitu. Na shliakhu do sotsialnoho etosu Pravoslavnoi Tserkvy [Forthe life of the world. On the way to the social ethos of the Orthodox Church]* 2020. [In Ukraine]. Dostupno : <https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV_languageId=uk_UA>. [1 Berezen 2026].
3. Khyrsvavhis, Y 2020, *Pravoslavna Tserkva y sotsialne vchennia [The OrthodoxChurch and social doctrine]*. [In Ukraine]. Dostupno : <<http://oou.org.ua/2020/03/27/shho-diznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypy-pravoslavnoyi-czerkvy-u-suchasnomu-sviti/>>. [1 Berezen 2026].
4. Chyryssavgis, J & Hollander, A 2020, *Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology*. Available from : <<https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>>. [2 March 2026].
5. Frost, CF 2020, 'The Orthodox Church and Its Social Ethos: The Aims and Accomplishments of For the Life of the World', *Ecumenical Trends*, Vol 49, No 5. Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute. September/October 2020, p. 1-6.
6. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2016, *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, Fordham University Press.
7. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2020, *Fundamentalism or tradition : Christianity after secularism*, Fordham University Press.
8. Hart, DB 2014, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press.
9. Hovorun, C 2015, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, Palgrave Macmillan.
10. Hovorun, C 2017, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade Books.
11. Kalaitzidis, P 2010, 'From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology', *St Vladimir's Theological Quarterly*, т. 54, pp. 5–36.
12. Kalaitzidis, P 2012, *Orthodoxy and Political Theology*, WorldCouncil of Churches, 148 p.
13. Manoussakis, JP 2007, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington : *Indiana University Press*, 213 p.
14. Nesteruk, AV 2008, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London: T&T Clark, 300 p.
15. Papanikolaou, A 2006, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 238 p.
16. Papanikolaou, A 2008, 'Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology', *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, pp. 232–245.
17. Papanikolaou, A 2012, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.
18. Romanides, J 2004, *At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford : Orthodox Research Institute, 153 p.
19. Romanides, J 1978, 'Critical Examination of the Applications of Theology', *ProcesVerbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe*, Athens, pp. 413-441.
20. Staniloae, D 2002, *Orthodox spirituality*, St. Tikhon's Seminary Press, 397 p.

21. Staniloae, D 1998, *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology*, V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God, Brookline : Holy Cross orthodox Press, 280 p.
22. Yannaras, C 2004, *Postmodern metaphysics*, transl. by Russell N., Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 200 p.
23. Zizioulas, J 2006, *Communion and otherness. Further studies in personhood and the church*, ed. P. Mc. Partlan., N.Y. : T & T Clark, 315 p.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

02.03.2026
01.04.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-11
УДК 271.2-76

**АРХІЄПІСКОП АНАСТАСІЙ ЯННУЛАТОС:
БОГОСЛОВСЬКИЙ “ОБРАЗ” ПРАВОСЛАВНОЇ МІСІЇ
Є. М. Чорноморець**

Анотація.

Актуальність теми дослідження. У сучасній православній теології розробляються принципи і практичні підходи до місії, які передбачають діалог з іншими конфесіями, релігіями, секуляризованим суспільством.

Постановка проблеми. Архієпископ Анастасій Яннулатос заклав підґрунтя для сучасної православної теології місії, його погляди потребують вивчення і аналізу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідники переважно приділяли увагу широкій місіонерській діяльності Яннулатоса. Його теологічні погляди аналізували Milutin Janjic (розглянув інкультурацію в місійній діяльності), Pavel Aurel (висвітлив окремі аспекти теології місії), Nikolaos Tsirevelos (проаналізував значення для місії принципу “Літургія після Літургії”).

Постановка завдання. У статті проаналізовано теологічне розуміння місії і її характерних рис у працях Анастасія Яннулатоса.

Виклад основного матеріалу. Яннулатос наголошує на необхідності теологічного осмислення місії для поширення християнського благовістя в сучасному світі і церковної відповіді на виклики в умовах глобалізації. Він ґрунтує теологію місії на вченні про Бога-Трійцю, Який є Любов’ю і створив світ і людство з метою їх долучення до буття в любові. Першим посланцем у світ був Ісус Христос, Який показав приклад життя і проповіді Царства Небесного, заснував таїнство Євхаристії і Церкву, дав апостолам настанови і Святого Духа для подальшого поширення благовістя. Отже, місія є справою Бога-Трійці, до якої долучаються християни. Яннулатос констатує, що сучасні Православні Церкви схильні обмежувати свою діяльність пастирською опікою над власними вірними. Тоді як євангельські заповіді Христа апостолам щодо благовістя “усьому світу”, “всім народам” дані усім християнам. Він залучає категорії права і справедливості і наголошує, що всі народи мають право на духовні дари, які Бог дав Церкві, а Церква несе відповідальність за все людство, а не тільки за вірних. Кожна людина має свободу не прийняти слово проповіді, але Церква має обов’язок проповідувати і створювати євхаристійні спільноти, щоб надати людям можливість долучитися до духовних благ. Проповідь передбачає життя місіонера за заповідями Христа і має бути ненасильницькою і жертвовною.

Висновки. Яннулатос розглянув місію у тринітарній, христологічній, пневматологічній, еклезіологічній перспективі, вказав на неї як на обов’язок Церкви, який поширюється на всі часи, всі географічні регіони і всі проблеми, які постають перед

людством.

Ключові слова: сучасна православна теологія, Анастасій Яннулатос, теологія місії, еклезіологія, релігія, літургія, Церква і суспільство.

ANASTASIOS YANNOULATOS: THE THEOLOGICAL “IMAGE” OF THE ORTHODOX MISSION

Yevheniia Chornomorets

Abstract.

Relevance of the research. Modern Orthodox theology formes principles and practical approaches to mission, that involve dialogue with other denominations, religions, and secularized society.

Problem statement. Archbishop Anastasios Yannoulatos laid the foundation for modern Orthodox theology of mission, his views require study and analysis.

Analysis of recent research and publications. Researchers have mainly paid attention to the extensive missionary activity of Yannoulatos. His theological views were analyzed by Milutin Janjic (considered inculturation in missionary activity), Pavel Aurel (highlighted certain aspects of the theology of mission), Nikolaos Tsirevelos (analyzed the significance of the principle “Liturgy after the Liturgy” for mission).

Research task. The article analyzes the theological understanding of mission and its characteristic features in the works of Anastasios Yannoulatos.

Main material presentation. Yannoulatos emphasizes the need for a theological understanding of mission for the spread of the Christian gospel in the modern world and the church's response to the challenges of globalization. He bases the theology of mission on the teaching of the Triune God, Who is Love and created the world and humanity with the aim of including them in being in love. The first messenger into the world was Jesus Christ, Who showed an example of life and preaching of the Kingdom of Heaven, founded the sacrament of the Eucharist and the Church, gave the apostles commandments and the Holy Spirit for the further spread of the Gospel. Therefore, mission is a matter of the Triune God, in which Christians participate. Yannoulatos states that modern Orthodox Churches tend to limit their activities to pastoral care for their own faithful. While the evangelical commandments of Christ to the apostles regarding the gospel “to the whole world”, “to all nations” are given to all Christians. He involves the categories of law and justice and emphasizes that all peoples have the right to the spiritual gifts that God has given to the Church, and the Church is responsible for all humanity, not just the faithful. Every person has the freedom not to accept the Gospel, but the Church has the duty to preach and create Eucharistic communities in order to give people the opportunity to participate in spiritual gifts. Preaching involves the life of a missionary according to the commandments of Christ and must be non-violent and sacrificial. Conclusions. Yannoulatos considered the mission in a Trinitarian, Christological, pneumatological, ecclesiological perspective, pointing to it as a duty of the Church, which extends to all times, all geographical regions and all problems facing humanity.

Conclusions. Yannoulatos considered mission from a trinitarian, christological, pneumatological, and ecclesiological perspective, pointing to it as a duty of the Church that extends to all times, all geographical regions, and all the problems facing humanity.

Keywords: modern Orthodox theology, Anastasios Yannoulatos, theology of mission, ecclesiology, religion, liturgy, Church and society.

Актуальність теми дослідження. Через різні соціокультурні та історичні обставини місіонерське служіння Православної Церкви досить довго не ставало предметом уважного богословського і релігієзнавчого аналізу. У ХХ столітті у світі відбулися масштабні науково-технічні, соціокультурні, геополітичні зміни, які поставили Православну Церкву перед необхідністю все більше долучатися до діалогу як з іншими конфесіями і релігіями, так і з секулярним суспільством, що спонукало до богословського осмислення і формування принципів такого діалогу, дослідження історичного досвіду і формування сучасних підходів щодо діяльності Православної Церкви у поліконфесійному, полірелігійному, секулярному, глобалізованому світі.

Постановка проблеми. Як для православного богослов'я, так і для релігієзнавства нагальним є систематичне вивчення принципів ставлення Православної Церкви до

секулярного суспільства, представників інших конфесій і релігій, на сучасному етапі. Архієпископ Анастасій Яннулатос (1929–2025), до минулого року Предстоятель Албанської Православної Церкви, відомий своєю активною місіонерською і соціальною діяльністю в Африці, внеском у відродження Православної Церкви в Албанії і розвитком православно-ісламського діалогу, був однією із головних фігур у богословському осмисленні мети, принципів і задач православної місії у XX–XXI столітті [5, с. 8, 13, прим. 24]. Його богословські ідеї створили підґрунтя для подальшого розвитку сучасного богослов'я місії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасних публікаціях здебільшого або приділяється увага характеристиці практичної місіонерської активності архієп. Анастасія (напр., [7]), або розвиваються його численні ідеї щодо місії в сучасному світі. Але існують і дослідження власне його доробку. Так, Milutin Janjic здійснив дослідження на тему “Інкультурація в місіонерській діяльності згідно з Архієпископом Албанським Анастасієм (Яннулатосом)” [1], у якому проаналізував богословське обґрунтування цілей місії та принципів ставлення до місцевих культур у місійній діяльності Церков. Румунський дослідник Pavel Aurel охарактеризував, окрім місійної діяльності архієп. Анастасія, його загальний внесок у богослов'я місії: формулювання підходів до діалогу з іншими релігіями, зокрема з ісламом; аналіз відмінності християнської єдності від економічної і політичної; православна оцінка концепту “права людини”; розуміння культури у світлі християнської місії [2]. Останнім часом увагу місійній діяльності і богословському доробку архієп. Анастасія приділив Nikolaos Tsirevelos, проаналізувавши його ключовий для богослов'я місії принцип “Літургія після Літургії” [3] і його місіонерське служіння як практичне здійснення його теології місії [4].

Постановка завдання. У нашій розвідці ми розглянемо здійснений архієп. Анастасієм Яннулатосом богословський аналіз суті і характерних рис православної місії.

Виклад основного матеріалу. Багаторічні богословські роздуми архієп. Анастасія над суттю і проблемами місії знаходили свій вираз у формі есе, які публікувалися здебільшого у часописах. Вийшло кілька збірок його есе, зокрема: “Обличчям до світу: православні християнські есеї про глобальні проблеми” (2003), “Місія шляхом Христа” (2010) (П. Василадіс назвав цю збірку “найнадійнішим довідником з православної місіології” [5, с. 13, прим. 24]), “Співіснування. Мир, природа, бідність, тероризм, цінності в релігійній перспективі” (2021). На основі цих есе можна узагальнити його богословські погляди на різні аспекти православної місії і православні відповіді на сучасні глобальні проблеми людства.

Місія і богослов'я

У своїх численних есе Яннулатос торкається багатьох аспектів місії, здійснює її комплексний богословський аналіз. Найперше він звертає увагу на необхідність усвідомлення важливого значення богослов'я місії загалом [8, с. 85]. На його думку, місія безпосередньо пов'язана з пастирським служінням і належить до головних задач Церкви. Крім того, його турбує відсутність взаємодії теоретичного богослов'я, з одного боку, і пастирської та місійної практики — з іншого. Звісно, пастирська практика спирається на церковну традицію, проте суспільні і культурні умови існування людства мають історичний характер, і тому християни постійно постають перед новими практичними проблемами і викликами. Богословське дослідження має бути пов'язаним з викликами реальної пастирської практики, розглядаючи їх у світлі православної традиції, даючи їм оцінку і формуючи певні принципи ставлення до них і конкретні задачі. А пастирі мають усвідомлювати складність проблем, які іноді постають у церковному житті, і шукати богословської відповіді на них, не замикаючись в обмеженому попередньому досвіді. Богослов'я і пастирська практика мають досягати “гармонійної і плідної співпраці” [8, с. 85]. На думку Яннулатоса, “у православної традиції богослов'я як таке має бути спрямованим на самоосмислення Церкви з метою здійснення її місії у світі” [8, с. 85–86]. Тобто місія як призначення Церкви, її принципи і задачі, її успіхи і невдачі, її особливості в кожній конкретній історичній і культурній ситуації мають стати основним предметом богословського дослідження, а всі інші дослідження мають розглядатися в перспективі місії.

У своїх есеях архієп. Анастасій пропонує цілісне богословське бачення місії у загальній православної богословській перспективі, що охоплює такі галузі богословського знання як тріадологія, христологія, пневматологія, сотеріологія, есхатологія, еклесіологія [1, с. 3]. На такому цілісному баченні він ґрунтує розуміння місії як покликання і обов'язку

Церкви, стверджує імперативний, космічний і всезагальний характер заповіді Христа щодо євангельської проповіді. Досліджуючи як богословський зміст і призначення, так і історичний досвід православної місії, він описує її характерні риси. Ми послідовно розглянемо ці аспекти богослов'я місії архієп. Анастасія. Звісно, він також формулює різні напрями і задачі богословських досліджень, що стосуються місії, і сам звертається до аналізу різних сучасних нагальних питань, але це має бути предметом окремих досліджень.

Цілісне богословське бачення місії

У різних есеях Яннулатос по-різному формулює основну задачу і мету місії, торкаючись різних сфер православного богослов'я. Богословське осмислення місії передбачає розуміння замислу Бога про творіння і цілі його існування, участі Бога у бутті творіння і зокрема у долі людства, тобто загальне тлумачення стосунків Бога і творіння, що можливо пізнати тільки через Одкровення [7, с. 14]. За словами Яннулатоса, основою для кожного місійного зусилля є “розуміння місії у світлі Одкровення і роздуми над таємницею Св. Трійці” [8, с. 211].

Як євангельські істини, так і загалом основні істини православного богослов'я Яннулатос розглядає у місійній перспективі. Бог-Трійця є Любов'ю, Він створив світ, бажаючи долучити його до власної любові. Відповідно, “місія — це поширення любові Трисидного Бога з метою преображення в любові всього світу” [8, с. 221]. Любов Бога-Отця виражається в тому, що Він послав Свого Сина: “Бо так полюбив Бог світ, що дав [Свого] Єдинородного Сина” (Ін. 3:16) для досягнення цієї цілі. Отже, Бог-Слово був першим посланцем, якому було доручено завдання примирити творіння з Богом, був першим місіонером. Він посилав своїх учнів, наділяючи їх благодаттю Святого Духа: “Мир вам! Як послав Мене Отець, — і Я посилаю Вас!.. Прийміть Святого Духа!” (Ін. 20:21–22) — і доручаючи надалі виконувати ту саму задачу у світі: “Все людство, створене за образом Божим, повинно повернутися до свободи і любові і долучитися до повноти життя Святої Трійці” [8, с. 211]. Христос як Боголюдина є прикладом і первообразом християнського життя і проповіді, відповідно, “життя у Христі” є “серцевиною місіонерської діяльності” [8, с. 212], і сама місія є не просто передачею релігійного вчення, а “втіленням” Слова в нових географічних регіонах і за нових умов” [8, с. 128]. Христос є “не просто прикладом місіонерства. Посилаючи учнів у світ (Мф. 28:19), Він обіцяє їм Свою постійну присутність, Свою підтримку: “І ось Я з вами по всі дні аж до кінця віку!” (Мф. 28:20).

Як відбувається “втілення” Слова в історії людства? Для проповіді та здійснення Царства Божого Христос заснував Церкву, тому місія розуміється, з одного боку, як справа особистісна, бо Євангеліє проповідують окремі особистості, які мають досвід пізнання Христа, але загалом насамперед як справа церковна, оскільки заповідь проповіді Царства Небесного дається спільноті апостолів, і саме Церква єднає всіх послідовників Христа, здійснюючи таїнства, передусім Євхаристію) [8, с. 220–221]. Заповідь Христа: “Тож ідіть і навчіть усі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все, що Я заповів вам” (Мф. 28:19), — передбачає не просто передання вчення Спасителя, а практичне навчання того, чого слід дотримуватися в житті. Практичні настанови Спасителя стосувалися заповіді любові як змісту всіх інших заповідей, а також здійснення таїнств (Хрещення і Євхаристії). Яннулатос приділяє значну увагу саме сакраментальній складовій місії. Він називає Церкву “євхаристійною спільнотою” [8, с. 264]. Євхаристія є центром православного духовного і місіонерського життя, через єднання з Христом вірний стає причетними до Його місії. “Перебування у Христі” “проявляється не в містичній чи емоційній втечі, а в неперервному простованні тим самим шляхом, яким Він пройшов: “Хто каже, що перебуває в Ньому, той має жити так само, як жив Він” (1 Ін. 2:6)” [8, с. 214].

Саме через участь у євхаристії християни єднаються в Богові стосунками любові, оскільки з одного боку отримують досвід перебування в причетності до любові Святої Трійці, адже отримують пізнання Христа, а через Нього — усієї Святої Трійці як спілкування Трьох; а з іншого боку, саме це переживання причетності до Бога можливе лише у зв'язку з прийняття віруючим кожного іншого, хто перебуває в євхаристій спільноті, бо досвід перебування у взаємній любові з людьми є ключем до досвіду переживання єдності з Богом. Саме через єдність цю дану в переживаннях єдність любові до ближнього і любові до Бога Церква як євхаристійна спільнота проголошує “тайну Трисидного Бога, Божественного домобудівництва (ікономії) у Христі через Святого Духа” [8, с. 264]. Отже, наголошується на синергійному характері місії: навчання здійснюють люди, які особисто люблять Христа і

прагнуть наслідувати Його, але водночас здійснюється навчання силою Воскреслого Христа, благодаттю Святого Духа, передусім через залучення до таїнств, до Євхаристії. При цьому відбувається внутрішнє преображення людей [2, с. 79]. Тому “православне свідчення - це особиста участь у процесі преображення світу, який вже почався ‘у Христі’” [8, с. 231].

Основний зміст місії полягає у долученні людства і всього творіння до любові Трійценого Бога [1, с. 19], тому саме по собі життя людей у Христі, їх євхаристійне спілкування, їх перебування в любові вже є основою і початком місії: “Метою євхаристійної спільноти, яку утворюють ті, що вірять у Христа у Святому Духові... є створення єдності, спільності вільних людей, які люблять одне одного” [8, с. 281]. Із богословського розуміння місії як участі у справі Бога, яка полягає у долученні всього творіння до Його любові, Яннулатос висновує основні задачі місії: це не просто проголошення слова Божого і приклад життя за ним, а здійснення богослужіння і створення євхаристійних спільнот як осередків безпосередньої і особливої дії Божественної благодаті [8, с. 49–54; 2, с. 80–81].

Процес внутрішньої переміни людини і її зростання у Христі, преображення, є поступовим. Поступовість змін характерна і для існування всього творіння. Яннулатос слідує святоотцівському вченню, що саме християни як послідовники Христа покликані через власне преображення та обоження привести творіння до Бога: “Беручи участь у місії, ми беремо участь у Божественному задумі, який ще втілюється і має вселенські масштаби” [8, с. 214]. Преображення світу і людей вже почалося в історії — у Христі, “і досягне завершення в кінці есхатологічної епохи” [8, с. 231]. Вічний Бог вже присутній в історії, але повнота його присутності буде досягнена в кінці часів. Отже, місія Церкви містить “обидва аспекти: і історичний, і есхатологічний” [8, с. 271].

Отже, Яннулатос розглядає місію у широкій тринітарній, христологічній, пневматологічній, еклезіологічній, есхатологічній перспективі: як здійснювану Богом-Трійцею справу залучення творіння до повноти спілкування з Богом в любові, через послання Бога-Сина, Його служіння, страждання і Воскресіння, через послання Святого Духа на апостолів і послання апостолів і їх послідовників на проповідь Євангелія, через Апостольську Церкву як євхаристійну спільноту, яка єднає всіх у Христі і долучає до Царства Небесного, яке вже присутнє в історичній реальності та у своїй повноті має розкритися в майбутньому віці.

Характерні риси православної місії

Широко витлумачуючи євангельські настанови Христа апостолам щодо проповіді, Яннулатос описує, якою має бути місія згідно із Божественними заповідями.

Всеохопність місії

Цілісне богословське бачення місії Церкви свідчить про місію як про здійснення спасительної справи Бога-Трійці у створеному світі через Христа у Святому Духові. Перед Своїм Вознесенням Господь наказує апостолам: “Ідіть по цілому світі й усьому творінню проповідуйте Євангеліє” (Мк. 16:15); “Ідіть і навчіть усі народи, хрестячи їх в ім’я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все, що Я заповів вам” (Мф. 28:19–20). Цю заповідь проповіді “усьому творінню”, за Яннулатосом, Христос дає не тільки власне апостолам, а всій Церкві. Ця заповідь є так само важливою для буття Церкви, як і всі інші настанови Господа, як, наприклад, заповідь про звершення Євхаристії [8, с. 263]. Здійснювати місію означає виконувати волю Божу [8, с. 220], слухатися Бога, співробітничати з Ним. “Місіонерство належить Церкві і є її невіддільним, сутнісним атрибутом” [8, с. 72].

Цитовані вище заповіді про всесвітню проповідь з Євангелій від Марка і Матвія Яннулатос детально витлумачує і роз’яснює. Найперше, вони звернені до всіх вірних, до всіх учнів Христа: “Апостольська діяльність є справою кожного учня, який є “сіллю землі” і “світлом для світу” (Мф. 5:13–14)” [8, с. 262–263]. Отже, ця заповідь не обмежується часом життя безпосередніх учнів Христа, а поширюється на весь час існування людства до Другого Пришестя.

Окремо Яннулатос розглядає слова “йдіть”, “по цілому світі” і “навчіть усі народи”. Загалом вони означають географічну поширеність на всі населені території, вселенський характер місії: “Шлях спасіння має бути проповіданий по всій землі, щоб усі народи могли прославити Бога” [8, с. 235]. Апостоли сприймали ці слова буквально і дійсно ходили в різні землі для проповіді Євангелія. У наш час, за спостереженням Яннулатоса, Помісні Церкви здебільшого зосереджені на внутрішній пастирській роботі або на внутрішній місії (підкуванні про відпалих і, можливо, про не-християн на території Помісної Церкви).

Яннулатос зазначає, що благовістя було звернене до всього світу в цілому, тому відсутність благовістя поза географічними межами Помісних Церков суперечить апостольському покликанию Церкви. Потрібно, щоб Церква “не обмежувала себе тільки пастирською турботою про тих, хто всередині неї... Церква покликана постійно бути готовою *до виходу, до проповіді*” [8, с. 269]. Цей “вихід” означає не тільки просторове переміщення в нові географічні регіони. Цей “вихід” означає також готовність до нових ситуацій, необхідність частково відмовитись від звичних зовнішніх форм життя і проповіді [8, с. 93]. Так, при діяльності на нових територіях місія завжди стикається з культурною своєрідністю регіонів, з релігійним різноманіттям, з різними соціальними і політичними обставинами, з неочікуваними ситуаціями і проблемами. Але через різні соціально-політичні і глобалізаційні процеси такі ж виклики зараз очікують Церкву і в традиційно православних країнах.

Також заклик “*йдіть*” означає активну позицію місіонера. Яннулатос наголошує, що Помісні Церкви наразі мають самостійно і відповідально знаходити майданчики для внутрішньої і зовнішньої місії, підтримувати православні спільноти, які перебувають у неправославних і нехристиянських країнах [8, с. 266]; працювати над укріпленням місіонерської свідомості і християнської відповідальності серед вірних своєї Церкви, ініціювати богословські дослідження сучасних викликів, що постають перед православ'ям і людством в цілому, і стимулювати пошук християнських відповідей на них.

Отже, всезагальний характер місії полягає в тому, що вона належить усій Церкві [1, с. 29], має відбуватися увесь час до Другого Пришестя, на усіх населених територіях, за усіх наявних і можливих політичних, соціальних, економічних, культурних обставин, і загалом вона має бути готовою до найрізноманітніших і найнеочікуваніших викликів і займати активну позицію щодо поширення віри.

Імперативний характер місії

Яннулатос постійно використовує різні мовленнєві засоби, щоб підкреслити обов'язковість місії: Church`s obligation (“зобов'язання Церкви”) [8, с. 266], “sine qua non of its life” (“необхідна умова” (існування Церкви)) [8, с. 266], our duty (“наш обов'язок”) [8, с. 214], basic duty of Church (“основний обов'язок Церкви”) [8, с. 213], apostolicity requires, the Church is called, we are called, we must do this (“апостольство вимагає”, “Церква покликана”, “ми покликані”, “ми повинні”) [8, с. 269, 272], “apostolic responsibility” (“апостольська відповідальність”) [8, с. 214] тощо. Постійне використання імперативних виразів має на меті спонукати до активізації місійної діяльності.

Яннулатос обґрунтовує обов'язковий характер місійної діяльності, з одного боку, як було показано раніше, із загальної богословської перспективи, як суттєву характеристику, призначення і покликання Церкви, а з іншого - з антропологічної перспективи, залучаючи поширені у сучасній думці категорії справедливості і прав людини, осмислені з точки зору православної антропології.

Людина, згідно з православним вченням, створена за образом Божим: усі люди є не просто біологічними істотами, а мають свободну волю, здатність мислення і здатність до любові [8, с. 225]. Крім такого високого походження, людина має високе призначення до богоуподібнення, до обоження. Такі природа і покликання людини є основою людської гідності [8, с. 232]. Тому, за Яннулатосом, *найвище право людини* полягає в реалізації її істинної, духовної природи, в досягненні богоуподібнення; при цьому “*всі інші права людини походять від цього права. У цьому праві всі інші права отримують своє завершення*” [8, с. 142–143].

Призначенням і покликанням Церкви є спасіння людини [8, с. 76], долучення її до Божественного життя в любові. Церква є “*тайною Царства Божого, першими плодами нового людства, преображеного Духом Святим*” [8, с. 231]; багатство церковної традиції (Святе Письмо, таїнства, богослужіння, аскетичні практики, святоотцівські твори) призначене для всього людства і має бути доступним для нього. Яннулатос застосовує поняття *справедливості* до духовних благ, які дарує людям Бог: “*Основоположний принцип справедливості передбачає, що всі люди мають рівні права на духовні блага*” [8, с. 93]. Відповідно, саме Церква відповідає за збереження традиції і повідомлення її “*всьому людському роду*” [8, с. 230]: “*Основним обов'язком кожної Помісної “Кафолічної” Церкви є жити усією традицією і виражати її у всій повноті, мирно, але рішуче, у вселенській перспективі*” [8, с. 213]. Згідно із заповіддю Христа, Церква має навчити народи, поділитися

з ними духовним “досвідом і спасінням, яке Вона має” [8, с. 270]. Таким чином, Церква несе відповідальність не тільки за своїх вірних, а й за всіх тих, хто перебуває “за межами” Церкви [8, с. 269].

Отже, у всіх людей є право на духовні блага, а у Церкви — обов’язок повідомляти про них і надавати можливість долучитися до них.

Окрім права на духовні блага, наданого всім людям Богом, у людей є надана теж Богом *свобода* приймати чи не приймати благовістя [7, с. 76], але ця свобода не відмінняє *обов’язок* Церкви повідомити людям достовірно про Божий дар спасіння і шлях його отримання [8, с. 270]. Церква має обов’язок відшукувати усіх “заблудлих” і повідомляти благовістя про спасіння, а у людей є право отримати знання про Божий дар, навіть якщо вони потім від нього відмовляться.

Жертовний і ненасильницький характер місії

Повага до людської свободи є причиною принципово ненасильницького характеру місії. А обов’язок Церкви благовіщувати мирно і смиренно всюди, всім і завжди, незважаючи на несприйняття, байдужість, опір, зневагу чи навіть насильство є причиною частої видимої вразливості місії, можливої довгої видимої неуспішності. Церква не має задачі упокорити чи завоювати народи, вона має обов’язок мирно і терпляче повідомляти про багатство спасіння і ділитися Божими дарами з тими, хто забажає прийняти благовістя [8, с. 270].

Смиренність, сумирність, мирність місії мають свій зразок у житті Христа, проповіді апостолів і рівноапостольних, подвигу мучеників і страстотерпців і загалом усіх святих і є сутнісним проявом християнської заповіді любові, готової до терпіння, мужності і жертовності.

Яннулатос звертає увагу, що загальною рисою християнського життя є смирення, яке є умовою отримання Божественної благодаті: “[Моя] Сила виявляється в немочі” (2 Кор. 12:9). Архієп. Анастасій розглядає зокрема два свідчення про взаємозв’язок особистого безсилля і дії сили Божої у діяльності місіонера: свідчення апостола Павла і проповідь святих рівноапостольних Кирила і Мефодія.

Апостол Павло у своїх посланнях неодноразово свідчить про наклепи, ворожість до його проповіді, аж до виявлення фізичного насильства до самого апостола. Ось як він описує апостольське життя: “Бог поставив нас, апостолів, останніми, наче приреченими на смерть... ми нерозумні заради Христа... ми немічні... ми в безчесті... ми голодні та спрагли, голі й биті... ми стали, наче сміття для світу, як покидьки для всіх...” (1 Кор. 4:9–13). Водночас він засвідчує, що силою Божою все одно проповідь мала плоди, люди наверталися до християнського життя, вдавалося засновувати євхаристійні спільноти і висвячувати священнослужителів, що свідчить, що люди наверталися і бажали служити Христу. Таке зіткнення з труднощами, з важкими обставинами і періодами у справі заради Христа, є важливим для отримання екзистенційного досвіду Божої присутності, Божественної мудрості і сили: “Досвід особистої немочі одночасно з досвідом Божої сили є двома полюсами апостольського життя” [8, с. 183]. Місія є участю людини у справі, яку звершує Бог, і для її успіху і плідності необхідна готовність людини звершувати волю Божу, усвідомлюючи власне безсилля і нерозумність, готовність подолати свій егоїзм і свавілля [8, с. 179–180].

Що стосується місії Кирила і Мефодія, спочатку здавалося, що вона зазнала краху. Але їх конкретні дії і зусилля виявилися насінням, яке принесло плоди згодом [8, с. 132–133]. Архієп. Анастасій вказує, що так само мученики, начебто втративши життя, своєю мужністю і вірністю Христу до смерті навертали інших до Христа, і загалом саме свідчення добродіями життям мало велике значення для навернення і спасіння, більше, ніж позбавлена досвіду словесна проповідь [8, с. 130, 133–134].

Архієп. Анастасій, таким чином, стверджує першорядну необхідність для місії життя у Христі як живого свідчення. Але обов’язком Церкви є також засновувати нові євхаристійні спільноти і здійснювати інші місіонерські заходи задля дії Божої благодаті, закладання насіння віри, поширення прикладу добродіями життя: “Місія — це обов’язок Церкви, це необхідна умова її життя” [8, с. 266].

Висновки і перспективи подальших розвідок. Ми розглянули здійснений архієп. Анастасієм Яннулатосом богословський аналіз місії, якою вона має бути згідно з Євангелієм і догматичним вченням Церкви. По-перше, він стверджує необхідність богословського осмислення суті місії, її принципів і задач, і розглядає місію в тринітарній,

христологічній, пневматологічній, еклезіологічній перспективі. По-друге, на основі аналізу настанов Христа апостолам він вказує на такі важливі характеристики місії, як всеохопність у часі, географічному і соціальному просторі, готовність до викликів, ненасильницький характер. Місія є безпосереднім призначенням Церкви, і тому є обов'язковою для неї діяльністю.

Викладаючи цілісне богословське бачення місії як співпраці Бога-Трійці і християн у проповіді і поширенні Царства Небесного, Яннулатос закладає основу для богословської оцінки сучасного стану євангельської проповіді і множини явищ сучасного світу, які є викликами для християнства. Він свідомий численних проблем церковного життя і місії зокрема. Аналізуючи історичні прецеденти і сучасний стан православної місії, він звертає увагу як на їх позитивні риси і досягнення, так і на "хворобливі" ситуації. Здійснена ним загальна богословська характеристика місії як обов'язку Церкви має як спонукальний до дії, так і важливий методологічний характер. Подальші дослідження можуть стосуватися богословського аналізу сучасних проблем місії і світових викликів, застосування методології Яннулатоса і розвитку його ідей в богослов'ї місії XXI ст.

References:

1. Milutin, J 2007, Inculturation in Orthodox missionary work according to Archbishop Anastasios (Yannoulatos) of Albania. Master Thesis. Graduate Theological Union, Berkeley.
2. Pavel, A 2015, 'Archbishop Anastasios Yannoulatos' Contribution to the Development of Orthodox Missionary Theology', International Journal of Orthodox Theology, vol. 6:1, p. 63–86.
3. Tsirevelos, N 2022, "Liturgy after the Liturgy". A code phrase exhorting to missionary outreach Introduced by Archbishop Anastasios of Albania, Theology & Culture, vol. 5/1, p. 49–69.
4. Tsirevelos, N 2026, 'Intercultural Christian witness and communication in multicultural environments. Case study in the ministry of Archbishop Anastasios of Albania', Theology & Culture, vol. 10, p. 29–52.
5. Vassiliadis, P 2013, 'Introductory Remarks?', in Orthodox Perspectives on Mission, edited by Petros Vassiliadis. Fortress Press.
6. Veskousis, C 2024, 'Archbishop Anastasios of Albania: An Eastern Orthodox Example of Peace from a Religious Tradition Embroiled in Wars', Unity and Dialogue, vol. 79, p. 101–108.
7. Yannoulatos, A 2003, Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
8. Yannoulatos, A 2010, Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission, Holy Cross Orthodox Press.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

9.02.2026
01.04.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-12
УДК 271.222:929(477)"19/20"

ДІАЛОГ МІЖ ПЦУ ТА УПЦ — ПОЧАТОК ШЛЯХУ ДО ЄДНАННЯ ДВОХ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ

Я. Б. Корицький

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Після першого періоду незалежнення православних в Україні, що розпочався в 2018-2019 рр. Стало зрозумілим, що дві українські православні церкви — ПЦУ та УПЦ, продовжують йти до своєї незалежності кожна своїм шляхом. Якщо ПЦУ зміцнювала свій автокефальний статус то УПЦ, яка свого часу практично проігнорувала участь у Об'єднавчому соборі 2018 р., почала свій рух до незалежнення від Московського патріархату з проведення Собору своєї церкви 27 травня

2022 р. Відсутність синхронності у діях цих двох церков, неоднорідність УПЦ у її ставленні до питання автокефалії та змагальність між ПЦУ та УПЦ актуалізують безпосередній діалог між ними. На веденні його останнім часом почав наполягати і Вселенський патріархат. Організація і ведення цього діалогу і складають актуальність даного дослідження.

Постановка проблеми. Рух двох церков до автокефалії або до її подальшого зміцнення не може сам собою привести до утворення в Україні єдиної помісної Православної Церкви, що базувалася б на Томосі отриманому від Вселенського патріархату у 2018-2019 рр. Нагальною потребою цього об'єднання стає безпосередній діалог між цими церквами за участі Константинопольського патріархату.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Обрана тематика знаходиться в центрі уваги як світських, так і конфесійних дослідників. Вона суттєво актуалізується в контексті російсько-української війни, намагання Московського патріархату розколоти світове православ'я за ознакою його ставлення до ситуації у православному середовищі України, а також пошуку пропозицій до організації діалогу між ПЦУ та УПЦ. Серед світських дослідників цих проблем слід відмітити І. Богачевську, О. Бродецького, В. Бондаренка, О. Сагана, Л. Филипович, Г. Целковського, Ю. Чорноморця, а також релігійних публіцистів Т. Деркач, Л. Самохвалову, К. Щоткіну, та ін. Церковні дослідники Кирило Говорун, архимандрит; Андрій Кураєв, диякон; Сільвестр Стойчев, архієпископ; Євстратій Зоря, митрополит; Климент Вечера, митрополит; М. Митрохін, С. Чапнін, К. Лученко, Еммануїл Адамакіс; Елпідіфор Ламбридіадіс та ін також опублікували чимало матеріалів, що стосуються обраної теми.

Постановка завдання. Напрацювання концептуальної моделі об'єднання двох українських православних церков на основі наданого Томосу, що влаштувала б обидві церкви.

Виклад основного матеріалу. Спираючись на основні досягнення вчених у питанні об'єднання ПЦУ та УПЦ, з урахуванням розбіжностей у їхніх позиціях та установок священноначалля Вселенського патріархату, сформулювати реалістичну модель поєднання інтересів двох українських православних церков в Єдину помісну православну церкву.

Висновки. Тільки об'єднання усіх православних в Україні буде означати завершення більш як сорокарічного періоду існування конфліктів між православними юрисдикціями та формування здатності протистояти православним українцям деструктивним діям Московського патріархату в Україні.

Ключові слова: ПЦУ; УПЦ; Вселенський патріархат; Московський патріархат; визнання об'єднаної Православної Церкви України; модель об'єднання двох церков; патріарший статус об'єднаної церкви.

DIALOGUE BETWEEN THE OCU AND THE UOC AS THE BEGINNING OF THE PATH TOWARD THE UNITY OF THE TWO UKRAINIAN ORTHODOX CHURCHES

Yaroslav Korytskyi

Abstract.

Relevance of the research topic. Following the first period of the emancipation of Orthodoxy in Ukraine, which began in 2018–2019, it became clear that the two Ukrainian Orthodox churches, the Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Orthodox Church (UOC), continued to pursue independence each along its own path. While the OCU was strengthening its autocephalous status, the UOC, which at the time had virtually ignored participation in the 2018 Unification Council, began its own movement toward independence from the Moscow Patriarchate by convening the Council of its Church on 27 May 2022. The lack of synchronicity in the actions of these two churches, the heterogeneity of the UOC in its attitude toward the issue of autocephaly, and the rivalry between the OCU and the UOC have made direct dialogue between them increasingly relevant. In recent times, the Ecumenical Patriarchate has also begun insisting on such dialogue. The organization and conduct of this dialogue constitute the relevance of the present study.

Statement of the problem. The movement of the two churches toward autocephaly, or toward its further consolidation, cannot by itself lead to the establishment in Ukraine of a single Local Orthodox Church based on the Tomos granted by the Ecumenical Patriarchate in 2018–

2019. *An urgent necessity for such unification is direct dialogue between these churches with the participation of the Patriarchate of Constantinople.*

Analysis of recent research and publications. *The chosen topic remains at the center of attention for both secular and confessional scholars. It has become especially relevant in the context of the Russian-Ukrainian war, the attempts of the Moscow Patriarchate to divide world Orthodoxy according to attitudes toward the situation within the Orthodox environment of Ukraine, as well as efforts to develop proposals for organizing dialogue between the OCU and the UOC. Among secular researchers of these issues, particular mention should be made of I. Bohachevska, O. Brodetskyi, V. Bondarenko, O. Sahan, L. Fylypovych, H. Tselkovskyi, and Yu. Chornomorets, as well as religious publicists T. Derkach, L. Samokhvalova, and K. Shchotkina, among others. Church scholars including Archimandrite Cyril Hovorun, Deacon Andrei Kuraev, Archbishop Sylvester Stojchev, Metropolitan Yevstratiy Zoria, Metropolitan Klyment Vecheria, M. Mitrokhin, S. Chapnin, K. Luchenko, Emmanuel Adamakis, Elpidophoros Lambriniadis, and others have also published numerous materials related to the chosen topic.*

Objective of the study. *To develop a conceptual model for the unification of the two Ukrainian Orthodox churches on the basis of the granted Tomos, in a manner acceptable to both churches.*

Presentation of the main material. *Drawing upon the principal achievements of scholars concerning the unification of the OCU and the UOC, while taking into account differences in their positions and the directives of the hierarchy of the Ecumenical Patriarchate, the study seeks to formulate a realistic model for reconciling the interests of the two Ukrainian Orthodox churches within a single Local Orthodox Church.*

Conclusions. *Only the unification of all Orthodox in Ukraine will mean the end of more than forty years of conflicts between Orthodox jurisdictions and the formation of the ability of Orthodox Ukrainians to resist the destructive actions of the Moscow Patriarchate in Ukraine.*

Keywords: *OCU; UOC; Ecumenical Patriarchate; Moscow Patriarchate; recognition of the united Orthodox Church of Ukraine; model for the unification of the two churches; patriarchal status of the united church.*

Актуальність теми дослідження. Багаторічний конфлікт між православними юрисдикціями в Україні, що штучно підтримувався Московським патріархом, поволі наближається до свого завершення. Російсько-українська війна загострила відносини між РПЦ та УПЦ, продемонструвавши справжнє споживацьке ставлення РПЦ до православних українців, оголивши до самих підвалин ідеологеми “Русского мира”, що на думку відомого українського дослідника архимандрита Кирила Говоруна є своєрідним синтезом імперського та радянського періодів ідеологізації релігії [1].

На процес зближення двох Церков неодмінно вплине і відхід у засвіти, у березні 2026 р., Почесного Патріарха ПЦУ Філарета Денисенка, оскільки багатьма ієрархами в УПЦ він сприймався як уособлення негативних процесів, що відбувалися в українському православ’ї, починаючи з 90-х років минулого століття і до наших днів. Він хоч і був прихильником ідеї об’єднання православних в Україні, але бачив на чолі цього процесу, виключно себе. Саме така позиція призвела до виходу владики Філарета з ПЦУ та спроби утворити новий Київський патріархат, що вилилося в цілком маргінальне явище. Однак усі ці особливості історичної фігури владики Філарета жодною мірою не принижують його ролі у становленні автокефалії ПЦУ.

Провідну ж роль у справі об’єднання двох українських православних церков все більшою мірою відіграє Вселенський патріарх Варфоломій та його найближче оточення.

Постановка проблеми. Перед ПЦУ та УПЦ у справі об’єднання стоять поки що різні завдання. ПЦУ, виконуючи настанови патріарха Варфоломія повинна була б очолити процес перемовин та зближення двох церков, в той час як УПЦ — відмінити своє рішення про припинення євхаристійного спілкування з Фанаром, що є одним із небагатьох шляхів повернення цієї церкви у канонічне поле.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Більшість авторів, які вивчають означену тематику, чітко вказують на необхідність налагодження діалогу між УПЦ та ПЦУ, як на необхідну умову їхнього об’єднання (В. Бондаренко, Кирило Говорун — архимандрит, С. Чапнін, О. Саган та ін.).

Автори відмічають зближення характеристик ПЦУ та УПЦ, що дає надію на те, що згодом під тиском громадськості відбудеться їхнє зближення та об'єднання. Найбільшою перепорою на шляху до їхнього об'єднання постає проблема виборів предстоятеля єдиної православної церкви в Україні. При цьому теоретичний аналіз ситуації, що складається між двома церквами, компаративістський метод, метод включеного вивчення та моделювання процесу об'єднання набувають все більшого значення.

Постановка завдання. Метою статті є пошук дієвих моделей об'єднання двох церков, вироблення алгоритмів включення у цей процес Української держави та Вселенського патріархату, виявлення можливих сценаріїв створення умов для практичного початку перемовин між УПЦ та ПЦУ.

Уся підготовча робота до надання Томосу про незалежність православних в Україні і весь глибинний сенс цього документу зводилися до того, щоб усі православні церковні структури об'єдналися в єдину Церкву, що мала б на початку митрополичий, а згодом і патріарший статус. Вселенський патріарх Варфоломій упродовж усього часу, коли він та його найближчі сподвижники предметно займалися унезалежненням православних в Україні, постійно підкреслював, що саме об'єднання усіх православних нашої країни є його основною метою. Саме на такій основі він бачив утворення Православної Церкви України та дарування їй автокефалії. Ця ж думка продовжує залишатися домінантою його роздумів і дій щодо православних в Україні. Так, зокрема, характеризуючи перебіг подій в українському православ'ї уже після кількох років її незалежності, в інтерв'ю французькому телебаченню він заявив: "Наша мета об'єднати усі православні Церкви України, і митрополита Онуфрія, і митрополита Епіфанія, щоб вони об'єдналися в теорії і на практиці, стали однією помісною церквою і були визнані іншими сестринськими православними Церквами [2].

Свого часу, ідучи на проведення Об'єднавчого собору, що відбувся в Софії Київській 15 грудня 2018 року, як патріарх Варфоломій, так і митрополит Халкідонський Іммануїл Адамакіс, який був уповноваженим на організацію і проведення цього собору, недооцінили згубних наслідків багаторічної міжправославної боротьби в Україні, що культивувалася тут починаючи з проведення у 1992 р. т. з. Харківського собору, що усунув митрополита Філарета Денисенка від керівництва щойно утвореною Українською Православною Церквою, поставивши замість нього митрополита Володимира Сабодана. Понад три десятиліття насаджування ворожнечі між православними українцями призвело до того, що попри оптимістичні оцінки щодо участі в Об'єднавчому соборі серйозного представництва УПЦ, справа закінчилася тим, що з усього єпископату цієї Церкви, в соборі узяли участь лише два митрополити — Симеон Шостацький та Олександр Драбинко. Навіть митрополит Черкаський і Канівський Сафроній Дмитрук, який упродовж багатьох років публічно заявляв про бажаність автокефалії для православних в Україні, не взяв участі в Об'єднавчому соборі. Даючи інтерв'ю ВВС з приводу можливого об'єднання митрополит заявив: "...уявіть собі, у нас (УПЦ МП) є монастирі, приходи — немало, 12 тисяч. І от з цих 12 тисяч скільки перейде (до нової церкви) решта залишиться, і ці переходи відбуватимуться з великою натугою, можливо, не без крові. Але це все дуже просто можна було б вирішити, без жодних розколів. Моя особиста думка: якби всі наші єпископи вирішили перейти (до нової церкви) ніякого розколу не було б. Всі наші віруючі пішли б за нами. Були б незадоволені але це природньо, більшість залишилася б при нашій церкві. Не треба було б нічого робити з парафіями, вони всі були б нашими, бо вони б належали до церкви, у яку ми погодилися перейти. Все!" [3].

Однак, позиція різкого несприйняття Московським патріархатом рішень Константинопольського патріархату від 11 жовтня 2018 року знайшла свій вираз у заяві від 15 жовтня цього ж року, що ці рішення "стосовно українського церковного питання є недійсними і такими, що не мають жодної канонічної сили" та є наслідком "спекулятивного трактування церковної історії" [4]. Це і визначило позицію абсолютної більшості єпископату УПЦ. Вони відмовилися від участі в роботі Об'єднавчого собору і навіть пішли на очевидно непотрібний крок, будучи частиною РПЦ, УПЦ МП слідом за РПЦ також розірвала євхаристійне спілкування з Константинопольським патріархатом, чого не вимагалось від УПЦ МП як сукупності єпархій РПЦ в Україні. Хоча можна припустити, що цей крок УПЦ був спровокований священноначаллям РПЦ аби поставити для УПЦ ще один бар'єр у налагодженні самостійних зв'язків з Фанаром у майбутньому. Це стане особливо очевидним після проведення 27 травня 2022 року Собору УПЦ у Свято-Пантелеймонівському жіночому монастирі у Феофанії.

Результати цього Собору були неоднозначними. Відсутність повної підтримки його рішень з боку ряду єпархій УПЦ та складність ситуації, в яку втратила ця Церква, обумовили контраверсійність рішень прийнятих на Соборі. І хоча церковні автори схильні високо оцінювати результати цього церковного форуму, в УПЦ не були подолані партикуляристські настрої [5].

Відомий дослідник православ'я С. Чапнін, погоджуючись з думкою про те, що Собор своїми рішеннями заклав дорогу до повернення УПЦ в лоно РПЦ, визначив три моделі розвитку УПЦ у нових умовах:

1) приєднання/об'єднання з ПЦУ, котра вже отримала Томос про автокефалію від Вселенського патріарха — однаке судячи по жорстким формулюванням Собору відносно ПЦУ, цей шлях буде складним і довгим — вірогідніше за все відчутні результати можна очікувати в дуже віддаленій перспективі;

2) створення екзархату (чи кількох екзархатів в юрисдикції Вселенського патріарха на території України) однак на це повинна бути воля, перш за все, Вселенського патріарха і не факт, що представники митрополита Онуфрія зможуть успішно провести такі перемовини;

3) отримання *de facto* визнання з боку хоча б кількох помісних Православних церков та існування в "сірій зоні" — ясного автокефального статусу ніби і немає, але відмовлятися від спілкування помісній Церкві не будуть, оскільки було б безумством виштовхувати в розкол Церкву, в якій 52 єпархії і понад 12000 парафій, і яка сама їти в розкол не хоче, цей шлях можна назвати "РПЦЗ 2.0", дуже вірогідно, що саме в цьому і полягає основний план митрополита Онуфрія.

С. Чапнін зазначає: "...Наскільки довгим і болючим буде шлях автокефалізації УПЦ сказати важко. Однак зараз важливо допомогти найбільшій релігійній общині України набуті нового статусу. В цьому могла б проявитися солідарність помісних Православних церков з УПЦ. Очевидно, що останніми роками Церкви були досить скупими на прояв солідарності" [6].

Від себе додамо, що не останню роль у відсутності такої солідарності в інших помісних Православних Церквах, значною мірою продиктована жорсткою позицією щодо УПЦ з боку Московської патріархії та РПЦ загалом. А з ними ніхто не хоче псувати стосунки.

Наслідком прийнятих у Феофанії рішень, на думку архімандрита Кирила Говоруна, - може стати втрата єдності УПЦ. "...Швидше за все, ми побачимо початок дезінтеграції УПЦ. Ми бачимо, що УПЦ і так уже була фактично федерацією, а може перетворитися і в конфедерацію єпархій. Це спекулятивне передбачення, але УПЦ легко може розділитися щонайменше на дві частини. Одна буде дрейфувати в бік діалогу зі світовим православ'ям та ПЦУ, а друга – в бік Москви, можливо з перспективою створення екзархату РПЦ в Україні. Хоча, звичайно, багато буде залежати від успіхів ЗСУ по звільненню українських земель" [7].

З ним погоджується член Священного Синоду УПЦ митрополит Клімент Вечера. Визнаючи можливість такої дезінтеграції Церкви він, однак, зауважує, що: "...якби собор просто проігнорував питання, що часто вимагали діаметрально протилежних рішень, то все б закінчилося скандалом, і на цьому історія УПЦ могла б і завершитися. А я впевнений, що 27 травня історія УПЦ не лише не завершилася, а навпаки – ми з Божою поміччю отримали чергову перемогу", – зазначив він [7].

Сьогодні, коли минув достатньо тривалий відтинок часу, що відділяє нас від часу проведення Собору можна сказати, що дезінтеграційні процеси в цій Церкві не такі вже й потужні, якщо не брати до уваги протиправне відторгнення Російською православною церквою єпархій УПЦ, що виявилися на тимчасово окупованих територіях. Звичайно, їхнє повернення врегулювало б чимало проблем. Однак, при цьому не можна не помічати відверто промосковських настроїв частини єпископату УПЦ, що продовжує діяти також і на контрольованих Україною територіях.

З нашої точки зору, значно більша проблема полягає у відсутності контактності між УПЦ та ПЦУ. Церкви не лише не ідуть на зустріч одна одній, а ведуть безплідні дискусії щодо переваг одна над одною, що підігруються конфесійними ЗМІ та активістами обох Церков. Собор УПЦ у своїй Постанові від 27.05.2022 року "...висловив глибокий жаль у зв'язку з відсутністю єдності в українському православ'ї. Існування розколу Собор сприймає як глибоку болючу рану на церковному тілі. Особливо прикро від того, що останні дії Константинопольського Патріарха в Україні, наслідком яких стало утворення "Православної Церкви України", лише поглибили непорозуміння та привели до фізичного протистояння.

Але навіть у таких кризових обставинах Собор не втрачає сподівання на відновлення діалогу. Для того, щоб діалог відбувся, представникам ПЦУ необхідно:

- припинити силові захоплення храмів та примусові переводы парафій Української Православної Церкви;
- усвідомити, що їхній канонічний статус, як він зафіксований у “Статуті Православної Церкви України”, є фактично неавтокефальним і значно поступається свободам і можливостям у реалізації церковної діяльності, які передбачені Статутом про управління Українською Православною Церквою;
- вирішити питання канонічності ієрархії ПЦУ, адже для Української Православної Церкви, як і для більшості Помісних Православних Церков, є цілком очевидним, що для визнання канонічності ієрархії ПЦУ необхідне відновлення апостольської спадкоємності її єпископів.

Собор виражає глибоке переконання, що запорукою успіху діалогу має стати не тільки бажання до відновлення церковної єдності, але й щире прагнення вибудовувати своє життя на засадах християнської совісті та моральної чистоти” [9].

Позиція Собору УПЦ у справі налагодження діалогу з ПЦУ фактично стала відповіддю на “Звернення Архієрейського Собору УПЦ (ПЦУ) до ієреїв, духовенства та вірних в юрисдикції Московського патріархату в Україні (24 травня 2022 р.)”, в якому пропонувалося наступне “1. Закликаємо вас розпочати офіційний діалог без проголошення попередніх передумов. ... 2. Закликаємо вас визнати рішення Вселенського Патріархату від жовтня 2018 р. у справі апеляцій з України щодо неканонічних рішень РПЦ. ... Відтак УПЦ МП має відкликати рішення щодо розриву свого спілкування зі Вселенським Патріархатом та рядом Помісних Церков, а також за прикладом Сербського Патріархату послідувати рішенню Вселенського Патріархату щодо визнання канонічності ієрархії ПЦУ. Вже не раз було засвідчено, що відсутність на даний час між нами згоди в питаннях юрисдикції не повинна створювати перешкод для співслужіння та єднання в Євхаристії. 3. Закликаємо вас, наших братів та сестер у православній вірі, послідувати Томосу про автокефалію, в якому визначено, що всі єпархії, монастирі, парафії та інші православні церковні установи повинні бути в юрисдикції автокефальної Православної Церкви України. Існування юрисдикції Московського патріархату в Україні, як і будь-який інший спосіб, який передбачає окреме від ПЦУ існування православних церковних структур в нашій державі – канонічна аномалія, порушення, яке раніше чи пізніше має бути виправлене. 4. Закликаємо вас підтримати притягнення Російського патріарха Кирила до канонічної відповідальності та позбавлення його Патріаршого престолу за поширення єретичного етнофілетичноговчення на основі ідеології “русского міра”, надання “благословення” російським військам на війну в Україні, яка продовжує спричиняти руйнування та численні жертви, а також за провокування схизми в Церкві...” [10].

Ці два зацитовані вище документи, що належать відповідно, УПЦ та ПЦУ, засвідчують протистояння двох точок зору на події, що відбулися в Україні на межі 2018-2019 рр. Одну з них обстоює Російська православна церква та православні Церкви, які тією чи іншою мірою залежні від РПЦ, а другу – Церкви, що мають грецьке коріння і орієнтуються на Вселенську патріархію та визнали Православну Церкву України.

Більше того, події, пов'язані із наданням ПЦУ автокефалії викликали розділення у світовому православ'ї, що зберігається і нині. З цим пов'язані не лише розрив у євхаристійному спілкуванні РПЦ та УПЦ із Вселенською патріархією, але і утворення РПЦ свого “екзархату” в Африці, територія якої канонічно підпорядковується Александрійській православній церкві. Підготовка до надання ПЦУ автокефалії вплинула і на підготовку та проведення Всеправославного собору на Криті у 2016 р. та загострила протистояння між РПЦ та Вселенським патріархатом у інших сферах церковного життя.

Виходячи із власних інтересів, пов'язаних із здобуттям канонічної визначеності власного статусу УПЦ мала б поновити свої повноцінні зв'язки із Вселенською патріархією. Однак вона не робить кроків, спрямованих на відновлення євхаристійного спілкування із Фанаром. Хоча окремі моменти в діях УПЦ вказують на її рух у цьому напрямку. Зокрема ідеться про присутність на заупокійному богослужінні, очолюваному Вселенським патріархом Варфоломієм, митрополита Тернопільського Сергія Генсичького на похованні патріарха Грузинської Православної Церкви Іллі II у березні 2026 року. При цьому в УПЦ зберігається значна частина ієрархів, які не сприймають ідеї відновлення євхаристійного

спілкування із Вселенським патріархатом. У першу чергу ідеться про митрополита Антонія Паканича, Луку Коваленка, Феодосія Снігірьова, Павла Лебідя, Арсенія Яковенка. Володимира Мороза та ряду інших ієрархів, які діють на підконтрольній Україні території, не кажучи вже про єпископат тих єпархій, які виявилися на тимчасово окупованій території України.

Така розстановка сил всередині УПЦ змушує її Предстоятеля митрополита Онуфрія Березовського до демонстрації невизначеності у цьому питанні. Цьому безумовно сприяють і рішення Собору у Феофанії, який, як уже зазначалося, віддав цілий ряд питань, що належать до компетенції Предстоятеля та Священного Синоду УПЦ на розгляд єпархіальних архиєреїв, що лише посилює “конфедеративні засади” (за виразом архимандрита Кирила Говоруна) нинішньої Української Православної Церкви. Таким чином можна констатувати, що послаблення церковної дисципліни, з одного боку, допомагає зберігати умовну церковну єдність, а з другого – поглиблює протиріччя всередині цієї Церкви та фактично дезінтегрує її. Очевидно саме цим зумовлена позиція її Предстоятеля, що зводиться до очікування кінця російсько-української війни. Саме ця позиція породжує критичні настрої у експертному середовищі щодо Предстоятеля УПЦ і прочитується багатьма з них, як спроба “ждуна/почекуна”, який хоче дочекатися саморозв'язку складних внутрішніх проблем і процесів у підпорядкованій йому Церкві. Безумовно, що подальший перебіг війни внесе більшу ясність у ці питання, але пасивне очікування їх розв'язання не додає УПЦ авторитету в очах Української держави та нашого суспільства. Рано чи пізно УПЦ в особі її Предстоятеля та ієрархії змушена буде визначатися в усіх складних питаннях у її ставленні до української ідентичності, до існуючої поруч ПЦУ, до Московського патріархату, до поминання патріарха РПЦ Кирила тощо.

Доволі несподівані зразки такої визначеності демонструє нині митрополит Агафангел Саввін та його оточення і вихідці з Одеської єпархії (митрополит Євлогій Гутченко, архієпископ Сільвестр Стойчев, вікарії Одеської єпархії архієпископ Віктор Биков, Діодор Васильчук, єпископ Сергій Михайленко, архідиякон Андрій Пальчук та інші). Доволі показовою у цьому відношенні стала “Заява архиєреїв Української Православної Церкви щодо дій Синоду Руської Православної Церкви стосовно єпархій УПЦ, що розташовані на тимчасово окупованих територіях України” від 31.10.2024 р., яку підписала третина правлячих та вікарних єпископів УПЦ. Звинувачуючи РПЦ у порушенні Другого канону Другого Вселенського Собору та Восьмого канону Третього Вселенського Собору, що забороняють будь-якому єпископу втручатися у юрисдикцію іншого єпископа, українські владики, зокрема зазначають, що анексія тимчасово окупованих єпархій УПЦ та самовільне зміщення архиєреїв на цих єпархіях “...спрямоване на підриг самостійності України та самого буття Української Православної Церкви в тяжких умовах воєнних дій на території України. Адже антиканонічне звільнення митрополита Іларіона, українця за походженням, будівничого Донецької єпархії, багаторічного архіпастиря на Донеччині та призначення на його місце архиєрея-росіянина свідчить саме про прагнення Москви анексувати канонічну територію Української Православної Церкви з метою знищення її самостійності та незалежності. Ми не погоджуємось із таким рішенням, вимагаємо його негайної відміни, закликаємо до відмови від агресивної церковної політики щодо Української Православної Церкви та її багатостраждальної пастви, до поваги кордонів канонічної Української Православної Церкви, суверенітету та територіальної цілісності України” [11]. Очолив список “підписантів” цієї заяви саме митрополит Одеський і Ізюмський Агафангел Саввін, а також ряд авторитетних українських владик. Той факт, що єпископи, які підписали цитовану заяву представляють єпархії з усіх регіонів України свідчить про доволі високий ступінь готовності єпископату УПЦ до перемовин як з Вселенським патріархатом, так і з Православною Церквою України щодо об'єднання православних в Україні. Хоча вже зараз зрозуміло, що від кожного із суб'єктів об'єднавчого процесу буде вимагатися певна міра здорового компромісу, що не виходив би за рамки канонічного поля Православної церкви.

Оскільки заклик Константинопольського патріарха щодо об'єднавчої дії Томосу для ПЦУ не втілюється в життя повною мірою, а ситуація в українських православних церквах поволі рухається до їхнього об'єднання, то патріарх Варфоломій доклав нових зусиль до налагодження діалогу між ПЦУ та УПЦ. Під час спілкування з митрополитом Епіфанієм Константинопольський патріарх неодноразово піднімав питання налагодження діалогу, але належної реакції з боку священноначалля ПЦУ добитися так і не зміг. Відсутність реального

діалогу між двома українськими церквами об'єктивно шкодить іміджеві патріарха Варфоломія у православному світі, оскільки ряд церков звинувачують його в одноосібному вирішенні питання про автокефалію ПЦУ. Тому млява реакція митрополита Епіфанія на пропозиції Фанара щодо діалогу ПЦУ з УПЦ певною мірою виглядає як невдячність своєму благодійнику, що в душі церковної ікономії вирішив питання щодо об'єднання УПЦ КП та УАПЦ і утворення автокефальної ПЦУ. Священноначалля цієї церкви вочевидь влаштовує статус-кво і навіть інтереси Вселенської патріархії не можуть розпалити в них бажання до діалогу з УПЦ. Не турбують їх і інтереси Української держави, яка кривно зацікавлена в об'єднанні ПЦУ з УПЦ та утворенні єдиної помісної Православної Церкви в Україні на основі уже отриманого Томосу та можливого завоювання цією церквою патріаршого статусу.

Усі суб'єкти цього процесу усвідомлюють його складнощі і, особливо, обрання очільника об'єднаної церкви. Однак будемо сподіватися, що як для митрополита Епіфанія, так і для митрополита Онуфрія інтереси нашого народу переважать їхні приватні інтереси. Гадаємо, що вони б могли відпрацювати таку модель об'єднання ПЦУ з УПЦ, яка б не видавалася образливою для кожного з них, для єпископату, священства і мирян обох церков. Тим більше, що в церковній історії є безліч прикладів виборів предстоятеля церкви у такий спосіб, коли претенденти на це високе служіння більшою мірою поклалися на Промисел Божий, як це було, наприклад, при обранні патріарха Московського на помісному соборі Російської Православної Церкви в 1917-1918 рр., що відбувався в Москві по завершенню двохсотлітнього Синодального періоду у цій церкві.

Так і предстоятелі двох українських Православних Церков, попри те, що статутні документи як ПЦУ, так і УПЦ утверджують довічний статус обох митрополитів як очільників своїх церков, знайдуть у собі сили зглянутися на православний народ і напрацюють модель обрання нового очільника об'єднаної церкви, проявлять свою жертвовність заради єдності православних в Україні. Саме до цього їх закликає Вселенський патріарх у своєму Вітальному слові, виголошеному під час співслужіння з митрополитом Київським Епіфанієм у патріаршому храмі в день Святого Богоявлення, 6 січня 2026 року. Патріарх Варфоломій наголошує на тому, що надаючи автокефальний статус ПЦУ Церква-Мати вчинила небездоганно. "Історичні випробування тут і там, можливо, не дали змоги своєчасно усвідомити й оцінити масштаб проблеми... Свята Церква, ведена Духом, таїнственно відсікає хворе, зіпсуте і згниле та оновлює постаріле. Розв'язання безвихідних ситуацій є елементом оновлення і підтвердження церковної істини. У Православній Східній Церкві не існує безвиході і невиліковних станів, якими б болісними вони не здавалися" [12].

Відновлення давно спотвореного церковного стану в Україні, на думку патріарха Варфоломія, вимагало прийняття апеляцій, поданих в душі покаяння й усвідомлення помилок і спонукало задіяти усі можливості для посередництва і примирення сторін: "...Бо примирення вимагає виходу з упертої впевненості, що лише одна сторона володіє абсолютною істиною. Церковний досвід навчив, що для досягнення рівноваги потрібні жертви. У церковному житті справедливість завжди на боці загубленого" [12].

Рятуючи розхитану церковну ієрархію в Україні і рятуючи тих, хто був у схизмі Церква-Мати переконала, що: "Відчуття самодосконалості ієрархічної більшості та переконання у власній перевазі, на жаль, не стали добрим порадиником для розвитку подій... Подальший розвиток подій відомий і болісний... І ми знову, як і багато разів, закликаємо ту шановну ієрархію, що залишилася в Україні, під проводом митрополита Онуфрія, переглянути свою позицію. Закликаємо самих себе і одне одного до невпинної молитви, насамперед за церковне примирення. Беззастережно засуджуємо крайнощі, звідки б вони не походили. Радимо державним органам утримуватися від втручання у внутрішні церковні справи. Ще раз даємо можливість до єдності тих, хто залишився осторонь, і, зрештою просимо прощення, якщо через наше смиренне мовчання ми дали декому враження, що з нашого боку була якась інша — людська, а не церковна — перспектива щодо всієї проблеми. Ваше Блаженство! Велика Христова Церква, згадуючи сьогодні "суботню" річницю — надання з її боку інституційного підґрунтя через дарування автокефального устрою та підписання тут відповідного Томосу — звертає до Вас щирі материнські настанови, Вона вказує, отже шлях: повністю виснажувати себе у ділах миру, виходити на площі і вулиці, щоби кликати дітей Божих на трапезу Його Царства, шукати шляхів наближення до співєпископів в Україні через діалог і пошук спільних точок до єдності; посвідчувати паству правдивими аспектами і виявами цієї справи. Ми певні, що здобутий Вами досвід сприятиме

знаходженню виходу і доведе, хто прагне миру “що переважає всякий розум”, а хто — небажаної нетерпимості та смуту... з надією чекаємо примирення та співдії у Святому Дусі між тими, що розділені... очікуємо добрих звісток про початок нового періоду у ваших справах” [12].

Ці наполегливі прохання патріарха Варфоломія, адресовані митрополиту Епіфанію докорінним чином відрізняються від позиції Московського патріархату, що упродовж двох десятиліть демонструвався по відношенню до православної пастви в Україні, яка намагалася знайти легітимні шляхи будівництва власної церкви, що була б незалежною від Москви. Остання пропонувала лише покаяння, визнання гріха розколу, пересвячення ієрархії, визнання неблагодатності вчинених нею таїнств і обрядів тощо. Тобто пропонувався шлях приниження і нівелювання власної гідності та національної ідентичності, що не міг бути сприйнятим тими, хто прийняв для себе рішення здобути незалежність явочним порядком, ідучи на порушення церковних правил та канонів, оскільки протилежною стороною нічого більш конструктивного не пропонувалося. Всі перемовини з “українського питання” за участі Московського патріархату, що носили суто міжцерковний чи навіть міжнародний характер, завжди мали наперед визначений висновок — повернення можливе лише через каяття та пересвячення ієрархії УПЦ КП та УАПЦ. Це були цілком позірні дії з боку Москви, що завжди носили суто імітаційний характер і ніколи не переслідували конструктивної мети. Унезалебнення православних в Україні завжди несло в собі екзистенційну загрозу для РПЦ, як з точки зору непоправних втрат українських церковних величин, так і з точки зору збереження цілісності історії РПЦ, яку її адепти сконструювали упродовж століть, перетворивши Київ на похідну від значно більш пізнішого періоду, коли на історичній арені з'явилося Московське царство. Тому і сьогодні УПЦ повинна пам'ятати, що РПЦ ніколи не дасть їй автокефалії. Натомість Вселенський патріарх чекає на те, щоб УПЦ дезавувала свою заяву про розрив євхаристійного спілкування з Фанаром. Вибір, як бачимо, невеликий.

Як це стало очевидним з аналізу позиції патріарха Варфоломія щодо діалогу ПЦУ з УПЦ суб'єктами цього процесу є сам Вселенський патріархат, ПЦУ та УПЦ, а також Українська держава і наше суспільство. Само собою зрозуміло, що Вселенська патріархія готова до всілякого сприяння налагодженню діалогу та майбутньому об'єднанню двох українських Православних церков. Про це свідчать як заяви самого патріарха Варфоломія так і його найближчих сподвижників — митрополита Халкідонського Емануїла Адамакіса та архієпископа Америки Елпідифора Ламбриніадіса.

Митрополит Еммануїл, зокрема, підкреслює: “...кожна зміна юрисдикції є водночас юридичною категорією та духовною подією, і ця подвійна природа робить будь-які спрощення небезпечними. Історія Православної Церкви в Україні, мабуть, є найхарактернішим прикладом такого прочитування юридичного і духовного прочитування канонів. Три розколи, розсіяння впродовж століть, створили надзвичайно складну ситуацію, що не піддається спрощеним схемам. Усі дороги, як ми знаємо, зрештою ведуть до Нового Риму — Константинополя, де знаходиться і канонічне джерело цих Церков. Цей зв'язок — духовний, кананічний та історичний — залишається живим, попри адміністративні рішення чи політичні доцільності [15].

Відтак Вселенський патріархат, керуючись, у першу чергу, трьома священними канонами: 6-м каноні І Вселенського Собору (Нікея), 3-м каноні ІІ Вселенського Собору (Константинополь) та 28-м каноні ІV Вселенського Собору (Халкідон), вказує на особливу першорядну роль Константинопольського патріархату як Матері-Церкви та на особливу роль Вселенського патріарха як регулятивного авторитету для усього православного світу. З цього історико-канонічного погляду витікає зміст сучасних церковних подій. Саме завдяки такому стану речей і в Україні у 2018-2019 рр. утвердилася православна автокефалія попри шалений спротив з боку Московського патріархату.

Відтак участь Вселенського патріархату у налагодженні діалогу між двома українськими Православними церквами — ПЦУ та УПЦ, виглядає для них як надзвичайне благо і перевага, оскільки вони можуть покласти на Фанар, як на творця і автора церковних канонів. В той же час ми мусимо констатувати, що ПЦУ, сама поява якої повністю залежала від активності Вселенської патріархії, поки що ставиться до організації діалогу з УПЦ досить формально. В той же час, на наше переконання, саме вона повинна була б стати локомотивом проведення цього діалогу, тим більше, що УПЦ в даний час знаходиться у стані розірвання

євхаристійного спілкування з Константинополем. Саме тому для ПЦУ ведення діалогу з УПЦ постає як обов'язок, а для УПЦ — як побажання і прохання з боку Вселенського патріарха.

Реальність же є такою, що ПЦУ лише формально виконала побажання Вселенського патріарха налагодити діалог з УПЦ. З цього приводу в документах засідання Священного Синоду ПЦУ від 2 лютого 2026 р. зазначається: “2. Синод мав міркування про подальші кроки у справі подолання церковного розділення в Україні. Було констатовано, що особисто Предстоятель Православної Церкви України, а також Священний Синод, Архієрейський собор та Помісний Собор Православної Церкви України протягом семи років неодноразово зверталися і закликали про початок конструктивного діалогу до православних ієреїв, духовенства та вірних в Україні, які продовжують всупереч канонічному порядку та визначенню Томосу про автокефалію, перебувати поза єдністю з ПЦУ, дотримуючись у цьому помилкових поглядів на церковні питання, визначених Московською патріархією РПЦ. На жаль дотепер Православною Церквою України жодної відповіді на ці численні звернення отримано не було і ніяких практичних конструктивних кроків іншою стороною не було здійснено.

Не зважаючи на це, Православна Церква України продовжує зусилля, спрямовані на досягнення церковної єдності в Україні відповідно до канонічного порядку та Томосу про автокефалію.

З метою надання організаційного сприяння та для координації розв'язання практичних аспектів щодо ведення конструктивного діалогу про подолання церковних суперечностей між православними в Україні, спровокованих помилковими поглядами та рішеннями Московської патріархії РПЦ, було вирішено утворити синодальну Комісію з діалогу у складі:

- Преосвященний Симон, митрополит Вінницький і Барський, Головний секретар Священного Синоду - голова Комісії;
- Преосвященний Димитрій, митрополит Львівський і Сокальський, голова Інституту церковної історії — заступник голови Комісії;
- Преосвященний Агапіт, архієпископ Вишгородський, секретар Київської митрополії;
- протоієрей Ярослав Романчук, ректор Київської православної богословської академії — секретар Комісії;
- протоієрей Віталій Даньчак, клірик Київської єпархії, м. Київ;
- протоієрей Валентин Гороховський, ставропігійний клірик Київської митрополії, м. Херсон.

Роботу Комісії координує Предстоятель, Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Епіфаній. За погодженням з Предстоятелем Комісія може залучати до своєї роботи необхідних фахівців та консультантів.

Також Священний Синод ухвалив рішення затвердити, опублікувати і офіційно направити текст свого Звернення до православних вірних, духовенства та ієрархів в Україні, які залежать від позиції Російського патріархату” [16].

Як і всі попередні документи, у яких ішлося про налагодження діалогу між ПЦУ та УПЦ, підготовлені у Православній Церкві України, вирізняються відсутністю належної поваги до православних, що входять до складу УПЦ. З нашої точки зору, враховуючи нинішній розбрат у світовому православ'ї, що виник у зв'язку з утворенням ПЦУ, можливо не слід було б наголошувати на тому, що нинішній титул Предстоятеля УПЦ, визначений Вселенським патріархом як “митрополит у Києві”, оскільки УПЦ, поки що, продовжує залишатися більшою за ПЦУ, припинити посилатися на позитивні наслідки раніше проведених переговорів УПЦ КП та УАПЦ з митрополитом Володимиром Сабоданом, оскільки вони не принесли жодних позитивних наслідків і мали суто маніпулятивний характер. Взагалі порівняння двох предстоятелів УПЦ виглядає в документах ПЦУ недоречним так само як і ігнорування рішень Собору УПЦ, проведеного у Феофанії у травні 2022 р., оскільки за визначенням багатьох фахівців, він призвів до незворотнього руху УПЦ від РПЦ. Тому постійне нагадування про залежність позиції УПЦ від Російського патріархату виглядають у цих документах недоречними. Так само як і заклики до частини єпископату, духовенства і вірних “... хто справді бажає єдності для Церкви в Україні, піклується про православ'я, бажає блага українському народу [закликаємо] — до конструктивного діалогу” [17].

Крім цього, здається вже настала пора відкинути вимоги, зняти з порядку денного “попередні умови” для ведення діалогу. Якщо такі умови є, то в разі організації діалогу між двома Церквами вони будуть негайно поставлені в ході реальних перемовин. Серед умов, висунутих УПЦ до ПЦУ на Соборі у Феофанії, все може дискутуватися за виключенням першої умови — припинення силової боротьби за храми.

До недоречностей, як нам видається, відноситься і нагадування про ігнорування ієрархією УПЦ Об'єднавчого собору 2018 р. Непропрацьованість цього питання з єпископатом УПЦ може бути віднесена також до вини єпископату ПЦУ та Президента Петра Порошенка. Як би там не було, але утворена в ПЦУ Комісія для організації діалогу уже досить тривалий час нічим про себе не заявила. Вона наживо не проконтактувала із священноначаллям УПЦ, не вступила в контакт з ієрархією УПЦ на єпархіяльному рівні.

Очевидно, що активність єпархіяльних архієреїв ПЦУ жорстко контролювана, оскільки навіть залучення необхідних фахівців та консультантів до роботи Комісії планується запрошувати за погодженням із Предстоятелем ПЦУ. Таким чином у нас є усі підстави вважати, що і документи ПЦУ стосовно налагодження діалогу з УПЦ, що з'явилися на світ за побажанням Вселенського патріарха, стануть черговим голосом волаючого в пустелі, що не принесе ніяких зрушень у цьому питанні. Поруч з цим і позиція УПЦ у справі перемовин з ПЦУ також викликає чимало питань. Зрозуміло, що УПЦ вирізняється значною неоднорідністю у порівнянні з ПЦУ. Це, зокрема, засвідчив Собор УПЦ у Феофанії і на сьогодні, судячи з усього, ситуація не змінюється. В УПЦ чітко вимальовується група єпископів, які орієнтуються на РПЦ, не скасована по сьогодні і єдина ставропігія Московського патріарха — Корецький жіночий монастир. Скасування цієї ставропігії було б достойною відповіддю на анексію Російською церквою ряду єпархій УПЦ. Попри звернення ПЦУ в УПЦ також не поспішають створити свою комісію по налагодженню діалогу між двома церквами. Крім уже названої причини, пов'язаної з неоднозначним ставленням ієрархії УПЦ до питання єдності з ПЦУ, як уже зазначалося, ще однією важливою пересторогою для обох церков є питання обрання предстоятеля об'єднаної Церкви. До розв'язання цього питання можна було б залучити Вселенський патріархат, але для цього УПЦ необхідно дезавувувати своє колишнє рішення про розрив євхаристійного спілкування з Фанаром.

Насамкінець і Українській державі, як зацікавленій стороні у питанні об'єднання православних в Україні, слід було б приділити цьому питанню належну увагу. Це стосується як Державної служби з етнополітики і свободи совісті, так і місцевих органів влади, що могли б зайнятися цим питанням на регіональному та місцевому рівнях.

Це ж саме стосується і української громадськості, у першу чергу, Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій, Асоціації релігієзнавців України, Софійського братства та різного роду ЗМІ, що цікавляться релігійною проблематикою. Питання установа діалогу між двома українськими Православними церквами є спільним інтересом для усіх згаданих тут суб'єктів і це потрібно для України та її православного люду.

Висновок. Складнощі в організації діалогу, а відтак і в об'єднавчому процесі двох українських Православних церков, виникають, у першу чергу, з причин недовір'я між цими Церквами, що сформувалися за довгі роки змагання та протистояння, що розпочалося ще в кінці 80-х років минулого століття і тривають досі. За ці майже сорок років стараннями Московського патріархату православним в Україні так і не вдалося напрацювати ефективні форми пошуку шляхів до об'єднання УПЦ з УПЦ КП та УАПЦ.

Ситуація у справі їхнього об'єднання зазнала суттєвих змін у зв'язку з отриманням ПЦУ Томосу про автокефалію від Вселенського патріархату у 2018-2019 рр. Однак, на наше переконання, у справі організації діалогу між ПЦУ та УПЦ слід було б змінити деякі акценти. Зокрема ПЦУ та Українській державі не слід продовжувати лінію на приєднання УПЦ до ПЦУ. Це тільки заважатиме зближенню цих двох церков. Домінуючим повинен стати тренд на об'єднання цих церковних структур, як рівноправних суб'єктів релігійного життя в Україні, виключити з обігу взаємні образи, що ще й досі трапляються, а тим більше — силові захоплення храмів. Навпаки, слід налагодити співробітництво між структурами ПЦУ та УПЦ на рівні парафій, єпархій та на загальноцерковному рівні. Провести насамкінець реальну зустріч між предстоятелями двох церков та комісіями, утвореними для організації діалогу між ними. І головне — визначитися з моделлю обрання глави об'єднаної Православної Церкви України, а для цього, вочевидь, доведеться скоригувати статuti обох церков в частині

пожиттєвого обрання їхніх предстоятелів. Тут, очевидно, не обійтися без втручання Вселенської патріархії та Української держави. Усім учасникам цього процесу слід пам'ятати, що велика мета об'єднання православних в Україні, виправдовує засоби її досягнення.

Список використаних джерел:

1. Говорун, Кирило, архимандрит 2019, *Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву*, пер. з англ. О. Панича, Київ : Дух і Літера, с. 57-72.
2. *Союз православних журналістів (СПЖ)* 2025, 'Патріарх Варфоломій: Ми не скасуємо Томос, ПЦУ та УПЦ повинні об'єднатися', 9 September. Available from: <<https://spzh.eu/ua/news/88014-patriarkh-varfolomij-mi-ne-skasujemo-tomos-ptsu-ta-upts-povinni-objednatisja>>. [6 March 2026].
3. *BBC News Україна* 2018, 'Митрополит УПЦ МП: за п'ять років автокефальна церква може стати єдиною в Україні', 16 November. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-46229989>>. [6 March 2026].
4. Червоненко, В 2018, 'Розрив Москви з Константинополем: як це вплине на українців', *BBC News Україна*, 13 October. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-45881531>>. [6 March 2026].
5. *Українська Православна Церква: віхи історії* 2026, 2nd edn. Київ: Київська духовна академія і семінарія; Вид-во "Титло", с. 162-169.
6. Чапнін, С 2022, 'Православие в Украине: война или еще одна автокефалия', *Public Orthodoxy*, 31 May. Available from: <<https://publicorthodoxy.org/ru/2022/05/31/%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%B5-%D0%B2-%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D0%B8%D0%BD%D0%B5-%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B0-%D0%B8-%D0%B5%D1%89%D0%B5-%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B0/>>>. [6 March 2026].
7. Хоменков, С, Червоненко, В & Лотарьова, А 2022, "Битие определяет сознание". Избавилась ли УПЦ от Московского патриарха?, (інтерв'ю митрополита Климента Вечері), *BBC News Україна*, 20 May. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-61625756>>.
8. *BBC News Україна* 2018, 'УПЦ МП розриває стосунки з Константинополем', 13 November. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/news-46198397>>. [6 March 2026].
9. *Українська Православна Церква: віхи історії* 2026, 2nd edn. Київ : Київська духовна академія і семінарія; Вид-во "Титло", с. 210-211.
10. *Православна Церква України* 2022, Документи. *Звернення Архієрейського Собору УПЦ (ПЦУ) до ієреїв, духовенства та вірних в юрисдикції Московського патріархату в Україні*, 22 May. Available from: <<https://www.pomisna.info/uk/document-post/zvernennya-arhiyerejskogo-soboru-upts-ptsu-doiyerarhiv-duhovenstva-ta-virnyh-v-yurysdyktsiyi-moskovskogo-patriarhatu-v-ukrayini-24-travnya-2022-r/>>. [6 March 2026].
11. *Українська Православна Церква* 2024, 'Заява архієреїв УПЦ щодо дій Синоду Руської Православної Церкви стосовно єпархій УПЦ, що розташовані на тимчасово окупованих територіях', 31 October. Available from: <<https://eparhia.vn.ua/2024/10/31/zayava-arhiiereiv-ukrainskoi-pravoslavnoi-cerkvi-shhodo-dij-sinodu-ruskoi-pravoslavnoi-cerkvi-stosovno-ieparhij-upc-shho-roztashovani-na-timchasovo-okupovanih-teritoriyah-ukraini/>>. [6 March 2026].
12. *Релігія в Україні* 2026, 'Вітальне слово Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія під час співслужіння з Блаженнішим митрополитом Київським Епіфанієм у Всечесному Патріаршому храмі Свято Богоявлення, 6 січня 2026 року'. 8 January. Available from: <<https://www.religion.in.ua/main/51849-vselsenskiy-patriarkh-zaklikav-mitropolita-epifaniya-shukati-shlyaxiv-nablizhennya-do-spivypiskopiv-v-ukrayini-cherez-dialog-i-poshuk-spilnix-tochok-do-yednosti-povnij-tekst-promovi.html>>. [6 March 2026].
13. *Релігія в Україні* 2026, 'Митрополит Сумський УПЦ Євлогій: Кирило Гундяєв зазнав "кораблекрушіння у вірі"', 2 January. Available from: <https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/51843-mitropolit-sumskij-upc-yevlogij-kiril-gundyayev-zaznav-korablekrushinnya-u-viri.html>. [6 March 2026].
14. Червоненко, В 2024, 'Непогора в УПЦ МП? Що значить різка заява третини єпископів проти Росії за спиною Онуфрія', *BBC News Україна*, 1 November. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/articles/c3e84npzznzo>>. [6 March 2026].
15. Еммануїл, митрополит 2026, 'Церковне та канонічне значення юрисдикції. Доповідь старшого митрополита Халкідонського', *Релігія в Україні*, 1 March. Available from: <<https://www.religion.in.ua/main/51861-cerkovne-ta-kanonichne-znachennya-zmin-yurisdiktsiyi-dopovid-starshogo-mitropolita-xalkidonskogo-emmanuyila.html>>. [6 March 2026].
16. *Православна Церква України* 2026, 'Офіційне повідомлення про засідання Священного Синоду 2 лютого 2026 р'. Available from: <<https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/ofitsijne-povidomlennya-pro-zasidannya-svyashhennogo-synodu-2-lyutogo-2026-r/>>. [6 March 2026].
17. *Православна Церква України* 2026, 'Звернення Священного Синоду до православних вірних, духовенства в Україні, які залежать від позиції Російського патріархату'. Новини, 2 February. Available from: <<https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-svyashhennogo-synodu-do>>.

pravoslavnyh-virnyh-duhovenstva-ta-iyerarhiv-v-ukrayini-yaki-zalezhat-vid-pozytsiyi-rosijskogo-patriarhatu/>. [6 March 2026].

References:

1. Hovorun, Kyrylo, arkhymandryt 2019, *Politychne pravoslavia: doktryna, shcho rozdiliaie Tserkvu [Political Orthodoxy: A Doctrine that Divides the Church]*, per. z anhl. O. Panycha, Kyiv : Dukh i Litera, s. 57-72. [in Ukrainian].
2. *Soiuz pravoslavnykh zhurnalistiv (SPZh)* 2025, 'Patriarkh Varfolomii: My ne skasuiemo Tomos, PTsU ta UPTs povynni obiednatsia [Patriarch Bartholomew: We Will Not Revoke the Tomos, the OCU and the UOC Must Unite]', 9 September. [in Ukrainian]. Available from: <<https://spzh.eu/ua/news/88014-patriarkh-varfolomij-mi-ne-skasujemo-tomos-ptsu-ta-upts-povinni-objednatisja>>. [6 March 2026].
3. *BBC News Ukraina* 2018, 'Mytropolyt UPTs MP: za piat rokiv avtokefalna tserkva mozhe staty yedynoiu v Ukraini [Metropolitan of the UOC-MP: In Five Years the Autocephalous Church May Become the Only One in Ukraine. Metropolitan Safronii]', 16 November. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-46229989>>. [6 March 2026].
4. Chervonenko, V 2018, 'Rozryv Moskvy z Konstantynopolem: yak tse vplyne na ukraintsiiv [Moscow's Break with Constantinople: How It Will Affect Ukrainians]', *BBC News Ukraina*, 13 October. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-45881531>>. [6 March 2026].
5. *Ukrainska Pravoslavna Tserkva: vikhy istorii [Ukrainian Orthodox Church: Milestones of History]* 2026, 2nd edn. Kyiv: Kyivska dukhovna akademiia i seminariia; Vyd-vo "Tyto", s. 162-169. [in Ukrainian].
6. Chapnin, S 2022, 'Pravoslavie v Ukrainy: voyna yly eshche odna avtokefalyia [Orthodoxy in Ukraine: War or Yet Another Autocephaly]', *Public Orthodoxy*, 31 May. [in Ukrainian]. Available from: <<https://publicorthodoxy.org/ru/2022/05/31/%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%B5-%D0%B2-%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D0%B8%D0%BD%D0%B5-%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B0-%D0%B8-%D0%B5%D1%89%D0%B5-%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B0/>>>. [6 March 2026].
7. Khomenkov, S, Chervonenko, V & Lotarova, A 2022, "Byte opredeliaet soznanye". Yzbavylas ly UPTs ot Moskovskoho patriarkha? ["Beating Determines Consciousness." Has the UOC Freed Itself from the Moscow Patriarch?], (interviu mytropolity Klymenta Vecheri), *BBC News Ukraina*, 20 May. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/features-61625756>>.
8. *BBC News Ukraina* 2018, 'UPTs MP rozryvaie stosunky z Konstantynopolem [The UOC-MP Breaks Relations with Constantinople]', 13 November. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/news-46198397>>. [16 March 2026].
9. *Ukrainska Pravoslavna Tserkva: vikhy istorii [Ukrainian Orthodox Church: Milestones of History]* 2026, 2nd edn. Kyiv : *Kyivska dukhovna akademiia i seminariia*; Vyd-vo "Tyto", c. 210-211. [in Ukrainian].
10. *Pravoslavna Tserkva Ukrainy* 2022, Dokumenty. 'Zvernennia Arkhiereiskoho Soboru UPTs (PTsU) do iiereiv, dukhovenstva ta virnykh v yurysdyktsii Moskovskoho patriarkhatu v Ukraini [Orthodox Church of Ukraine. Documents. Appeal of the Bishops' Council of the UOC (OCU) to Priests, Clergy, and Faithful under the Jurisdiction of the Moscow Patriarchate in Ukraine]', 22 May. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.pomisna.info/uk/document-post/zvernennya-arhiyerejskogo-soboru-upts-ptsu-do-iyerarhiv-duhovenstva-ta-virnyh-v-yurysdyktsiyi-moskovskogo-patriarhatu-v-ukrayini-24-travnya-2022-r/>>>. [6 March 2026].
11. *Ukrainska Pravoslavna Tserkva* 2024, 'Zaiava arkhiiereiv UPTs shchodo dii Synodu Ruskoi Pravoslavnoi Tserkvy stosovno yeparkhii UPTs, shcho roztashovani na tymchasovo okupovanykh terytoriiakh [Statement of the Bishops of the UOC Regarding the Actions of the Synod of the Russian Orthodox Church Concerning UOC Dioceses Located in Temporarily Occupied Territories]', 31 October. [in Ukrainian]. Available from: <<https://eparhia.vn.ua/2024/10/31/zayava-arhiyereiv-ukrainskoi-pravoslavnoi-cerkvi-shchodo-dij-sinodu-ruskoi-pravoslavnoi-cerkvi-stosovno-ieparhij-upc-shho-roztashovani-na-tymchasovo-okupovanih-teritoriyah-ukraini/>>>. [6 March 2026].
12. *Relihiia v Ukraini* 2026, 'Vitalne slovo Yoho Vsesviatosti Vselenskoho Patriarkha Varfolomiia pid chas spivsluzhinnia z Blazhennishym mytropolytom Kyivskym Epifaniem u Vsechesnomu Patriarshomu khrami Sviato Bohoiavlennia, 6 sichnia 2026 roku. [Greeting Address of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew During the Concelebration with His Beatitude Metropolitan Epiphanius of Kyiv at the Patriarchal Church of the Holy Epiphany, 6 January 2026]', 8 January. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.religion.in.ua/main/51849-vselenskij-patriarx-zaklikav-mitropolita-epifaniya-shukati-shlyaxiv-nablizhennya-do-spivypiskopiv-v-ukrayini-cherez-dialog-i-poshuk-spilnix-tochok-do-yednosti-povnij-tekst-promovi.html>>. [6 March 2026].
13. *Relihiia v Ukraini* 2026, 'Mytropolyt Sumskiy UPTs Yevlohii: Kyrylo Hundiaiev zaznav "korablekrushinnia u viri" [Metropolitan Yevlohii of Sumy: Kirill Gundyayev Has Suffered a "Shipwreck in Faith"]', 2 January. [in Ukrainian]. Available from: <https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/51843-mitropolit-sumskij-upc-yevlogij-kiril-gundyayev-zaznav-korablekrushinnia-u-viri.html>. [6 March 2026].

14. Chervonenko, V 2024, 'Nepokora v UPTs MP? Shcho znachyt rizka zaiava tretyny yepyskopiv proty Rosii za spynoiu Onufriia [Defiance in the UOC-MP? What the Sharp Statement of One-Third of Bishops Against Russia Behind Onufrii's Back Means]', *BBC News Ukraina*, 1 November. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.bbc.com/ukrainian/articles/c3e84npzznzo>>. [6 March 2026].
15. Emmanuil, mytropolyt 2026, 'Tserkovne ta kanonichne znachennia yurysdyksii. Dopovid starshoho mytropolyta Khalkidonskoho [The Ecclesiastical and Canonical Significance of changes of Jurisdiction. Report of the Senior Metropolitan of Chalcedon]', *Relihiia v Ukraini*, 1 March. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.religion.in.ua/main/51861-cerkovne-ta-kanonichne-znachennya-zmin-yurisdikciyi-dopovid-starshoho-mitropolita-xalkidonskogo-emmanuyila.html>>. [6 March 2026].
16. *Pravoslavna Tserkva Ukrainy* 2026, 'Ofitsiine povidomlennia pro zasidannia Sviashchennoho Synodu 2 liutoho 2026 r. [Official Communiqué on the Meeting of the Holy Synod of 2 February 2026]. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/ofitsijne-povidomlennya-pro-zasidannya-svyashhennogo-synodu-2-lyutogo-2026-r/>>. [6 March 2026].
17. *Pravoslavna Tserkva Ukrainy* 2026, 'Zvernennia Sviashchennoho Synodu do pravoslavnykh virnykh, dukhovenstva v Ukraini, yaki zalezhat vid pozytsii Rosiiskoho patriarkhatu. [Appeal of the Holy Synod to Orthodox Faithful and Clergy in Ukraine Dependent on the Position of the Russian Patriarchate]', *Novyny*, 2 February. [in Ukrainian]. Available from: <<https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-svyashhennogo-synodu-do-pravoslavnykh-virnykh-duhovenstva-ta-iyerarhiv-v-ukrayini-yaki-zalezhat-vid-pozytsiyi-rosijskogo-patriarkhatu/>>. [6 March 2026].

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

6.03.2026
01.04.2026

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Гугул Руслан Ярославович	аспірант кафедри філософії імені професора М. Д. Култаєвої, Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди (Харків, Україна) e-mail : ruslan78gg@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-3610-1941
Жорнокуй Уляна Василівна	кандидат філологічних наук, завідувач кафедри іноземних мов, філології та журналістики, Київський університет інтелектуальної власності та права (Київ, Україна) e-mail : ulianazhornokui@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-3413-785X
Іващенко Ольга Василівна	кандидат філософських наук, доцент, декан факультету образотворчого мистецтва, Харківська державна академія дизайну і мистецтв (Харків, Україна) e-mail: ivashenkoolga1974@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-3213-7525
Кивлюк Ольга Петрівна	доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та психології, Київський університет інтелектуальної власності та права; професор кафедри філософії, Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» (Київ, Україна) e-mail : ranyolga@ukr.net https://orcid.org/0000-0002-7900-9299
Кислий Анатолій Олександрович	доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та культурології, Національний університет “Чернігівський колегіум” ім. Т. Г. Шевченка (Чернігів, Україна) e-mail: a.kysliy@ukr.net https://orcid.org/0000-0001-8988-8242
Корицький Ярослав Броніславович	аспірант кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства, Український державний університет імені Михайла Драгоманова (Київ, Україна) e-mail : ya.b.korytskyi@udu.edu.ua https://orcid.org/0009-0006-5404-6487
Крилова Світлана Анатоліївна	доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка; віце-президент Асоціації філософського мистецтва (Київ, Україна) e-mail : lana.swetly@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-5528-7438
Пісчанська Юлія Вікторівна	аспірантка кафедри філософії імені професора М. Д. Култаєвої, Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди (Харків, Україна) e-mail : pischanska.iuliia@hnpu.edu.ua https://orcid.org/0009-0001-1651-4028
Процька Світлана Миколаївна	кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики, Український державний університет імені Михайла Драгоманова (Київ, Україна) e-mail : s.m.protska@npu.edu.ua https://orcid.org/0000-0002-9212-8700
Радіонова Наталія Василівна	доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора М. Д. Култаєвої, Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди (Харків, Україна) e-mail : radionova_natali@i.ua https://orcid.org/0000-0001-7624-5539

Рябко Андрій Вікторович	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри фізико-математичної освіти та інформатики, Глухівський національний педагогічний університет імені Олександра Довженка (Глухів, Україна) e-mail : ryabkoav@gnpu.edu.ua https://orcid.org/0000-0001-7728-6498
Сизьон Олександр Олександрович	аспірант, Глухівський національний педагогічний університет імені Олександра Довженка (Глухів, Україна) e-mail : sizonalex@gmail.com https://orcid.org/0009-0007-1616-2425
Сошніков Андрій Олександрович	доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурологічних дисциплін та образотворчого мистецтва, КЗ “Харківська гуманітарно-педагогічна академія” Харківської обласної ради (Харків, Україна) e-mail : soshnikov.ao1972@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-1240-6091
Хамітов Назіп Віленович	член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Президент Асоціації філософського мистецтва (Харків, Україна) e-mail : nez.swetly@ukr.net https://orcid.org/0000-0001-8193-9383
Чорноморець Юрій Павлович	доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства, Український державний університет імені Михайла Драгоманова (Київ, Україна) e-mail : palamist@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-1285-9715
Чорноморець Євгенія Матеївна	кандидат філософських наук, старший науковий співробітник кафедри архівознавства, Український науково-дослідний інститут архівної справи і документознавства (Київ, Україна) e-mail : eugeniamch@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-1521-0129
Шкіль Світлана Олександрівна	доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник, Український державний університет імені Михайла Драгоманова (Київ, Україна) e-mail : lauby@meta.ua https://orcid.org/0000-0003-3859-816X

AUTHORS

Ruslan Gugul	PhD Student of Department of Philosophy named after Professor M.D. Kultayeva, H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University (Kharkiv, Ukraine) e-mail : ruslan78gg@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-3610-1941
Uliana Zhornokui	PhD in Philology, Head of Department of Foreign Languages, Philology and Journalism, Kyiv University of Intellectual Property and Law (Kyiv, Ukraine) e-mail : ulianazhornokui@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-3413-785X
Olha Ivashchenko	Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Dean of Faculty of Fine Arts, Kharkiv State Academy of Design and Arts (Kharkiv, Ukraine) e-mail : ivashenkoolga1974@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-3213-7525
Olga Kyvliuk	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of Philosophy and Psychology, Kyiv University of Intellectual Property and Law; Professor of the Department of Philosophy, NTUU "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute" (Kyiv, Ukraine) e-mail : panyolga@ukr.net https://orcid.org/0000-0002-7900-9299
Anatolii Kyslii	Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of Department of Philosophy and Cultural Studies, T. H. Shevchenko National University "Chernihiv Colehium" (Chernihiv, Ukraine) e-mail : a.kyslii@ukr.net https://orcid.org/0000-0001-8988-8242
Yaroslav Korytskyi	PhD Student of Department of Cultural Studies, Theology and Religious Studies, Dragomanov Ukrainian State University (Kyiv, Ukraine) e-mail : ya.b.korytskyi@udu.edu.ua https://orcid.org/0009-0006-5404-6487
Svitlana Krylova	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine) e-mail : lana.swetly@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-5528-7438
Yulia Pishchanska	PhD Student of Department of Philosophy named after Professor M.D. Kultayeva, H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University (Kharkiv, Ukraine) e-mail : pischanska.iuliia@hnpu.edu.ua https://orcid.org/0009-0001-1651-4028
Svitlana Protska	Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy, Dragomanov Ukrainian State University (Kyiv, Ukraine) e-mail : s.m.protska@npu.edu.ua https://orcid.org/0000-0002-9212-8700
Nataliia Radionova	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of Philosophy named after Professor M.D. Kultayeva, H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University (Kharkiv, Ukraine) e-mail : radionova_natali@i.ua https://orcid.org/0000-0001-7624-5539

Andrii Riabko	Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of Department of Physics, Mathematics, and Computer Science Education, Oleksandr Dovzhenko Hlukhiv National Pedagogical University (Hlukhiv, Ukraine) e-mail : ryabkoav@gnpu.edu.ua https://orcid.org/0000-0001-7728-6498
Oleksandr Syzon	PhD Student, Oleksandr Dovzhenko Hlukhiv National Pedagogical University (Hlukhiv, Ukraine) e-mail : sizonalex@gmail.com https://orcid.org/0009-0007-1616-2425
Andriy Soshnikov	Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of Department of Cultural Disciplines and Creative Arts Municipal Establishment “Kharkiv Humanitarian-Pedagogical Academy” of the Kharkiv Regional Council (Kharkiv, Ukraine) e-mail : soshnikov.ao1972@gmail.com https://orcid.org/0009-0003-1240-6091
Nazip Khamitov	Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Ukraine, Doctor of Philosophy, Professor, Leading Research Fellow at the H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Association of Philosophical Art (Kharkiv, Ukraine) e-mail : nez.swetly@ukr.net https://orcid.org/0000-0001-8193-9383
Yevheniia Chornomorets	Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow, Department of Archival Studies, Ukrainian Research Institute of Archives Management and Records (Kyiv, Ukraine) e-mail : eugeniamch@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-1521-0129
Yuriy Chernomorets	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of Department of Cultural Studies, Theology and Religious Studies, Dragomanov Ukrainian State University (Kyiv, Ukraine) e-mail : palamist@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-1285-9715
Svitlana Shkil	Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Senior Resercher, Dragomanov Ukrainian State University (Kyiv, Ukraine) e-mail : lauby@meta.ua https://orcid.org/0000-0003-3859-816X

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ ТА ПОДАННЯ РУКОПISY ДО НАУКОВОГО ВИДАННЯ “ОСВІТНІЙ ДИСКУРС: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ”

1. Мова написання рукопису статті: українська, англійська, німецька, французька, польська.
2. Рукопис статті подається до редакції у формі: файлу рукопису, який надсилається на електронну адресу редакції *journal.discourse@gmail.com* у форматі “Автор-Назвастатті.doc”.
3. Рукопис статті, підписаний авторами, супроводжується:
 - зовнішньою рецензією (для авторів без вченого ступеня) із зазначенням наукового ступеня рецензента, вченого звання, посади, місця роботи (без скорочень), завіреною печаткою;
 - якщо рукопис публікується іноземною мовою, стаття супроводжується перекладом завіреним фахівцем з іноземної мови (бюро перекладів, або викладачем ВНЗ іноземної мови);
 - розширеною анотацією (двома мовами, одна з яких англійська) в залежності від мови написання рукопису статті (додаток 2);
 - відомостями про автора (авторів) (додатку 1).
4. Рукопис статті не має містити заборонених до друку матеріалів, оскільки журнал є відкритим джерелом інформації. Авторський текст не має бути опублікованим раніше та не бути перекладом раніше опублікованої статті. За зміст статті та інформаційне наповнення несе відповідальність автор (автори) статті та рецензенти.
5. Форма подання статті:
 - обсяг рукопису – 20-24 тис. знаків (як виняток, не більше 40 тис. знаків), включаючи рисунки та таблиці;
 - кількість співавторів – не більше чотирьох, як виняток до п’яти;
 - стаття повинна бути підготовлена за допомогою редактора *Microsoft Word for Windows®* (версії 97, 2000, XP, 2003, 2007) або сумісного редактора;
 - рукопис повинен мати наскрізну нумерацію сторінок із вільним розміщенням нумерації в листі;
 - формат аркуша – А4 (210×297), орієнтація сторінки – “книжна”; поля: ліворуч – 2,5 см; праворуч – 2 см; зверху – 2 см; знизу – 2 см; інтервал між рядками – 1,5 пт.; інтервал між абзацами “до”, “після” – 0 пт; відступи “праворуч”, “ліворуч” – 0 пт; відступ першої строчки – 1,27 см;
 - рисунки, фотографії, графіки слід вставляти в текст статті як об’єкт. Положення об’єкта – “в тексті”;
 - рисунки, створені у вбудованому у *Microsoft Word* редакторі рисунків, слід подавати як згруповані об’єкти;
 - рисунки та таблиці не повинні розривати речення в абзаці, тобто вони мають бути розташовані після того абзацу, в якому на них робиться перше посилання в тексті.
 - Текст рукопису має бути побудований за загальноприйнятою схемою:
 - індекс УДК у верхньому лівому кутку листа (Time New Roman, 12 пт.);
 - ініціали та прізвища авторів у верхньому правому кутку листа (Time New Roman, 12 пт.). Порядок подання: ім’я, по батькові, прізвище;
 - науковий ступінь, вчене звання (Time New Roman, 12 пт.);
 - електронна пошта автора;
 - *порожній рядок*;
 - назва статті – великими літерами, по центру, українською (або регіональною мовою) та англійською мовами (Time New Roman, 14 пт., жирний). Назва статті

- подається без використання вузькоспеціалізованих скорочень, крапка в кінці назви не ставиться;
 - *порожній рядок*;
 - анотація (Time New Roman, 12 пт., *курсив*) (додаток 2);
 - *порожній рядок*;
 - ключові слова (3-10 слів) українською, або регіональною мовою та англійською мовами (Time New Roman, 12 пт., *курсив*);
 - *Основний текст статті повинен містити наступні рубрики:*
 - актуальність теми дослідження (Time New Roman, 14 пт.);
 - постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями (Time New Roman, 14 пт.);
 - аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття (Time New Roman, 14 пт.);
 - постановка завдання (Time New Roman, 14 пт.);
 - виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів (Time New Roman, 14 пт.);
 - висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку (Time New Roman, 14 пт.).
 - *порожній рядок*;
 - Список використаних джерел (Time New Roman, 12 пт., жирний, по центру)
 - References (Time New Roman, 12 пт., жирний, по центру);
 - надійшла стаття до редакції у нижньому правому кутку листа (Time New Roman, 12 пт.) у форматі (ДД.ММ.РРРР);
 - бібліографічний опис для цитування (Time New Roman, 12 пт.) (додаток 3).
6. Літературні джерела, що цитуються, повинні бути пронумеровані. Посилання на джерело подається у квадратних дужках, наприклад: "... відомо з [4]. ..." або "... розглянуто у [4, с. 203] ...". Список літератури наводиться наприкінці статті у алфавітному порядку на мові оригіналу, відповідно до Harvard Referencing style (гуманітарні науки та суспільні науки).
7. Список літератури транслітерується латинськими літерами (References). Якщо наукова праця написана мовою, що використовує кириличний алфавіт, то її бібліографічний опис необхідно транслітерувати латинськими літерами. Після назви праці латинськими літерами зазначається переклад англійською мовою у дужках.
- Автор (автори) може бути ознайомлений з коректурою статті. Зміна верстки автором, за виключенням виправлення помилок, не допускається. Виправлену та підписану коректуру слід повернути до редакції протягом двох днів після її отримання.
- Рішення про можливість публікації статті приймає редколегія та незалежні рецензенти.
- Робота, що не відповідає вищезазначеним вимогам, буде повернена відповідальним секретарем редколегії.

Додаток 1

Відомості про автора (авторів)

	Українською мовою	Англійською мовою
Прізвище, ім'я, по батькові		
Науковий ступінь		
Учене звання		
Посада		
Кафедра		
Місце роботи (заклад вищої освіти, кафедра без скорочень)		
Сфера наукових інтересів		
Джерело фінансування, напр., "Виконано за грантом назва, №..., НДР №..." або інше.		
Адреса надсилання видання		
Електронна адреса		
Номер мобільного телефону		
ID (у системі наукової ідентифікації)	Якщо є, або ж зареєструватися	
ORCID (https://orcid.org/)	Обов'язково	
Назва статті		

Додаток 2

ЗРАЗОК ОФОРМЛЕННЯ АНОТАЦІЇ

Актуальність теми дослідження.

Постановка проблеми.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Постановка завдання.

Виклад основного матеріалу.

Висновки.

Ключові слова:

Relevance of the research.

Problem statement.

Analysis of recent reseafch and publications.

Research task.

Main material presentation.

Conclusions.

Key words:

Додаток 3

Бібліографічний опис для цитування:

Петренко, ТГ & Бойко, ВВ 2017, 'Вплив соціуму на девіантну поведінку дітей та молоді', *Освітній дискурс : збірник наукових праць*, № 1 (1). с. 15-21.

Наукове видання

ОСВІТНІЙ ДИСКУРС: збірник наукових праць

Випуск 58(3-4), 2026

Scientific edition

EDUCATIONAL DISCOURSE: collection of scientific papers

Volume 58(3-4), 2026

Головний редактор: Д. Б. Свириденко
Відповідальний редактор: І. О. Мордоус

Співзасновники:

ТОВ “Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”
Український державний університет імені Михайла Драгоманова

Підписано до друку 15 травня 2026 р.
Формат 60х84/8. Ум. друк. арк. 11,2. Наклад 300 пр. Зам. № 208

Друк:
ФОП Корзун Д.Ю.
21027, м. Вінниця, вул. 600-річчя, 21.
тел.: (0432) 69-67-69, 603-000, (096) 97-30-934, (093) 89-13-852
e-mail: tvory2009@gmail.com
<http://www.tvoru.com.ua>