Міністерство освіти і науки України
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут» і інститут соціально-гуманітарних технологій НТУ «ХПІ»
Київський національний Університет імені Тараса Шевченко
Київський Університет права НАН України
Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»
Громадська організація «Науково-дослідний інститут українознавства та козацтва»
Українська асоціація суспільнознавців та педагогів
Академія військово-історичних наук і козацтва ГШ СКВ
Академічне Співтовариство Міхала Балудянського, м. Кошиці, Словаччина
Щецинський університет, Польща
Литовський університет спорту, м. Каунас, Литва
Університет Мишкольца, Угорщина

ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

МАТЕРІАЛИ VI МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

Філософські читання,

присвячені Всесвітньому Дню філософії

21-23 листопада 2025 р.

Харків

УДК 101/1
Ф56
Рекомендовано до друку
Вченою радою інституту соціально-гуманітарних технологій
Національного технічного університету «ХПІ» (протокол № 3 від 28 жовтня 2025 р.)
Президією Академії військово-історичних наук і козацтва ГШ СКВ

Редакційна колегія:
Головний редактор: Дольська О.О., д-р філос. наук, професор.
Заступник головного редактора: Кіпенський А. В., д-р техн. наук, професор.
Члени редакційної колегії:
Дольська О.О., д-р філософ. наук, професор;
Тараоєв Я. В., д-р філософ. наук, професор;
Корабльова Н. С., д-р філософ. наук, професор;
Панков Г.Д., д-р філос. наук, професор;
Проценко О. П., д-р філос. наук, професор;
Чаплигін О. К., д-р філос. наук, професор.

Технічний редактор: Дишкант Т. М., канд. філос. наук, доцент.

Філософія в сучасному світі : Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, 21–23 листопада 2025 р. // Ред. кол. О.О. Дольська, Я. В. Тараоєв, А. В. Кіпенський, [та ін.]. – Харків, 2025. – 273 с. – укр. та англ. мовами.

Ф 56

Збірник містить матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, в яких подано стислий виклад доповідей та повідомлень його учасників.
У доповідях висвітлені актуальні філософські проблеми сучасного суспільства та розвитку філософії науки і техніки, правові та соціокультурні питання української держави, питання духовного та фізичного здоров'я нації.
Рекомендовано для провідних науковців, викладачів, аспірантів, а також всіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

УДК 101/1

Матеріали опубліковані у електронному репозиторії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (ISSN 2409-5982).
Дані репозиторію інтегровані до: проекту OpenAire, системи Bielefeld Academic Search Engine, системи пошуку у відкритих архівах України та індексуються Google Scholar.

Матеріали друкуються в авторській редакції.
Оргкомітет конференції може не поділяти висловлену авторами позицію.

© Національний технічний університет «ХПІ», 2025

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В УКРАЇНІ: НОВИЙ ЕТАП СТАНОВЛЕННЯ

Бойченко М.І.
заслужений працівник освіти, д-р філос. наук, професор, професор каф. теоретичної та практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка; Інститут вищої освіти НАПН України,
м. Київ, Україна

Філософія освіти просувається шляхом своєї поступової інституалізації – як в Україні, так і в усьому світі. На даному етапі це просування є повільним і не таким помітним, як це було, коли філософію освіти використовували як своє знаряддя представники містичних рухів кінця 19-початку 20 століття, а згодом і численні пророки, які діяли у руслі Нью Ейдж [6, с. 233-234] – синтезі філософії, релігії, науки, мистецтва тощо, які проголошували духовне пробудження людства, яке має настати з початком епохи Водолія – з переходом до 3-го тисячоліття від Різдва Христового [7]. Вочевидь, ці рухи мали певною мірою есхатологічний характер і в усякому разі проголошували кінець старого світу, а для потрапляння у новий світ виставляли умовою духовну ініціацію. Оскільки автоматично у новий світ потрапити буде неможливо, необхідними проголошувалися спеціальні духовні практики, які осмислювали як новий тип освіти. Навряд чи на початку 20-го століття могли собі навіть близько уявити, якою буде освіта сучасного покоління Z, яке проводить більше часу у віртуальній реальності, аніж у традиційному для людини світі природи. Навряд чи такий формат духовності передбачали пророки Нью Ейдж. І все ж нова епоха таки прийшла, хоча й підготовка до неї виявилася більше психологічною, аніж змістовною. А ось зі змістовою складовою нового покоління і новими завданнями для освіти у цифрову добу [4] доводиться працювати уже сучасній філософії освіти, яка вже не ангажована езотеричними і водночас парадоксально екстатичними станами, як це було властиво філософії освіти раніше. Сучасна філософія освіти має бути значно більш конкретною і прагматичною, а не замріяною і містичною. Відповідно, у науці, мистецтві і навіть у релігії філософія освіти шукає не так «кроки за обрій», як повернення твердого ґрунту під ногами у добу суспільної турбулентності, постнормальності і пост-правди. І саме такий ґрунт забезпечує інституалізація філософії освіти – творення державних та недержавних спеціалізованих організацій та установ.

В Україні з 2005 року наявна спеціальність «09.00.10 філософія освіти» для захисту кандидатських і докторських дисертацій – затверджено відповідний Паспорт спеціальності і відкриті Спеціалізовані вчені ради по захистам відповідних дисертацій [2]. Цього ж року вийшов у світ перший номер журналу «Філософія освіти», засновниками якого виступили Інститут вищої освіти НАПН України та Національний педагогічний університет імені Михайла Драгоманова [5]. Таким чином, автори публікацій з цієї тематики отримали власну академічну трибуну та можливість захищати свої дисертації і розвивати цей напрям в Україні. З того часу захищено десятки докторських і близько сотні кандидатських дисертацій з цієї спеціальності.

Переосмислення актуальних завдань філософії освіти в Україні викликало до життя також Українське товариство філософії освіти (2015), засновниками якого виступили авторитетні в Україні і за кордоном дослідниці філософії освіти – докторка філософських наук, професорка пані Марія Култаєва, завідувачка кафедри філософії (Харківський національний університет імені Г.С. Сковороди), докторка філософських наук, професорка пані Ірина Предборська (Національний педагогічний університет імені Михайла Драгоманова) та докторка філософських наук, головний редактор журналу «Філософія освіти» (2005-2019) пані Людмила Горбунова (Інститут вищої освіти НАПН України) [3]. Українське товариство філософії освіти від серпня цього року здобуло власну громадську організацію «Українське товариство філософії освіти імені Марії Култаєвої».

Внесок Марії Дмитрівни Култаєвої у роботу Українського товариства філософії освіти важко переоцінити: Марія Дмитрівна була натхненницею, головним організатором та локомотивом переважної більшості проектів Товариства [1]. Більше того, пані Марія була взірцем для наслідування і непомильним арбітром в усіх складних епістемологічних, інституційних та творчих ситуаціях, у яких виявлялися не лише члени Товариства, а й усі, хто звертався до проблематики філософії освіти в Україні. Саме тому Товариство з гордістю прийняло не лише її ім'я, але й принципи, якими керувалася Марія Дмитрівна Култаєва.

Серед планів Товариства – проведення щорічних наукових конференцій з проблематики філософії освіти, які мають бути проведено почергово в усіх містах України, у яких наявні осередки дослідників філософії освіти. Однією з перших таких конференцій має стати конференція, присвячена 450-літтю Острозької академії, яка має відбутися у 2026 році. Також Товариство готує укладання міжінституційних рамкових угод між Товариством та Національною академією педагогічних наук України, а також – провідними українськими та закордонними університетами. Також Товариство підтримує давні добрі взаємини з Українським філософським фондом, а також Товариством педагогіки філософічної імені Броніслава Ф. Трентовського (Польща).

Окремим завданням є участь членів Товариства у оновленні підручників з філософії освіти для студентів українських ЗВО, а також робота членів Товариства з підтримки розвитку проектів філософії для дітей, заохочення членами Товариства викладання різних елементів філософії освіти у навчальних закладах усіх рівнів і видів освіти в Україні.

Великим викликом і водночас гігантською можливістю є опанування кращими практиками використання можливостей Штучного Інтелекту в освіті, вироблення етичних принципів такого використання, проведення відповідних експертиз, тренінгів та консультацій за участі членів Товариства.

Список використаних джерел

1. Бойченко М. Академічна позиція Марії Култаєвої як взірець інтелектуальної сміливості. *«Під знаком Григорія Сковороди: Зоряний час української культури». Філософія Григорія Сковороди: педагогіка і політика самопізнання: Матеріали X Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (3-4 грудня 2024 року)*/Харк.нац.пед.ун-т ім. Г.С.Сковороди. – Харків: ХНПУ, 2025. С.4-10.
2. Вища атестаційна комісія України (2005). *Н А К А З. Про затвердження Переліку спеціальностей, за якими проводяться захист дисертацій на здобуття наукових ступенів кандидата наук і доктора наук, присудження наукових ступенів і присвоєння вчених звань*. Від 23.06.2005 N 377. https://zakononline.ua/documents/show/258501___508371
3. Дубняк З. (2025). Діяльність Українського товариства філософії освіти у 2015–2025 роки (аналітичний огляд). *Філософія освіти,* 31(1), 322–331. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2025-31-1-20
4. Култаєва, М. Д. (2020). Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти, 26*(1), 8–36. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-1
5. Філософія освіти. (2025). *Домашня. Офіційний сайт журналу*. https://philosopheducation.com/index.php/philed
6. Bailey, A. A. (1951). *A Treatise of White Magic or The Way of the Disciple*. New York: Lucis Publishing Company.
7. Dowling, L. H. (1911). *The Aquarian Gospel of the Christ Jesus: The Philosophic and Practical Basis of the Religion of the Aquarian Age of the World and of the Church Universal*. London: L. N. Fowler and Company.

ЖИТТЯ ФІЛОСОФІЇ З «НОЖЕМ У СПИНІ» (МАРІЯ КУЛТАЄВА), У СТАНІ «НОРМАТИВНОГО ДОМАГАННЯ» (ГАНС УЛЬРІХ ГУМБРЕХТ)

Корабльова Н. С.
д-р філос. наук, професор, професор кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна
м. Харків, Україна

Марія Култаєва і Ганс Ульріх Гумбрехт – це живе співфілософування, коли думка породжена тим енергетичним і інтелектуальним полем, яке утворюється в процесі уявного діалогу з залученням дотичних осіб стосовно теперішнього стану університетської освіти. Умови, за яких вона набула формального статусу та наслідки цього в майбутньому, які вже є очевидними сьогодні у вигляді дистанційних форм, досить критично відрефлектовані Гансом Ульріхом Гумбрехтом у статті «Вежа зі слонової кістки» з підзаголовком «Про майбутнє гуманітарної освіти». Ретроспективний погляд на філософію дозволяє прослідкувати за радикальним зламом всередині її проблемних ареалів, який відбувся в часи виникнення шкіл неокантіанства і поділу на «науки про природу» і «науки про дух» (Вільгельм Віндельбанд «Прелюдії») на початку ХХ століття. Філософія віднесена до «наук про дух», що змушує її доводити свою корисність і здатність аналогічно природничим наукам продукувати «корисне» знання. Г. Гумбрехт називає це «нормативним домаганням із безстатевою (невизначеною) відповідальністю.

Підкреслюючи, що ХХ століття зберегло за філософією вкрай сумнівний статус, коли у намаганні вижити філософія змушена коментувати глобальні кризи, спричинені саме довгим безсиллям філософії через проголошення ряду «смертей» (автора, тексту, історії, суб'єкта) всередині самої філософії, вона знову опинилась в ситуації, «коли користь від неї не доведена, а шкода є можливою» (Ширінський-Шихматов, міністр народного просвещения Російської імперії XIX ст.). В такій ситуації філософія починає оцінюватись як засіб за допомогою якого коефіцієнт корисної дії філософії або прямує до нуля, або здатен рухатись в напрямку корисності, нарощуючи свій доказовий потенціал. Г. Гумбрехт проводить вдалу паралель, вказуючи на те, що сучасний університет поєднує *гротеск* та *кваліфікацію відповіді*, їх співприсутність – величина стала, але питома вага кожної з частин – змінюється пропорційно тому, що чим вища частка першого, тим нижча – другого і навпаки. Сьогодні, на тлі гуманітарних наук, філософська освіта стала надлишковим знанням, бо, як сказав один з дискутантів в науковій полеміці на платформі-панелі, присвяченій долі філософської освіти, філософія як двійочник, який змушений увесь час перескладати іспит на затребуваність.

Про стан університетської освіти і місце філософії у цих процесах говорить і пише Марія Култаєва, це її вислів «філософія живе з ножем у спині»/ У своїх намаганнях валідації і вдоволення власного філософського Ego, Култаєва Марія Дмитрівна шукає канали впливу на цю ситуацію. На підтвердження власної тези, що капіталізують новації не ті, хто їх придумує, а хто масштабує, вона мала цілу школу тих, хто, кожен по своєму, «капіталізували» знання отримані від процесу взаємодії з такою креативною, освіченою, авторитетною у філософських колах не тільки українського академічного простору, а й закордонного, особливо німецькомовного, особистістю – аспіранти, докторанти, колеги не тільки з філософського цеху. Фігура Вчителя, здатного об'єднати тих, як зазначала Марія Дмитрівна, для яких філософія «є життєвою справою», здатних пов'язати долю нації з освітою, у якій філософська складова є важливою, вмотивовувала багатьох слідувати такій установці.

Якісно нові концептуалізації у філософії освіти з необхідністю покладають філософську компоненту, особливо у ситуації, яку можна охарактеризувати бодрійярівським

концептом «після оргії», коли Україна отримала незалежність і можна було користатися не контрабандою філософських ідей, а на повний голос говорити про їх присутність (Гумбрехт), коли перекази ідей зарубіжних авторів втратили не тільки свою ексклюзивність, але і смисл, коли відбулося обнулення наукового авторитету ряду топових філософів минулого, яким нічого вже сказати. Тоді Марія Дмитрівна стала однією з головних фігур германістики (вона сама себе характеризувала як германіста). Власне, вона разом з іншими німецькомовними філософами і утворили це проблемне поле. Саме вона була перекладачем «з голосу» тих топових європейських філософів, які приїжджали в Україну у 90-ті роки XX ст., перекладала і вводила в науковий оббіг ідеї і твори німецькомовних філософів. Як правило, її передмови і примітки до перекладених творів були такого високого рівня і фахового вишколу, що іноді були більш цікавими, оригінальними і своєчасними, ніж оригінали. Здатність повноцінно здійснювати рефлексію, визначати долю мислення, конфігурувати проблемні поля, іноді неочікувані, приміром, «Земля як антропологічна проблема» (тема кандидатської дисертації її аспірантки), притягували бажаючих робити під керівництвом професора Култаєвої свої дисертаційні дослідження, бо, коли поряд такий науковий керівник, це давало впевненість в успіхові.

Професор Култаєва виступала опонентом у радах, у яких статусні особи з владних ієрархій обзаводились науковими ступенями – умовою руху кар'єрною драбиною, часто зупиняючи свій вибір саме на філософії. Хоча філософія має слабку капіталізацію в логіці ринку, але достатньо приваблива як знак престижу, як позиція «у полі стилістичної і дискурсивної багатоманітності без всякої норми» (Ф. Джеймісон). Філософія як не прибуткова справа знаходиться, як правило, поза сферою уваги влади, але залишається вписаною в загальний контекст того, що відбувається в країні і приваблива для представників влади своїм науковим ступенем. Виступи в ролі опонента чи консультанта на засіданнях рад в «Інституті Державного управління при Президенті України» професора Култаєвої визначали той глибинний смисловий код, риторику і тематику обговорення дослідження, які враховувались в подальшому присутніми при цьому аспірантами і докторантами наук з Державного управління.

Марія Дмитрівна своєю участю у так званих «фахових» виданнях намагалася протистояти інструменталізації публікацій, їх перетворенню з результатів наукової діяльності в засіб кар'єрного просування, що впливало на якість наукового продукту тим, що сама особисто виправляла тексти чи щедро ділилась ідеями і перекладеними (неперекладеними) текстами. Виступала проти того, що означене як «калькулюючий розум» (рейтинги, індекси цитування). Виступала на Президії ДАКу, спростовуючи звинувачення в плагіаті, доводячи, що є стала аксіоматика дисципліни, загальна ерудиція і сталі конструкції, які не можуть бути віднесені до наукової недоброчесності. Доводила, що обов'язкова вимога публікацій в наукометричних базах (бажано, SCOPUS) є перекладання проблем на плечі пошукачів ступенів і звань, так як введення цієї вимоги не супроводжується імплементацією інституційних механізмів їх вирішення.

Взаємодіючи з молодим поколінням філософів Марія Култаєва, яка була інтегрована в офіційні структури вищого рівня (Інститут проблем Вищої школи і його часопис «Філософія освіти», Інститут філософії УАН, журнал «Філософська думка»), фактично, знімала опозицію традиція – новація, намагаючись сприяти системним змінам в українській філософії. Її неформальні зв'язки професіональної взаємодії з філософами Австрії, Німеччини, філософськими факультетами Львова, Харкова, Києва, Одеси сприяли академічній мобільності не тільки її, а й її аспірантів і докторантів.

У сьогоднішніх умовах поняття критичного мислення невиправдано розширює свій об'єм, адже його ключова компонента – здатність до розрізнення скінчилась критикою чистих абстракцій мислення, на зміну яким прийшло позаякісне вподобання. Реальний попит на філософію виникає там, де все ще присутня потреба в ідеології. Сьогодні інформацією замінюють ідеологію, що просторово змінює оптику думки, адже інформація відповідно до своєї суті є нейтральною на відміну від ідеології, а тому складає більшу небезпеку. Проблема вибору заміщується диференціацією смаків, а отже університет усувається від визначення критеріїв кваліфікаційно-інтелектуальної сегрегації, бо втрачає свою вихідну ознаку, яка колись відрізняла спільноту за приватними інтересами від соціального інституту (Н. Луман). Це, у свою чергу, спричинило втрату феномену європейськості як такої. Про це писав Едмунд Гусерль, про це писала Марія Култаєва, що світ без філософії і філософування – спекулятивне пусте поняття. Філософія має метафізичне ядро, надлишкове, непрагматичне, вона масштабніше і очевидніше представляє проблему. Без філософії світ збіднений, а європейський світ – приречений, Марія Култаєва закликала: «Нагадаємо, що ця ідея є засадовою для Європейської Унії» [1, с.72]. Г. Гумбрехт підкреслює, що філософія не визначає як цілепокладання ускладнення світу, але дає можливість усвідомлення оманливості першого наближення, за яким увесь час відновлюється можливість аналітики більш глибинного рівня. Метафора Вежі, використана у назві роботи Г. Гумбрехтом, вказує на амбівалентну структуру філософії: з одного боку, їй слід втримувати свою ізольованість від пересудів та двозначностей, з іншого – це дійство тільки посилює її вилученість із ряду затребуваних наук.

Заклик до пересічної людини, що для неї філософія може стати посібником зміни життєвих проєктів, стратегій життя, підсиливши суггестивний ефект філософії як мистецтва життя (приміром «Стоїцизм на кожен день») є установкою важливою і для самого філософа. Вона має дві складові: розгортання у створюваній філософській системі самого мислителя і рух в самому мислителі. Як завважив Мішель Фуко, позицію говорящого істину треба заслужити, особливо коли ти намагаєшся допомогти іншим вибудувати власну життєву стратегію. Романо Гвардіні назвав Сократа вчителем духовного життя не тому, про що його філософія, а тому що таке філософія (Романо Гвардини).

Уже в XXI столітті німецький філософ Петер Слотердайк, підкреслюючи роль філософії у битвах на екзистенційному фронті за самого себе, кинув заклик «Ти мусиш змінити своє життя». З цим закликом і самою стратегією філософська спільнота могла ознайомитись з перекладів Марії Култаєвої, до того ж в оптиці антропотехнічного повороту і філософсько-освітніх імплікаціях зроблених нею » [2, с.54 – 75]. Бажання зробити співрозмовника відкритим, готовим прийняти мудрість, допомогти співбесіднику пізнати себе, щоб знайти своє місце в житті – це від Сократа, коли філософ виступає в ролі вчителя справжнього життя, який знає, що істиною є те, що укорінене в глибинах людської душі. Сьогодні це плюс екзистенційна проблема, коли усі кейси нашого життя забарвлені цим означником.

«Освіта і доля нації» залежить від долі Університету, який стоїть перед загрозою зникнення, є потреба на інновації. Джорджо Агамбен, констатуючи смерть університету, порівнює онлайн-викладачів з фашистами часів Гітлера, бо вони погодились працювати в тодішніх університетах, а студентів він закликає створювати нові освітні заклади [3]. Мабуть, Джорджо Агамбен робить завелику ставку на студентів у їх здатності створювати нові університети, сьогодні є онлайн-університет Skillbox, який може навчити професіям: графічний дизайн, кодер, системний адміністратор, інтернет-маркетолог. Сильною стороною таких закладів освіти є те, що учні знаходяться там, де працюватимуть в майбутньому. Як

сказав мені студент Антон Мішаткін, «дозвольте, заперечити, соціум будують не кодери, а гуманітарії, наповнюючи словами та сенсом навколишнє середовище». З приходом Д. Трампа до президенства і не бажання фінансувати деякі університетські програми пояснювалось, з поміж іншого, тим, що з кафедр гуманітарного циклу багато років велась культурно-марксистська пропаганда, яка зростила покоління американців, які ненавидять свою державу, бунтують проти неї і грабують її, а Мережі допомагають розповсюджувати заклики і маніфести, генеруючи необхідне середовище. Про це говорила і писала професор Марія Култаєва, діагностуючи зміну соціального призначення освіти, пропонуючи повернутись до необхідності розвитку особистості.

Дистанційне навчання позбавляє викладача ролі «педагог» («вести»), перетворює його на «гугл-запит», який дає відповідь, без можливості пошуку та критичного аналізу інформації, як це відбувається в аудиторії. Розвиток когнітивних навичок потребує «суб'єкт – суб'єктного» відношення «людина – людина», а не «людина – гаджет». Тотальне дистанціювання – це відлучення від освіти, ізоляція, а не підвищення доступу до знань. Саме відповіді на ці виклики у освітніх технологіях і філософії освіти сприятимуть тим змінам, яких вимагає цифрова епоха і діджиталізація суспільства.

Марія Дмитрівна впливала на дидактичне та наукове самовизначення Харківської філософської школи і її представленість на Заході, пов'язувала це з відродженням наукової культури філософії, була проти «звуження предметного поля філософії», за стимулювання інтересу до філософських досліджень з боку представників інших спеціальностей з філософським складом розуму.

У часи, коли вітчизняний філософський простір перекроюється за лекалами англосаксонської філософії, згадуєш захисницю континентальної філософії на німецькому матеріалі, з великою силою ініціативи і аналізу, який утворював підтекст розгляду українського філософського дискурсу. Цитуючи Ніда-Рюмелін: «за останні триста років ніяка інша мова не зробила такого великого внеску до філософії, як німецька, найважливіші філософи публікували свої твори німецькою мовою», навчала ці твори говорити українською.

Підсумовуючи, з вдячністю згадую Марію Дмитрівну Култаєву без дружби з нею, участі у тих заходах, які вона проводила з залученням іноземних філософів, без її перекладів і задушевних бесід на різноманітні теми: від побутових до місця і долі філософії у сучасному світі, як вона підкреслювала, «життєвої справи кожного з нас», не було б багато яких з опублікованих мною текстів і проголошених доповідей. Не тільки моїх, а й десятків інших, в біографіях яких присутня Марія Дмитрівна, яка у певний час допомогла отримати бажану ступінь, статус, професію, сприяла кар'єрному зростанню.

У мене немає логічного пояснення, чому відбулося так, як відбулося. Коли я намагаюсь пригадати живий образ Марії Дмитрівни, душа приходить в рух, суха розповідь потребує фактів, деталей, але зникає чудо від враження живою людиною, яка була у твоєму житті і про яку згадуєш з любов'ю і сумом.

Список використаних джерел

1.Марія Култаєва. Філософія: життя після смерті. Німецький погляд на постболонські реалії». *Філософська думка, 2011, №2, с.70 – 84.*

2.Марія Култаєва. Антропотехнічний поворот та його соціально-філософські та філософсько-освітні імплікації у теоретичних розвідках П. Слотердайка». *Філософія освіти, 2014, №1 (14), с.54 – 75.*

3.Електронний ресурс. Режим доступу: https://waksoft.susu.ru/2020/06/10/dzhordzho-agamben-rekviem-dlya-studentov/

ЩО МОЖЕ ОЗНАЧАТИ СЬОГОДНІ НАСТАНОВА ФІЛОСОФСЬКОГО СТАВЛЕННЯ ДО ЖИТТЯ? (МІРКУВАННЯ)

Малахов В. А.
д-р філос. н., професор, Незалежний інститут філософії, гуманітарний факультет,
Чайка Т. О.,
к. філос. н., доцент
(м. Париж, Франція / м. Нагарія, Ізраїль),

Нині ми живемо в світі, від якого, власне кажучи, невідомо чого слід чекати. Хоча, втім, тривожна прогностика переважно видається значно більш реалістичною, ніж прогностика обнадійлива. Найпереконливішим виявом такого новітнього реалізму видається зворотній відлік часу «до кінця світу», що поступово утверджується в алармізованій свідомості, - чи то штучний інтелект нарешті візьметься за свою справу по-справжньому, чи гігантська повінь змиє прибережні міста, чи маніакальна ненависть роздере рід людський до останку… У будь-якому разі, дихання Ніщо, яке наближається, - не якогось собі революційного катаклізму, не пошесті, від якої загине половина людства, а інша половина залишиться, ба навіть не давно обіцяного Страшного Суду, а саме Ніщо, чорної пустки, у якій уривається і нищиться все, будь-яке світло, будь-яка пам'ять про минуле, та й це минуле саме по собі, - ніколи ще, певно, це згубне дихання так щільно не оповивало людство. Хоча існують, маємо повторити, й прогнози більш втішні. То якою ж у цьому новому оманливому світі має бути настановча роль філософії? Здавна, з приводів далеко не таких драматичних, ми чули пораду ставитися до всього, що відбувається, «у філософський спосіб». Чи зберігає така порада за нашої нинішньої апокаліптичної ситуації бодай який-небудь сенс? В чому такий сенс може полягати? І що взагалі здатна означати за сучасних умов настанова філософського ставлення до життя? Над таким ось клубком питань ми й хотіли б отут поміркувати у межах відведеного регламенту.

Зазначимо притьмом, що йдеться саме про *міркування* – аж ніяк не про дослідження якихось конкретних питань, скажімо, щодо змін об'єктивних параметрів впливу філософської думки на події в сучасному світі або того, наприклад, як виникав та розвивався концепт філософського ставлення до життя за часів античності чи за якоїсь іншої доби. *Дослідження* – поняття зобов'язуюче, і ми не завжди маємо в своєму розпорядженні те, що потрібно для спеціалізованої дослідницької праці. До того ж, щиро кажучи, нам не хотілося б відступати від обраної для себе максими, яка являє собою невеличке перефразування Л. Толстого: *якщо відчуваєш, що можеш не досліджувати – не досліджуй!* Інша справа – міркування: міркувати, тобто намагатися відтворити у власній свідомості зв'язну картину реальності, властиво розумовому єству людини…

Отож, поміркуймо. Залишаючи осторонь «вчені» посилання: що вчувається нам сьогодні в поширеній настанові «філософського» ставлення до життя?

Передусім, як на наше враження, у щойно наведеному вислові і для сучасного вуха найясніше відлунює порада не перейматися поточними негараздами, оскільки вони буцімто мають минущий характер і пам'ять про них все одно рано чи пізно зітреться. Поглиблюючи таке розуміння «філософського» ставлення до життя, ми можемо, звісно, нагадати собі поважні античні концепції *атараксії* або *апатії*, проте зрозуміло й без того, що за умов нинішньої антропологічної та онтологічної кризи, яка ставить під знак запитання саме непроминальні засади людського буття-у-світі, спроби такого «філософського» заспокоєння аж ніяк не виглядають доречними.

Далі, сучасне «втішення філософією» можна розуміти як намір або пораду вписати те, що відбувається нині, у якусь «більш широку» картину реальності, встановити «розумний взаємозв'язок» усіх наявних компонентів, з'ясувати їх «прихований сенс» - і таким чином,

хоча б позірно, «виправдати» стан справ, що існує, посиланням на якісь його глибинні підстави. Знову ж, про Боеція та його "*De consolatione philosophiae"* тут не йдеться. Показово, однак, наскільки глибоко вже аж у нинішній нашій свідомості гніздиться переконання, що справжній, достеменний філософ – це… Гегель; відтак, «філософічні» спроби дати людині раду в критичній ситуації, що склалася або складається нині, постають перед цією свідомістю як повернення до вікової тези про те, що все дійсне, мовляв, є засадничо розумним, а тому, знову ж таки, перейматися якимись дрібними недоладностями, що ми їх спостерігаємо подеколи, не варто. Зрештою, все владнається, штучний інтелект буде мудро керувати оновленим світом, а ще до того пан Трамп встановить у цьому світові небувалий мир і злагоду на основі розумного балансу інтересів. Що ж до затоплених міст та знівеченої природи землі, то «вдосконалених» наступників роду людського це вочевидь обходитиме мало – в своїй «доповненій реальності» вони вже якось із усім оцим розберуться… Отакий вам новітній Гегель. Щоправда, щирих прихильників такого ось відгалуження постапокаліптичного «філософського оптимізму» ми маємо нагоду спостерігати не так уже й багато…

Але йдемо далі. Неважко переконатися (насамперед, із власного внутрішнього досвіду), що сенс суто філософського бачення людської реальності й суто філософського втручання в неї ми *по-людськи* і, може, з більшими підставами готові приписати й протилежним за своїм екзистенційним вектором спробам зіставити хаотичну метушню повсякденного життя, що схиляється до тотального занепаду, з одвічними й невідкладними турботами людського буття, його посутнім цілісним сенсом. Вкотре зазначимо: ті чи ті реальні постаті історії філософії нас у даному короткому огляді цікавлять лише як персонажі актуальної людської свідомості сьогодення, нехай це будуть навіть постаті Марка Аврелія, Паскаля, Канта або Сковороди. Уявімо собі: до гурту сучасних молодиків, цілковито захоплених своїми дигітально-політичними іграшками та пошуком відповідних насолод вривається такий собі новітній Паскаль (винахідник, до речі, однієї з найперших у світі лічильних машин) і волає: «Схаменіться, безумці! На всіх вас чекає смерть!» Хоч би яким виявився конкретний результат подібного скандального втручання, навряд чи ми могли б мати сумнів стосовно виявлення в ньому певного власне філософського ставлення до людського життя.

Цілком очевидно, що за сучасної доби статусу власне філософського ставлення до людської реальності й реальності загалом здатні набувати й більш помірковані комплексні спроби її зваженого осмислення й оцінки, взагалі будь-які намагання запровадити критерії логіки й моралі до галузей, які попервах розкриваються перед людьми в суто емоційному, ба навіть «панічному» своєму аспекті – або ж, навпаки, щезають з поля зору за стосами надлишкової неопрацьованої інформації. Класичний, на нашу думку, приклад, коли нестача подібного зваженого осмислення безпрецедентної ситуації виявилася кричущою життєвою проблемою для мільйонів людей і виявила здатність безповоротно змінювати їхнє філософсько-світоглядне ставлення до життя, - аварія 1986-го року на Чорнобильській АЕС з усім шлейфом її руйнівних наслідків. Не меншою, принаймні, мірою такого зваженого, сказати б, протофілософського раціонально-морального осмислення потребують, звичайно, і загострення сучасної екологічної кризи, і величезна, мало з чим зрівнянна трагедія нинішньої російсько-української війни, що стала справжньою катастрофою людяності. Дефіцит таких зважених, зорієнтованих на філософське осмислення підходів дедалі гостріше відчувається нині.

А тепер – про головне, задля чого, власне, й вдалися ми до оцих своїх міркувань. Філософія, як відомо, за самою своєю суттю обгрунтовує певне відношення людини до світу, висвітлює його сутність – і, в своєму безпосередньо практичному аспекті, сама являє взірець такого відношення: життєва поведінка Сократа, Канта, Сковороди або, з іншого боку, того ж

Гегеля – не менш переконливе свідчення про справжню суть їхніх філософських позицій, ніж будь-яка логічна аргументація, до якої їм траплялося вдаватися. Впродовж тисячоліть свого існування філософія висувала й утверджувала таким чином принципові різновиди людського світо- й життєставлення: пізнавального, моральнісного, діяльно-практичного, естетичного тощо. Нині ми живемо за часів, коли світ загалом не просто ставить під сумнів ту або іншу з перерахованих засадничих людських здатностей, породжуючи таким чином своєрідний духовний «попит» на неї, а й взагалі, як здається, поступово стає дедалі менш сумірним людині, витравлює з себе будь-які сліди й рештки її живої присутності. Тож справжні, не на життя, а на смерть екзистенційні змагання людини зі «Штучним інтелектом» та іншою новітньою машинерією, що ми їх маємо сумнівне задоволення спостерігати нині, самі по собі відбуваються на такому тлі, на якому майже нічого людського власне вже не лишається.

Сучасна філософська думка в оцінці перспективи цих змагань може бути, звичайно, оптимістичною, песимістичною або якою завгодно. Передусім, однак, питомим її завданням, що випливає з самої її сутності, постає, на нашу думку, теоретичне й практичне утвердження – утвердження *de facto*, всупереч шаленому опорові «хижих речей світу сього» - впертої присутності людини у нинішньому, хай навіть такому очуженому й зрадливому світі, присутності непоступливої, непозбутньої.

Можна, звичайно, сказати, що таке наполегливе утвердження людської присутності у світі, який має тенденцію поступового переходу до інших господарів та набуття інших, незвіданих нами вимірів, загалом є спільною турботою всієї сучасної гуманітарії. Проте саме філософії в цій справі належить, на наш погляд, роль особлива. Не варто вважати за парадокс те, що саме в галузі філософії, зокрема в смисловому просторі філософського міркування, духовна присутність людської особистості розкривається, можливо, найбезпосереднішим чином – навіть без того неминучого, здавалось би, тягаря культурних умовностей, який виявляється пов’язаним з особливостями релігійного або художнього втілення відповідного суб’єктивного змісту.

Тож маємо зазначити, що найбільш адекватним виявом власне філософського ставлення до життя за умов нашого сьогодення видається нам, за результатами цього міркування, стала, незрадлива налаштованість на розгляд нинішніх реалій крізь призму цілісної людської суб’єктивності, втримання за будь-яку ціну власне людського виміру наявного буття. Безперечно, існування людини за нинішніх умов загалом сповнене трагізму, і ми як філософи маємо особливий обов’язок усвідомлювати цю його трагічну суть. Але наша здатність чинити опір будь-яким лиховісним віянням «віку сього» тільки зростатиме, якщо ми в змозі протиставити їм не суху знелюднену аналітику, від якої першить у горлі, й не псевдовоєнну мову наказів і заклинань, а власний наш хист за будь-яких обставин залишатися людьми, цілісними неповторними особистостями з власним душевним простором, власною мірою невимушеності, власним відчуттям гумору. Самим залишатися такими людьми – і вміти підбадьорити інших, тих, хто потребує нашої підтримки. Зберігати будь-що цей хист, цю світлу здатність – це й значить, на нашу думку, ставитися до нинішньої дійсності так, як личить ставитися до неї філософам. Поза сумнівом, поєднувати цю «філософську», а насправді суто людську здатність з ясним усвідомленням усіх сьогоднішніх небезпек, більш того, з відчуттям можливої – поки що, будемо сподіватися, тільки можливої! – тотальної приреченості людства, сплавляти те і те в єдине ставлення, єдиний погляд – справа непроста; можливо, вона потребує якогось глибинного і щирого перегляду засад нашої релігійності як такої. І все ж, коли після всіх глибин відчаю, зневіри й безсонних вагань ти бачиш ранковий посміх на вустах твого співрозмовника й відчуваєш, що в змозі сказати йому: «Дідька лисого, ми ще поживемо!» - можеш бути певен: ти стрічаєш цей день як філософ.

VIRTUE AND UNJUSTIFIED TRUE BELIEFS.
THE MYTH OF DAEDALUS IN PLATO'S MENO

Sidiropoulou Chryssi (Greece),
Professor of Philosophy, Boğaziçi University (Bosphorus University), Istanbul, Turkey

Plato's *Meno* is a transitional dialogue, positioned between the earlier, inconclusive Socratic dialogues and the gradual introduction of the theory of forms. It is built around a question, which is one of the most central in Plato's antagonism with the sophists: this is to say, whether virtue/human excellence (*arete*) can be taught or not. Meno's humiliating realisation that he is incapable of giving a definition of virtue by the end of the first part of the dialogue (80e) is followed by the famous episode where Meno's slave boy succeeds in solving a geometrical problem under Socrates's questioning. Socrates insists that he is not teaching the boy anything, but merely helping him to 'give birth' and bring forward what is already in his soul in a dormant form (85c-e). This is an explicit allusion to the Theory of Forms. Plato does not develop the theory further in the *Meno.* This he does in later dialogues, such as *Phaedo*, *Symposium* and *Republic*.

Rather, he proceeds to the third and final part of the *Meno*, where he uses the geometricians' 'hypothetical method' to argue that, if virtue is knowledge, then it is teachable. But is it knowledge? Is virtue some kind of knowledge which virtuous people possess? Exploring this question, Socrates points to the historical leaders of Athens (93a-94e). He refers to Pericles, Themistocles, Aristeides and Thycidides. Themistocles is the glorious Athenian general who defeated the Persians at Salamis, thus fending off the threat of subjugation to the Great King. Of the same generation as Themistocles, Aristeides had been legendary for his righteousness, enjoying the appellation 'the just' (*ho dikaios*) by his compatiots. Pericles, on the other hand, a generation younger than the other two, was the founding father of Athenian democracy and the city's unrivalled leader, his name being associated with the 'golden century' of Classical Greece. To the mind of their contemporaries, these men were obvious models of virtue: knowledgeable, brave, just and committed to making Athens the leading power of the Hellenic world. Given their social position and status, the corruption of their sons was of the utmost significance for all the city and cast a negative shadow upon the reputation of their famous parents. It seems that their lack of virtue reflected negatively on the parents' ability to teach virtue. How can it be, Socrates wonders, that their parents were so keen to teach them many skills, such as shooting a javelin or horse riding, but neglected to teach them virtue?

I would like to mention two things in connection with this: a) This discussion in the *Meno* unfolds as part of Socrates's opposition to the Sophists' claim that they teach virtue. Meno himself has been Gorgias's student and appears very keen on the topic of virtue and its teachability. We should not lose sight, however, of what virtue means to the Sophists: it is the ability to speak persuasively in the *ekklesia* (the city assembly) and to run one's household as well as the affairs of the city in the most successful way. Sophists such as Protagoras work with a reductionist conception of virtue. For them, virtue is a kind of skill which allows its practitioner to successfully navigate his path to a successful career in politics. Clearly, this is not what Socrates means when he says that the historical leaders of Athens failed to make their sons virtuous. b) Secondly, in the *Meno* Plato works with an undifferentiated notion of virtue. We do not, this is to say, see reference to the four cardinal virtues of wisdom, courage, temperance and justice. (As he does later, in *Republic* IV) As regards the political leaders in the third part of the dialogue, it is plausible to say that the virtue Socrates has in mind is primarily justice, the ultimate political virtue. Although not exclusively, it is basically this kind of shortcoming that strikes one so negatively when it comes to Pericles's or Themistocles's sons. Moreover, even the virtue that Socrates ascribes to their illustrious parents, is not based on a rigorous definition of virtue. Socrates's strategy is to pick up what the Athenians of the late 5th

century BC would straight away point to as an obvious example of virtue, and use it as his starting point for exploring the nature and the teachability of virtue.

In the third part of the dialogue there is a clear change of procedure in the way Socrates examines whether virtue can be taught. Rather than accepting that virtue is a kind of knowledge and examining whether it can be taught, Socrates now proposes (87b) to leave the question of whether virtue is knowledge behind. In its place, he suggests *presupposing* that *if* virtue is knowledge, t*hen* it is teachable. If virtue turns out not to be teachable, then we will have to conclude that it is not knowledge. The case of the unscrupulous sons of virtuous parents serves exactly this strategy. As this case shows, there is no transference of virtue to children even for parents of exemplary virtue. This leads Socrates to suggest that perhaps virtue is not knowledge after all. If it were, then it would have been possible to transfer it to others (89 c-d).

Accepting this conclusion, however, cannot be the end of the matter. On the one hand, Socrates has shown that, unlike skills such as competitive sports or horse riding, virtue is not transferable. On the other hand, he cannot give up the idea that one person's virtue can benefit others, as well. At this point, the question he asks is: If a person has no knowledge, is there still a way to offer guidance and benefit others? The following dialogue takes place. Socrates claims:

But that one cannot guide correctly if one does not have knowledge; to this our agreement is likely to be incorrect. (97a)

As Meno asks for clarification, Socrates continues:

SOCRATES: I will tell you. A man who knew the way to Larissa, or anywhere else you like, and went there and guided others would surely lead them well and correctly?−Certainly.
SOCRATES: What if someone had had a correct opinion as to which was the way but had not gone there nor indeed had knowledge of it, would he not also lead correctly?−Certainly.
SOCRATES: And as long as he has the right opinion about that of which the other has knowledge, he will not be a worse guide than the one who knows, as he has a true opinion, though not knowledge.−In no way worse.
SOCRATES: So true opinion is in no way a worse guide to correct action than knowledge. (97 a-c)

Correct or true opinion is the English word for the Greek *δόξα ορθή.* Rather than 'correct' or 'right', a more literal translation for *ορθή* would be 'upright' or 'upstanding.'This would have preserved in translation a connotation of standing or even sitting in a straight manner. Exploiting such a connotation, it can be said that from a position of *standing straight* across its object, a belief corresponds truly to its object, and is a true belief.

Now, let us examine Socrates's new example, which is well known as the 'Road to Larissa' case. According to Socrates, the ability to offer guidance about a practical issue, such as travelling to the town of Larissa (where Meno comes from), can be brought about not only by knowledge but also by true belief. In this example, knowledge seems to be, at least partially, connected to direct familiarity as opposed to indirect information. Naturally, a new question arises for Meno. If a person with true belief can be no worse a guide than one with knowledge, why then is knowledge considered much more valuable and something we aspire to? In the following lines, he poses this question emphatically:

SOCRATES: So correct opinion is no less useful than knowledge?
MENO: Yes, to this extent, Socrates. *But the man who has knowledge will always succeed, whereas he who has true opinion will only succeed at times.*
SOCRATES: How do you mean? Will he who has the right opinion not always succeed, as long as his opinion is right?
MENO: That appears to be so of necessity, and it makes me wonder, Socrates, this being the case, why knowledge is prized far more highly than right opinion, and why they are different. (97c-d) (author's emphasis)

Here, Meno offers an initial guess with regard to why knowledge is thought more highly than true belief. Compared with knowledge, belief, even when it is a true one, is characterised by an element of randomness. According to Meno, true opinion, unlike knowledge, does not guarantee that one will always offer successful guidance. However, he cannot explain either the nature or the source of this difference. The long, careful argumentation up to here does not seem sufficient for providing a firm and definite answer. It is at this point that Socrates refers to the myth of Daedalus. Turning to Meno, he explains to him that he is puzzled because he is not aware of the statues of Daedalus**.**

It is because you have paid no attention to the statues of Daedalus, but perhaps there are none in Thessaly. (97d):

Before presenting the continuation of Socrates's argument, it is necessary to explore the myth of Daedalus. In Ancient Greek mythology, Daedalus (Gr. *Δαίδαλος*) is a demigod, son of the wisdom goddess Athena, and an amazing architect and inventor. The most common aspect of the myth connects Daedalus to Minos, the mythical king of the island Crete. Minos invites Daedalus to his palace, and he keeps him there as his trusted technician and engineer. Daedalus's most significant building is the Labyrinth, where Minos keeps the Minotaur. The latter is a monstrous creature, half human and half bull, born out of the scandalous union between Minos's wife, Pasiphae and a bull sent by the sea god Poseidon. The labyrinth, which in popular imagination is often associated with the basement of Minos's palace in Knossos, Crete, is a buliding so complicated that it is impossible for one to find the way back to the exit. The name 'labyrinth' to this day stands for what is literally or metaphorically too much complicated, with multiple exits and entries. Daedalus's stay at Minos's palace, however, is less than voluntary. When Daedalus requests from Mino to let him go, the king refuses. But Daedalus's ingenuity finds a way out. He constructs two pairs of wings, one for himself and one for his son, Icarus. Before their journey starts Daedalus warns his son not to fly too high, too close to the sun. Their flight through the clouds is initially a smooth one. They escape from Mino and leave Crete behind. But Icarus, young and drunk with success, ignores his father's warning. Flying higher and higher, he comes very close to the sun, which melts the wax keeping his wings together. The wings break up, and in his fall from above, he drowns in the sea. He gives the sea his name- to this day a part of the Aegean sea is called the Icarian sea with Icaria as its major island.

The story of Daedalus is certainly a narrative of ambition and hubris, on the part of Icarus. Besides this, however, it is a reflection of humans' perennial desire to fly and raise themselves higher, escape from what limits and keeps them bound, through technical invention. It is also a tale of their moving and changing nature. Daedalus invents the wings to achieve flying and move away, changing his location and circumstances. Before the limits were trespassed by Icarus, Daedalus's achievement seemed perfected. But the volatile human nature and the human inclination to change and move further, destroyed his invention and brough Icarus's doom.

Next to the story of the broken wings, in antiquity, Daedalus had the reputation of a great sculptor who introduced a novel style in the representation of the human body. The arms and legs of his sculptures were clearly chiseled, depicted as distinct from the main body. In this way, he facilitated the impression that his statues are about to move and disappear from a viewer's visual field.

Having highlighted the changeability and fleeting character of Daedalus's artifacts, let us now get back to the *Meno.* Puzzled, Meno asks Socrates to clarify what he means by his reference to the statues of Daedalus. Socrates explains that they tend to 'escape' but will stay put if somebody 'ties them down. He continues as follows:

> SOCRATES: To acquire an untied work of Daedalus is not worth much, like acquiring a runaway slave, for it does not remain, but it is worth much if tied down, for his works are very beautiful. What am I thinking of when I say this? True opinions. For true opinions, as long as they remain, are a fine thing and all they do is good, but they are not willing to remain long, and they escape from a man's mind, so that they are not worth much until one ties them down by (giving) an account of the reason why. And that, Meno, my friend, is recollection, as we previously agreed. After they are tied down, in the first place they become knowledge, and then they remain in place. That is why knowledge is prized higher than correctopinion, and knowledge differs from correct opinion in being tied down.(*Meno* 97e- 98a)

This is, arguably, the most dense paragraph of the *Meno* and the basis of an ever growing literature about the relation of knowledge and true belief. Here, Socrates draws a metaphor likening the statues of Daedalus to true opinions. If 'tied down,' the statues are very worthy and *beautiful.* If true opinions 'remain,' they are beneficial, they 'do good.' The pair beautiful and good is an unmistakable expression of Plato's viewthat the beautiful is the sensible picture of the unchanging good. This is an idea that he deveops in later dialogues, such as *Symposium* and *Republic*. In the *Meno,* Plato is just introducing what he develops in these later dialogues, along with the theory of forms. I claim that the statues of Daedalus, which are beautiful when they are immobilised, are the visible picture of the intelligible good. For Plato, the good is present in all the intelligible forms which constitute his eternal archetypes. What unites the beautiful statues of Daedalus with the goodness present in true opinions is the stabilisation of their transient character. Once the statues are tied down, all their true beauty shines. They can then be a secure visual counterpart to the intelligiblent form that will tie down the changeable human opinions.

The highly mobile statues of Daedalus constitute a powerful representation of the empirical world. That is a world in constant motion and transition, where nothing appears in a stable or intrinsic form. Tying them down introduces constancy and allows their beauty to be properly seen.

Human beliefs about the world may happen to be correct, but they are about realities (objects, events, or values) that change and even cease to be. According to Socrates, unless beliefs are 'tied down,' their correctness will eventually fade away. This means: beliefs must be about something immutable and whole. Socrates hints that this is the eternal forms available to us through recollection. Recollection of the forms enables us to provide justification (*ton logon didonai*), 'the explanation of the reason why') for our beliefs (98a). This is the mark of real knowledge as opposed to fleeting belief.

Just like the legendary politicians of Athens, we live in the fragmented and changing world of experience. It is important to develop true opinions and beliefs about it and to take the first steps towards virtue. But unless these beliefs are tied to something above the constant change, they will

not last. Virtue, just like in the case of Pericles or Themistocles, will not be connected to knowledge. And just like these great men, nobody will be able to help others become themselves virtuous.

Plato is a master in introducing powerful myths and investing them with philosophical content. In his hands, the myth of Daedalus becomes a powerful philosophical narative about the transient character of human *doxa*, both of its value and its ultimate limitations. His use of the myth of Daedalus in the framework of a discussion which is ethically and politically significant, paints a vivid picture of the dynamic between permanence and change. In this way, it offers a powerful way for us to explore the nature of human cognition, its challenges, and its ethical repercussions.

References:

1. For all references to Plato's text, the following edition has been used:

Plato, (1997). "Meno", trans. G.M.A. Grube. In J.M. Cooper, D.S. Hutchinson (eds.), *Plato Complete Works.* Hackett Pub. Co., p. 870

2. For the myth of Daedalus, see: *Daedalus: The Dark Tragedy of a Mythical Inventor* https://www.thecollector.com/daedalus-mythical-inventor-greek-mythology/ and https://www.britannica.com/topic/Daedalus-Greek-mythology. Last accessed on November 25th 2025

SOCIALLY RESPONSIBLE MANAGEMENT AND EMPLOYEE WELL-BEING. СОЦІАЛЬНО ВІДПОВІДАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ ТА ДОБРОБУТ СПІВРОБІТНИКІВ

Regina Andriukaitiene

Associate Professor at the Lithuanian Sports University,
Department of Sports and Tourism Management,
Kaunas, Lithuania

Relevance of the research. Corporate social responsibility is a topical topic, especially when it comes to social responsibility towards workers, the environment and society. With the need to create a work-friendly environment, researchers recommends that companies focus on internal CSR practices, such as health and safety, work-life balance, training, and equal opportunities for workers (Asante Boadi et al 2020; Sarwar et al, 2022; Singh and Gautam, 2023; Walsh et al, 2023; Czerw, 2019). Measuring well-being in the workplace is important for both employees and employers, as it provides an opportunity to make decisions about adjusting board processes. Socially responsible management increases employee motivation and personal involvement, and leads to more successful development of the organization. The application of socially responsible activities creates synergies between the organization's resources, allows organizations to become attractive and competitive, can increase employee job satisfaction and create well-being in the workplace (Faeq et al, 2022; Hernández Ponce et al, 2024; Lin, 2025). Although the issue of social responsibility is widely analysed, the analysis of this topic is insufficient, due to the lack of empirical evidence on how the principles of social responsibility are applied in the management of the organisation's activities, specifically in human resource management, determines the well-being of employees, job satisfaction, what determines the implementation of CSR principles and what benefits it brings to the employees of organizations.

Research methodology: analysis of scientific literature. The problem of the study is the question of how socially responsible management of organizations relates to the well-being of employees. The aim of the research is to identify the links between socially responsible management of organizations and employee well-being by defining the elements of CSR and employee well-being from a theoretical point of view.

Research results. The CSR initiative is presented in Carroll's (1991, 2016, 2021) model of the social responsibility pyramid, discussing economic, legal, ethical, and philanthropic responsibility as a tool for moral governance of an organization's stakeholders. There is no doubt concerning the practical implementation benefits of social responsibility concept when it comes to the public's expectations, but it is quite difficult to draw a boundary between these benefits and costs of the organization to realize socially responsible behavior. The problem stems from implementation of social responsibility concept in practice. Long-term success of the organizations dependes on how sustainable they are while integrating into the environment and assessing stakeholders' social sentiments - the relationship between the organization and the surrounding environment should be formed on the basis of social responsibility. According to Carroll (1991,2016,2021) there are four components of CSR: economic, legal, ethical, and philanthropic.

- The economic components: refers to the economic activities in terms of competitive position, profitability, and operational efficiency.
- Legal components: refers to the obligation to follow the rules and regulations of place that under it operate their business.
- Ethical components r: refers to the activities that over the social expectation beyond legal obligation that required by law.
- Philanthropic: refers to activities to be at the level of social expectation to be good corporate citizens (e.g., promotion of human well-being).

The content of the CSR components presented in Figure 1 remains relevant in terms of time - relevant at the beginning of the consolidation of the concept, relevant in today's context.

Ethical Components (Responsibilities) It is important to perform in a manner consistent with expectations of societal mores and ethical norms. It is important to recognize and respect new or evolving ethical/ moral norms adopted by society. It is important to prevent ethical norms from being compromised in order to achieve corporate goals. It is important that good corporate citizenship be defined as doing what is expected morally or ethically. It is important to recognize that corporate integrity and ethical behavior go beyond mere compliance with laws and regulations.	**Philanthropic Components (Responsibilities)** It is tmportant to perform in a manner consistent with the philanthropic and charitable expectations of society. It is important to assist the fine and performing arts. It is important that managers and employees participate in voluntary and charitable activities within their local communities. It is important to provide assistance to private and public educational institutions. It is important to assist voluntarily those projects that enhance a community's "quality of life."
Economic Components (Responsibilities) It is important to perform in a manner consistent with maximizing earnings per share. It is irnportant to be committed to being as profitable as possible. It is important to maintain a strong competitive position. It is important to maintain a high level of operating efficiency. It is important that a successful firm be defined as one that is consistently profitable.	**Legal Components (Responsibilities)** It is important to perform in a manner consistent with expectations of government and law. It is important to comply with various federal, state, and local regulations. It is important to be a law-abiding corporate citizen. It is important that a successful firm be defined as one that fulfills its legal obligations. It is important to provide goods and services that at least meet minimal legal requirements.

Figure 1. Content of CSR components (Carroll , 1991, 2016, 2021)

The concept of corporate social responsibility has remained important for both business and scientific representatives, and is analyzed in various contexts according to economic activities, the benefits of this activity are analyzed, and in the practice of companies, the principles of social responsibility are integrated into all processes of organizations' activities. There is a growing belief that the long-term practice of CSR are beneficial to all stakeholders, myths that social responsibility does not give a positive impetus are debunked. According to Faeq et al (2022), CSR practices are shaping up as a new approach to managing organizations. Organizations engaged in CSR activities are more constructive in comparing to those organizations with no CSR or less visible CSR programs. Carroll (2016) states that „CSR has had a robust past and present. The future of CSR, whether it be viewed in the four part definitional construct, the Pyramid of CSR, or in some other format or nomenclature such as Corporate Citizenship, Sustainability, Stakeholder Management, Business Ethics, Creating Shared Value, Conscious Capitalism, or some other socially conscious semantics, seems to be on a sustainable and optimistic future". CSR practices are applied in both developed and developing regions, Globally, CSR has become a strategy for managing organizations, has been adopted as a beneficial practice for both businesses and society, and has been adopted and developed by academia. The CSR pyramid and related models and concepts will remain relevant in the future. ĮSA ir toliau remiama ir taikoma verslo ir akademinės bendruomenės. The recognition of CSR, identified in business as an objective or sustainability, has been a key factor in the growth of CSR, and the involvement of managers in the field of social responsibility has increased(Carroll 2021).

A favorable attitude of employees towards corporate CSR positively determines performance and pride in the company, Therefore, a continuous evaluation of a company's social actions can help companies in difficult moments. This is achieved because employees have high productivity and openly demonstrate love for the company, sending good feedback to stakeholders outside the company. It is recommended that senior managers and HR managers exchange information on CSR before implementing any CSR initiative. In addition, it is appropriate to apply certain motivational models to employees guided by values and beliefs in order to improve employee performance and increase the sense of belonging to the company (Asante Boadi et al, 2020), to shape their higher level of awareness on CSR issues.

According to Pasaribu et al. (2025), employee well-being includes physical, emotional, and social balance in their work lives. Well-being is not solely dependent on financial compensation, but also on factors such as work appreciation, a supportive work environment, and opportunities for professional growth. Employees who feel well-supported tend to be more motivated, loyal, and productive. Work-life balance is a condition in which individuals are able to manage their time, roles and responsibilities in a balanced way, and maintaining this balance is very important to avoid work-related stress, tension and conflict. Companies that maintain a work-life balancex are more likely to create a mentally and physically healthy work environment for employees. According to Hernández Ponce et al. (2024), a work environment that prioritizes employee well-being reduces stress and burnout, improves high-quality service delivery, can increase productivity and improve the quality of customer service, ensuring customer experience. Rahman et al. (2024) suggeststhat a nuanced approach to understanding employee well-being - self-acceptance and positive relationships - is identified as key aspects in promoting the overall well-being of employees and thus increasing employee satisfaction and reducing turnover. Bartels et al (2019) investigated that interpersonal aspects of work are particularly important for well-being in modern workplaces, which are characterized by open workspaces, virtual work, teamwork, and connective technologies that promote employee communication at work. In addition, the positive relationship between an individual's interests and physical health and overall well-being suggests that there may also be a link with well-being in the workplace.

Well-being is a positive state related to emotions and cognitive evaluation of life (Czerw, 2019). Measuring well-being in the workplace allows you to evaluate positive qualities, while providing an opportunity to take corrective actions when optimal well-being is not observed. The original goal of creating WWQ was to provide an instrument of workplace well-being applicable to a wide range of working people. The WWQ instrument had strong psychometric reliability characteristics, allowing it to be used in all populations. The application of WWQ offers significant

benefits to individuals and organizations who want to reasonably determine levels of well-being in the workplace, regardless of gender, age and type of work (Hyett & Parker 2015). The Well-being Questionnaire (WWQ) allows you to reasonably determine the level of well-being in the workplace.The questionnaire distinguishes the following groups of questions (scales): job satisfaction; organizational respect for the employee; the employer's attitude towards the employee; and work-life balance.

There are many ways to measure employee well-being. The National Institute for Occupational Safety and Health's Occupational Wellbeing Questionnaire (NIOSH WellBQ) is an assessment as a holistic construct, including five areas for well-being in and outside of the "work" or "workplace" environment (Chari et al., 2021). The NIOSH WellBQ, comprising a total of 68 items, was translated into the Malay language. It encompasses 16 scales, five indices, and 31 individual items that span across five domains: (1) work evaluation and experience; (2) workplace policies and culture; (3) workplace physical environment and safety climate; (4) health status; and (5) experiences and activities outside of work related to home, community, and society (Omar et al, 2024, Chari et al., 2021).

The work evaluation and experience domain includes 4 scales and 10 single items; The workplace policies and culture domain includes 3 scales, 2 indices, and 3 single items; The workplace physical environment and safety climate domain includes 4 scales and 3 single items; The health status domain includes 4 scales, 2 indices, and 13 single items; The home, community, and society domain includes 1 scale, 1 index, and 2 single items (modified from Chari et al., 2022).

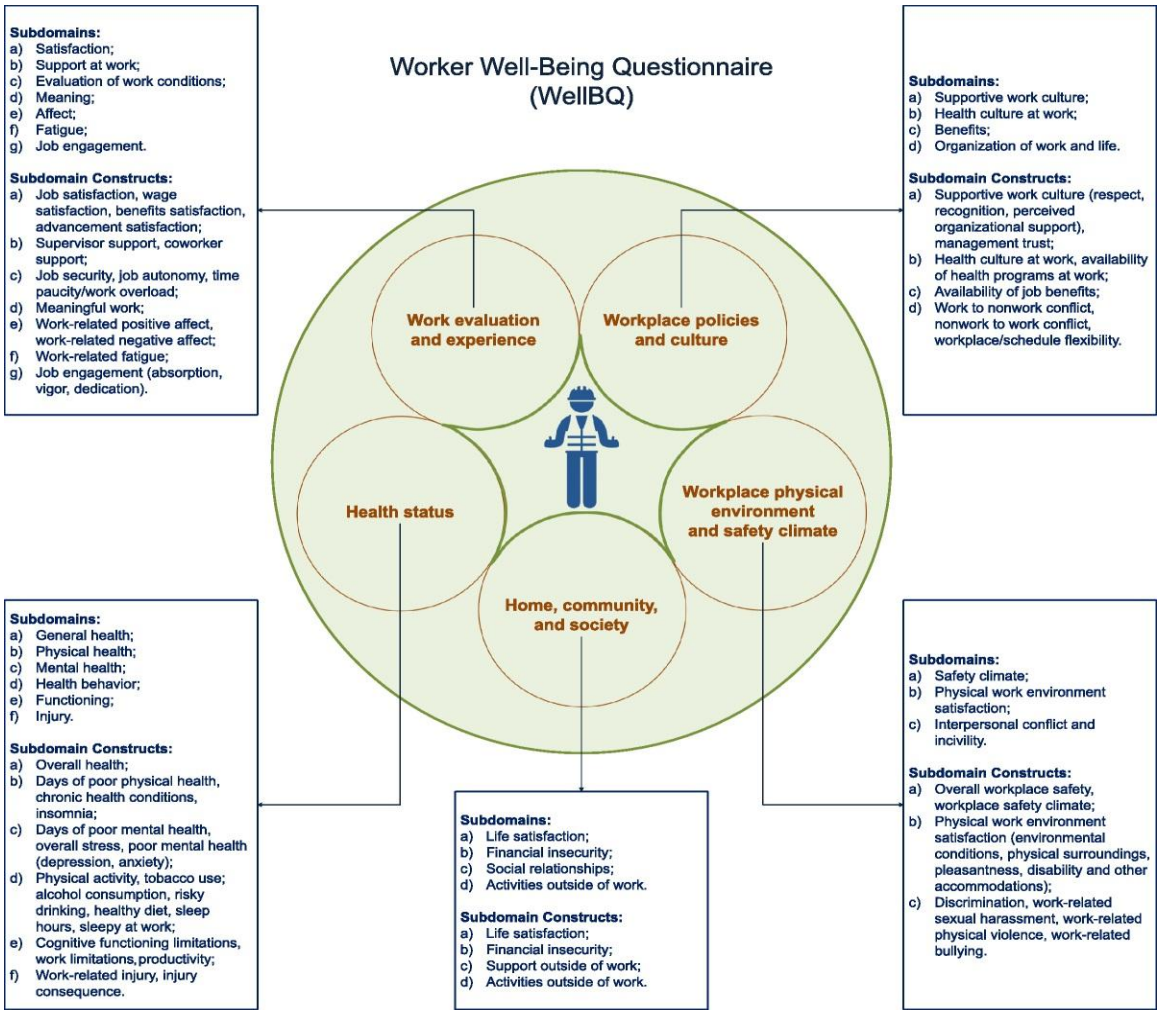

Figure 2. Domains, subdomains, and subdomain constructs of the WellBQ (Fontana et al, 2023)

The use of WellBQ in the workplace can be particularly useful for the initial evaluation, and thus for defining the internal benchmarks of the company or of a specific homogeneous group of workers (within that company), assessing changes in well-being following the application of specific interventions, as well as identifying, by comparing the results between groups of workers in the same institution, the most important areas where action can be taken.

Conclusions

Research on the relationship between employee behavior and well-being is not only carried out by psychologists, sociologists, management, education and health professionals, which is why well-being is an interdisciplinary term because it refers to all aspects and areas of human life. Darbuotojų gerovė darbo vietoje yra daugiau nei tik poveikis. Employee well-being research can help researchers explain changes in employee behavior by evaluating individual and organizational factors and developing socially responsible human resources policies based on the principles of social responsibility.

Research has revealed that the growth of society and business is linked, which is why companies implement social responsibility initiatives that aim to gain growth through society. The application of CSR activities creates synergies between organizational resources and its integration can increase employee job satisfaction. The application of the social responsibility of the organization increases the level of well-being of employees. Higher levels of employee well-being lead to higher job satisfaction; greater organizational respect for the employee, greater opportunities to reconcile work and private life, and a favorable attitude of the employer towards the employee. Creating a supportive working environment becomes a priority for the mutual benefit of the employee and the organization. Managers are recommended to focus on internal CSR practices such as health and safety, work-life balance, training, and equal opportunities for employees, work evaluation and experience, workplace policies and culture, workplace physical environment and safety climate; and experiences and activities outside of work related to home, community, and society.

References:

1. Asante Boadi, E., He, Z., Bosompem, J., Opata, C. N., & Boadi, E. K. (2020) (a). Employees' perception of corporate social responsibility (CSR) and its effects on internal outcomes. *The Service Industries Journal*, *40*(9-10), 611-632.
2. Asante Boadi, E., He, Z., Boadi, E. K., Bosompem, J., & Avornyo, P. (2020) (b). Consequences of corporate social responsibility on employees: The moderating role of work motivation patterns. *Personnel Review*, *49*(1), 231-249.
3. Bartels, A. L., Peterson, S. J., & Reina, C. S. (2019). Understanding well-being at work: Development and validation of the eudaimonic workplace well-being scale. PloS one, 14(4), e0215957
4. Carroll, A. B. (2021). Corporate social responsibility: Perspectives on the CSR construct's development and future. *Business & Society,* 60(6), 1258-1278. DOI: 10.1016/0007-6813(91)90005-G
5. Carroll, A. B. (2016). Carroll's Pyramid of CSR: Taking Another Look. *International Journal of Corporate Social Responsibility,* 1, 1-8. https://doi.org/10.1186/s40991-016-0004-6
6. Carroll, A. B. (1991). The pyramid of corporate social responsibility: Toward the moral management of or-ganizational stakeholder. *Business horizons*, 34 (4), 39-48
7. Chari, R., Chang, C. C., Sauter, S. L., Sayers, E. L. P., Huang, W., & Fisher, G. G. (2024). NIOSH *worker well-being questionnaire* (WellBQ).
8. Czerw, A. (2019). Diagnosing well-being in work context–eudemonic well-being in the workplace questionnaire. *Current Psychology*, *38*(2), 331-346.

9.Hernández Ponce, O. E., Durón Ramos, M. F., Borboa Álvarez, E. P., & Saucedo Monarque, J. (2024). Positive Personal Factors of Well-being, Happiness, and Social Responsibility in Tourism Sector Workers. *GECONTEC: Revista Internacio-nal de G Insights*

10. Hyett, M.P., Parker, G.B. Further Examination of the Properties of the Workplace Well-Being Questionnaire (WWQ). *Soc Indic Res* **124**, 683–692 (2015). https://doi.org/10.1007/s11205-014-0805-5

11. Faeq, D. K., Ali, B. J., & Akoi, S. (2022). The impact of people related TQM and CSR on employees job satisfaction. *UKH Journal of Social Sciences*, *6*(1), 1-9

12. Fontana, Luca MD, Dolce, Pasquale MS ; Santocono, Carolina MD; Annarumma, Maddalena MD; Iavicoli, Ivo MD, (2023) Validation of the NIOSH Worker Well-Being Questionnaire in Italian Language. *Journal of Occupational and Environmental Medicine* 65(6):p e402-e412, June 2023. | DOI: 10.1097/JOM.0000000000002835

13. Lin, T. (2025). Whether and how tourism industry upgrading promotes employee social upgrading? Insights from China. PLoS ONE, 20(9), 1–17. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0331022

14. Omar, A., Guan, N. Y., Nair Mohan, S., Mokhtar, S. A., & Poh Ying, L. (2024). Evaluating the Malay version of NIOSH WellBQ: A study on reliability and construct validity for enhanced workplace well-being assessment. *F1000Research, 13*, 618.

15. Pasaribu, N., Putri, R., Labolo, L., & Sinaga, I. N. (2025). Work–life balance creteas well-being through sustainable human resource management at et cettera. Jurnal Penelitian Progresif, 4(2), 5-9.

16. Sarwar, H., Ishaq, M. I., & Franzoni, S. (2022). Influence of HRM on CSR and performance of upscale hotels in developed and developing countries. *Environment, Development and Sustainability, 1*.

17. Rahman, M., Alghababsheh, M., Chowdhury, R., & Hossain, D. (2024). Exploring the Impact of Strategic Operations Management Decisions on Women Employees' Well-Being in the Tourism Industry. Gender Issues, 41(3), 1–13. https://doi.org/10.1007/s12147-024-09334-8

18. Hernández Ponce, O. E., Durón Ramos, M. F., Borboa Álvarez, E. P., & Saucedo Monarque, J. (2024). Positive Personal Factors of Well-being, Happiness, and Social Responsibility in Tourism Sector Workers. GECONTEC: Revista Internacio-nal de G Insights

19. Pasaribu, N., Putri, R., Labolo, L., & Sinaga, I. N. (2025). Work–life balance creteas well-being through sustainable human resource management at et cettera. Jurnal Penelitian Progresif, 4(2), 5-9.

WHY DOES GENERAL DIDACTICS HAVE TO BE PARADIGMATIC?

Jacek Moroz

Doctor of Science, Professor, Deputy Director of the Institute of Pedagogy at the University of Szczecin,
Szczecin, Poland

In this paper, I put forward a thesis according to which general didactics must necessarily be paradigmatic. I believe that discussions on the paradigmatic nature of didactics should be renewed. It is necessary to answer the question of what it means that didactics is paradigmatic and whether in didactics it is possible to postulate the pursuit of a single paradigm (following the example of natural sciences). I will try to show that education – like other sciences – cannot be free from paradigms. Without them, teaching knowledge gets bogged down in "colloquial and theoretical chaos", and didactics loses its scientific character. The paradigm is not a "theoretical luxury", but a condition for critical reflection, structured language and a communal conversation about education. I do not delude myself that the awareness of paradigms will solve all the problems of didactics. However, it

can protect us from the naïve belief that "common knowledge" is enough to understand and improve the teaching process.

In addition, showing the role of language in the process of learning is indispensable for understanding what education is. Constructivism, in my understanding, is a model that emphasizes the importance of the process of conceptualization – understood broadly – and considers it a key component of cognition and the foundation of education. Teaching must take into account the student's prior knowledge (his or her "preliminary theories" about the world). Didactic observation is theoretical in itself – the teacher interprets the student's behaviour through the prism of his own beliefs and pedagogical models, and each educational interaction is therefore a meeting of two "theorized" points of view: the teacher and the student. Although language is treated mainly as a tool of communication, its fundamental function is to conceptualize reality – to create, not just transmit information (as it is "created" only in the model).

Can didactics be "inscribed" into a uniform and rigid theoretical framework? Yes and no. Yes, in the sense that each categorization will determine a specific scope (and therefore framework) of thinking (let me link thinking with action at this point, because it makes no sense, at least for a scientist, to act that would be devoid of action, on the other hand, thinking usually implies action, and in the end it is action itself). However, this does not mean that categorization is final – on the contrary, the development of science consists in constantly verifying existing divisions and searching for new structures that better reflect reality. It is therefore crucial to maintain a balance between simplification and precision – between the need for generalization and sensitivity to nuances that can lead to a deeper understanding of the phenomena under study.

In science (and that, I believe, is the point of science) we create theories – models of reality, not to "look nice", but to "explain" the world and/or allow us to effectively predict it and, if possible, act effectively in it. Thus, the general didactics must strive to ensure that the educational models and theories he creates have the highest possible level of precision and clear, rational epistemological justification. My argument is somewhat perverse, because I do not promote a strictly positivist view of science, in which all valuable knowledge should be quantitative, empirically verifiable, and ultimately boil down to mathematical-statistical confirmations. This is not possible and I do not know if it is desirable.

We place high predictive demands on theory, as well as on pedagogical practice. If we promote a methodology, it must meet high scientific standards, it must precisely set the directions of the student's changes..., if it is not able to do so – and I claim that it is not – then it does not make much sense. What makes sense? The theory on the basis of which we distinguish and test various "practices", without knowledge of theories, the so-called practices lose their meaning, they simply do not work. So, we have a theory that we think about practice and create different strategies for action. Some will work, others will not. There is no one-size-fits-all set of strategies and methods, etc. Therefore, there is no point in investing and promoting *strictly* practical, methodical thinking. It is necessary to focus on theoretical thinking, from which teachers will derive various actions, contextually "adjusted" to educational situations.

ФІЛОСОФІЯ У СУЧАСНИХ ВИКЛИКАХ

ПЕДАГОГІКА ПОТРЕБУЄ МЕТАНОЇЇ

Возняк В.С.
д-р філос. наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
м. Дрогобич, Україна

Нещодавно почув таку історію. Мама з сином проходять повз головний корпус нашого університету, і хлопчик років 6-ти запитує: «А що тут роблять?». Мама: «Тут вчать майбутніх вчителів. Тих, хто буде тебе, синку, вчити у школі». І тут хлопчик промовляє: «Значить, тут вчяться ті, від кого залежить моє майбутнє?»

Що ж, точніше не скажеш. Уся істина тут. Відомо, чиїми вустами говорить істина… А мені стало гірко і сумно, «сумно аж за край». Все своє трудове життя я працюю у вищих педагогічних навчальних закладах і чудово бачу і розумію, кого ми випускаємо, якого вчителя готуємо, як ми його вчимо, як майбутні педагоги вчяться. Хлопчик сказав правду: від наших випускників залежить його майбутнє, майбутнє всіх дітей. Саме *від учителя* і залежить. Не від уряду, керівництва, соціальних інституцій, законів, а від учителя. Адже відомо, що навіть у вкрай несприятливих, жахливих соціальних і політичних ситуаціях у державі добрий, нормальний вчитель може зробити якісно свою справу і назавжди залишити слід у твоїй душі. А недолугий вчитель здатний багато чого зіпсувати – майже назавжди.

Педагогіка, на моє переконання, вкрай потребує метанойї. Зазвичай під цим словом мають на увазі покаяння (в релігійному смислі). Проте старогрецьке слово μετάνοια буквально перекладається як «*переміна ума*». Ось що потрібно педагогіці – як теоретичній, так і практичній. І потреба ця набуває все більшої гостроти, проте самою педагогікою чомусь не усвідомлюється. Вона *не скаржиться на нестачу ума*, вона переймається пошуками новітніх, «інноваційних освітніх технологій» заради горезвісної «модернізації», а також «оптимізації» (тільки невідомо чого). Як завжди: шукаємо не там, де загубили, а під ліхтарем…

«Переміна ума» в педагогіці є свідомою відмовою від старого, традиційного, зашкарублого через різноманітні забобони мислення і переходом до іншого, нового педагогічного мислення. Старе мислення у педагогіці – майже і не мислення як таке, а недолугість, що пнеться бути «мисленням», деяка «ментальність», певний умонастрій.

Чи відає педагогіка, що таке педагогічне мислення і що таке мислення взагалі? Візьму на себе сміливість стверджувати, що жодним чином не відає, не знає і знати не хоче.

Мені неодноразово приходилось висловлюватись на цю тему. Скажу ще раз: *педагогічне мислення* постає здатністю суб'єкта здійснювати освітню діяльність відповідно до суті справи, відповідно до самої природи освіти як такої. А для того, щоб відповідати цій суті, суб'єкт повинен бути готовим трансформувати, змінювати *форми своєї активності*. Йдеться, зрозуміло, не про обивательську гнучкість, не про адаптацію, не про обслуговування так званого «соціального замовлення», а про принципово інше: не діяти за алгоритмами, матрицями, формулами, а змінювати форми свого саморуху в освітній сфері відповідно до суперечливої сутності освіти як такої, відповідно до процесу невпинного становлення людської суб'єктивності, де конфігурація подій і ситуацій щораз нова, конкретна, непередбачувана. Тут все є живим, тому і педагогічний ум повинен бути живим, по-

справжньому *конкретним* (у гегелівському розумінні цього слова), тобто зрощеним зі своєю справою, з *повнотою людського буття у світі*.

Характерними рисами старого педагогічного мислення є абсолютизація суб'єкт-об'єктних зв'язків, стосунків, витіснення духовно-душевних вимірів освітнього процесу на глуху периферію, центрування суто функціональних задач і взаємин, тлумачення виховання як «прищеплення цінностей», як вплив на індивіда з метою формування певних соціально корисних якостей («соціалізація»), розпорошення виховного процесу на різноманітні напрями: ідейно-політичне, етичне, естетичне, правове, гендерне і т.п. «виховання».

Нове педагогічне мислення здатне осмислити і розшукати шляхи адекватного розв'язання суперечностей, у яких безнадійно заплуталась освітня сфера. Характерними рисами нового педагогічного мислення є усвідомлення ним себе як саме *мислення* і мислення власне *педагогічного* (а не скажімо, інженерного або інструментального за типом), утвердження суб'єкт-суб'єктної моделі побудови стосунків між учасниками освітнього процесу, забезпечення верховенства душевно-духовних вимірів спілкування над всілякими функціонально-організаційними завданнями. Найістотнішою рисою нового педагогічного мислення є неодмінна активація «*третього суб'єкта*» педагогічної взаємодії, яким постає *культура* як така, висока культура (як культура високого), яка повинна узяти на себе власне «виховні функції». А вчитель при цій справі – той, хто організує цю таємничу *зустріч* учнів (і самого себе) з культурою, «зустріч» суто в розумінні Мартіна Бубера (як істинне буття людини). В межах нового педагогічного мислення предметом діяльності педагога постають не горезвісні «знання – вміння – навички» , а творчі здібності *обох учасників* процесу.

Перейти до такого способу педагогічного мислення непросто, вірніше – дуже складно. Але й вкрай необхідно. Освіта на очах не просто занепадає, вона руйнується. Замість запитання «Що ж робити?» треба ставити інше – «Як почати мислити?». Тоді й зрозуміємо, що треба робити.

Ясно, педагогіці потрібна метанойя. І також в розумінні *покаяння*, каяття, визнання своїх провин, гріхів. Але, як відомо, після процедури сповіді треба *причаститися*. І педагогіка гостро потребує *причастя*. До чого, власне? На моє переконання – до філософії. До *справжньої* філософії. Філософія постає *досвідом мислення*, який накопичений в історії світової та вітчизняної філософської думки. Ось саме до цього досвіду треба й причаститися. Увійти в цей досвід, дозволити цьому досвідові мислення заповнити саму душу педагогіки. Німецький філософ-неокантіанець Пауль Наторп, аналізуючи значення філософії для педагогічної науки, стверджував, що *базова філософська освіта* повинна стати основою підготовки усіх вчителів – незалежно від їх предметної чи фахової спрямованості. При цьому він зауважував, що ця його ідея занадто смілива для свого часу, ніхто до неї не прислухається. І досі ніхто не чує цього заклику, не розуміє його змісту. На жаль, Пауль Наторп правий на всі сто відсотків – і навіть більше.

Без зміни *стосунків філософії і педагогіки* про нове педагогічне мислення можна тільки балакати. Педагогіці суджено подружитися всерйоз і надовго з філософією, тоді є реальний шанс на *пробудження педагогічного ума*, який перебуває у летаргічному сні. Лише тоді педагогіка стане тим, чим вона повинна бути: *наукою про мистецтво виховання* (С.Л. Соловейчик). Досі ж вона являє собою певну н*ауку про деякі технології «виховної роботи»*, не більше. А дидактика у нинішньому вигляді виглядає як *наука про те, як відучити дітей вчитися*, як викликати зневагу і презирство, відразу від навчання. Хіба не про це майже вголос промовляє *практика* середньої та вищої (трохи вище за середню) освіти? Спитайте своїх дітей чи онуків, і виявиться, що я нічого не перебільшую.

Повторюю: жодне «вдосконалення», «покращення», жодна «оптимізація» не допоможуть. Потрібна *переміна ума*. Я особисто не утопіст, я розумію, що сподіватись на «переміну ума» всіляких чиновників від освіти – даремна справа, вони не тільки на це не

здатні, вони цього смертельно бояться, оскільки інтуїтивно, нутром *відчувають загрозу* оволодіння педагогікою новим мисленням, адже більшість з них втратить роботу. Вони стануть реально непотрібними. А доки вони всі при своїх посадах, вони робили, роблять *і будуть робити* все, щоб придушити рештки ума в освіті, рештки совісті і честі освітян. Зберігати існуючий стан речей, де невпинне розлюднення стає нормою, повсякденною практикою. Недолугість – ось стан ума чиновників від освіти. Вони паразитують на тілі і в тілі освіти, наївно не здогадуючись, що із смертю організму системи освіти загинуть і вони. Що ж лишиться? А залишиться умний вчитель, майстер своєї справи, і його учні, разом з якими він зберігатиме – і таки збереже людяність буття *за будь яких умов.*

ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА ЯК АНТРОПОЛОГІЯ

Лімонченко В.В.
д-р філос. наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка,
м. Дрогобич, Україна

У сучасному існуванні філософії легко помічається виникнення все нових і нових дисциплін з характерною назвою родового відмінку – якщо філософія історії, філософія мови, філософія мистецтва, філософія міфу оформились у XVIII столітті і не викликають здивування, то кінець XX-початок XXI ст. означений безліччю самих курйозних поєднань – філософія спорту, філософія туризму, філософія взуття і навіть філософія вирощування волосся. Найчастіше вважається, що у цьому проявилась така риса сучасної філософії як плюралістична розмитість як предмету, так і способу розгортання думки. Цей процес іноді іменується більш стримано-академічно – для сучасного інтелектуального життя характерна міждисциплінарність і установка на вихід філософії за межі своєї чистої форми у простір строкатого суспільного життя, коли вона стає прикладною філософією. Осмислення повороту думки, який виявляється у філософіях родового відмінку становить мету подальших міркувань.

У суворій відповідності сформульованій темі доречно згадати М. Шелера, для якого антропологія перестає бути однією з структурних частин філософії, висловлюючи центральну тенденцію її існування. Однак у контексті філософії мистецтва важливо звернути увагу на дещо інший розумовий рух, коли питання ставиться на ґрунт філософії культури. Можна розрізнити знання про культуру, яке дається її науковим вивченням, і усвідомлення власного становлення у просторі певної культури – перше уможливлює існування культурології (науки про культуру), самосвідомість людини в культурі отримує своє раціональне та осмислене вираження у філософії культури, отже родовий відмінок формулювання отримує інший сенс – це не роздуми про щось, але виявлення тієї підстави (загальної, субстанціальної), яка стає породжуючим началом, що відповідає по-перше, спрямованості філософії на всезагальне і універсальне, і по-друге, такому розумінню загального, яке чітко зазначене Гегелем – загальне має характер породжуючої основи, а не спільної ознаки. Філософський підхід до загального виключає бачення його як процедури виявлення спільних рис у певній сукупності емпіричних фактів.

Специфіка такого розуміння загального може бути схоплена при осмисленні узагальнюючих процедур при пізнанні природного світу, на що звертає увагу Коллінгвуд: про світ природних речей ми дізнаємося, споглядаючи окремі речі та події, і встановлюючи те, що повторюється, формулюємо стійкі зв'язки, які називаємо загальними законами [1, с. 280]. Науковий підхід до загального керується розумінням його як закону, фіксує форми та зв'язки, які повторюються. У Гегеля загальне є цілісність, що об'єднує всі щаблі і форми і проступає

крізь них, на певному етапі усвідомлюючи себе у особливій формі – у вигляді філософії, яка за гегелівською термінологією є самосвідомістю духу. Філософський підхід до загального – бачення загального тим цілим, що дозволяє власне бачити, виявлення загального як принципу, що впорядковує, яке породжує множинність одиничних і особливих феноменів. Суть філософського знання пов'язана з фіксацією в бутті стрункої цілісності – не як самодостатньої закінченої досконалості, а як такої, що здійснюється та досягається через рефлексію, здатність людського мислення до обернення погляду від предметно-об'єктного змісту до самосвідомості, завдяки чому людина здатна звільнятися від безпосередньої прив'язаності до сущого і бути вільним суб'єктом.

Так, у Е. Кассирера філософія культури не є дослідженням особливої області, застосуванням філософії до феномену культури, але є першою філософією у арістотелівському смислі, тобто культура для нього – особливо виявлена сфера дійсності, що свідчить про буття як таке [5, p. 548].

Таке розуміння відповідає повороту думки, зазначеному М. О. Бердяєвим у Передмові до книги «Філософія свободи»: «Філософія свободи значить тут – філософія вільних, філософія, що виходить із свободи» [3, p. 1]. Тобто, не міркування про свободу, що об'єктивує її як предмет вивчення, але здобуття її у якості вихідної основи. Виникає специфічний смисл свідчення від певної особливої реальності – у даному разі мистецтва – що аналогічно свідченням євангелістів («Євангеліє від Марка», «Євангеліє від Луки», «Євангеліє від Матфія», «Євангеліє від Іоанна»). Отже, якщо розуміти філософію запитуванням про засади – про засади світу, умови та підстави думки про світ і у світі, про граничні основи людського буття та про початок як такий, то «філософія від мистецтва» постає онтолого-антропологічним дослідженням граничних основ людського буття, зробленого на ґрунті мистецтва.

Можливий проміжний висновок: у так зрозумілій філософії мистецтва домінує смисл філософії – філософія мистецтва виконує справу філософії, до чого і слід звернутися.

Класична філософія робить свою справу в просторі чистого розуму, некласична повертає розуму вимір волі та емоцій, що актуалізує значимість релігії та мистецтва, які надають у досвідну даність те, що вислизає від безпосередньої чуттєвості – у цьому сенсі К. Маркс і говорить про чуттєво-надчуттєве, що найбільш виразно і очевидно-достовірно присутнє у мистецтві. Для сучасності характерний відмінний від попередніх епох спосіб існування мистецтва – звернення до недосконалої, неідеальної форми повсякденного, до самого життя, що будучи доведеним до межі оформлюється у якості таких мистецьких феноменів як «ready-made» та акціонізм. Подібні форми можна розуміти як і зрив від немочі, тобто неможливість утриматися на лезі межі чуттєво-надчуттєвого, «звалюючись» в однозначність. У цьому плані показовими є висловлювання митців, що свідчать про кризовий стан сучасного мистецтва: В. Мартинов говорить про урізаний (*скукожений* – рос.) стан музики, стверджуючи, що «музика без антропології – ніщо» [Див.: 2, с. 101], австрійський музикант, представник руху аутентичного виконавства Ніколаус Арнонкур фіксує редуковане буття музики, що стала прикрасою, яка заповнює порожній вечір відвідуванням опери або філармонії, прикрашає офіційні урочистості, заповнює тишу, яка набридла – звідси, як він стверджує, парадокс: навколо звучить значно більше музики, ніж раніше (майже постійно), але тепер вона вже не має для нас колишнього значення, залишаючись хіба що «милою прикрасою» [Див.: 2, с. 103]. Причому втрата значущості мистецтва (в даному випадку музики) відбувається при обмеженні людського початку рівнем видимого, чутного, реєстрованого яким-небудь способом: музика ототожнюється з чуттєво сприйманим звуком і перестає бути «мовою, що розповідає про те, що невимовне словом», у філософії цьому відповідає установка на «позитивне» О. Конта, за яким йде без згадки про нього англо-американська традиція.

Ніколаус Арнонкур, диригент, віолончеліст, філософ та музикознавець – одна з ключових фігур музичного життя Європи та всього світу – видає книгу з інтригуючою назвою «Музика мовою звуків. Шлях до нового розуміння музики». Для позитивістськи налаштованого сприйняття назва звучить як оксюморон – а хіба можлива музика без звуку? Відповів на це питання здорового глузду Д. Кейдж, увійшовши в історію музики своїм твором «4’33”».

Розуміння філософії мистецтва як некласичної антропології прочитується в словах Софії Губайдулліної та Ніколауса Арнонкура, для яких музика (мистецтво) оповідає про невимовне, яке змінює людей [Див.: 2, с. 108] і тим самим зупиняє процес вмирання, оскільки людина за допомогою мистецтва відновлює зв’язок із вищим початком і перестає бути одномірною. Мистецтво антропологічно не своїм службовим дидактизмом і моралізмом, але в силу виведення людини за межі утилітарної повсякденності, що робить і розважальне мистецтво, яке відволікає людину від буденності турбот і тривог (за Арістотелем мистецтво лікує і очищує душі), але розважальне мистецтво підпорядковане задоволенню потреб, розчиняючи свідомість у масі, зачиняючи людину у коло потреб її наочного функціонування, тобто діє за принципом гільйотини: немає загостреної свідомості неповноти й ущербності та власної відповідальності за це – немає турбот та тривог. Вся складність у баченні власної, особистісної відповідальності, мистецтво і є органом сприйнятливості здатності відповідати: мистецтво вдосконалює здатність бачити, чуттєво споглядати навколишній світ – «здатність (уміння) бачити те, що є, те, що є перед очима. А це – вміння не вроджене, а вміння, яке має свої рівні розвитку. При цьому здатність бачити те, що є насправді, зустрічається не частіше, ніж здатність тонко і глибоко мислити. Як казав Гете, – цитую – Що найважче на світі? – Бачити на власні очі те, що лежить перед ними». [4, p. 81]. І однозначний службово-наслідувальний натуралізм, і безвідповідальний грайливий артистизм відрізають філософський вимір мистецтва, яке перестає бути одним із основоположних принципів буття. Філософія мистецтва повертає мистецтву його космічне значення, приклад подібної діяльності дає мистецтвознавець М. Казінік і він знає про цю особливість мистецтва.

Отже, дія філософії від мистецтва аналогічна до євангельських текстів, що звучать від Іоанна, Луки, Матвія і Марка. У такому разі можливо бачити в мистецтві розширення *досвідної* основи філософії, і тоді у філософії мистецтва акцентується не мистецтвознавча складова, а філософська. Це розширює простір філософії, яка крім загальноприйнятої словесно-інтелектуальної діяльності, зосередженої у відстороненій від життя теоретичній сфері, набуває прав реальної (М. К. Мамардашвілі), але можливо і – практичної, філософії. Мистецтво постає практикою вироблення людського змісту, культивування людського у людині, виробляючи специфічно людську «чуттєвість». Російська філософія ще в особі В. Ф. Одоєвського (його філософський роман «Російські ночі») виявляє тяжіння саме до такої розширеної основи філософії.

Список використаних джерел:

1. Колінгвуд Р. Ідея історії / Пер. з англ. О. Мокровольський. К.: Основи, 1996. 615 с.
2. Лімонченко В.В. Діалог філософії та її інших. *Діалог культур та культура діалогу у добу глобалізації*: Монографія / За ред. М.Ю. Савельєвої та Т.Т. Суходуб. Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023, Серія «Totallogy – XXI». Київ: Четверта хвиля, 2023. С. 61-144.
3. Berdyaev Nikolai. The Philosophy of Freedom. Frsj Publications, 2020. 280 p.
4. Ilyenkov E.V. A Contribution to a Conversation About Esthetic Education. *Journal of Russian and East European Psychology*. 2007. № 45 (4) July–August. P. 81–84.
5. *Kühn H.* Ernst Cassirer’s Philosophy of Culture. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. N.Y., 1958. P. 547-574.

ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВПРОВАДЖЕННЯ НАУКОВОЇ КУЛЬТУРИ ТА АКАДЕМІЧНОЇ ДОБРОЧЕСНОСТІ В ОСВІТНІЙ ПРОЦЕС

Висоцька О.Є.

д-р філософських наук, професор, завідувач кафеди філософії, Комунальний заклад вищої освіти «Дніпровська академія неперервної освіти» Дніпропетровської обласної ради, м. Дніпро, Україна

Філософсько-методологічні аспекти впровадження наукової культури та академічної доброчесності в освітній процес набувають особливої актуальності в сучасній Україні, коли система вищої освіти переживає глибокі трансформації під впливом цифровізації, глобалізації науки та нових нормативно-правових змін.

Сучасною філософією освіти наукова культура осмислюється як сукупність інтелектуальних, етичних і когнітивних цінностей, що визначають спосіб буття науковця [2], а академічну доброчесність – як основу цього способу, що формує здатність «зберігати і розвивати репутацію сумлінного, толерантного й творчого професіонала» [3, с. 29].

В українському контексті питання доброчесності набули не лише етичного, а й правового виміру: нові нормативні документи, зокрема зміни до Порядку підготовки здобувачів ступеня доктора філософії, визначили необхідність проведення кваліфікаційних екзаменів з академічної доброчесності, методології та філософії науки як базових складників професійної підготовки молодих учених.

Це свідчить про переосмислення ролі наукової культури як системоутворюючого чинника сучасної освітньої моделі, що поєднує когнітивний, моральний і громадянський виміри.

Філософський аспект проблеми полягає в осмисленні академічної доброчесності не лише як сукупності правил поведінки, а як світоглядного принципу, що визначає ставлення до істини, знання та відповідальності. В межах цього підходу освіта може розглядатися як морально-інтелектуальний простір, в якому наукова істина не нав’язується, а формується через діалог, аргументацію, самоперевірку та відкритість. При цьому «доброчесна участь у соціальних практиках забезпечує цілісність особистості та допомагає підтримувати високі стандарти діяльності» [1, с. 14]. Тобто доброчесність у дослідженнях і навчанні постає не зовнішньою вимогою, а внутрішньою цінністю – критерієм зрілості як наукової спільноти, в цілому, так і окремого науковця.

Методологічний аспект питання академічної доброчесності полягає у пошуку способів її системного впровадження, що передбачає створення такого середовища, де академічна доброчесність стає частиною освітньої культури, а не формальною нормою. Це середовище має базуватися на принципах відкритості, діалогічності, критичності та саморефлексії, що дозволяє студенту або аспіранту не лише здобувати знання, а й усвідомлювати способи їх отримання, перевіряти достовірність, уникати маніпуляцій і плагіату. Важливим також є застосування системних підходів у впровадженні політик доброчесності у вищій освіті, які б поєднували етичне виховання із прозорістю та відповідальністю [4-5].

У сучасному українському освітньому просторі поняття академічної доброчесності зазнало інституційного закріплення - через внутрішні політики закладів вищої освітми, створення комісій з етики, антиплагіатні системи, навчальні курси для аспірантів і викладачів. Однак формальний контроль не гарантує внутрішньої трансформації. Доброчесність не може бути нав’язана нормативно, вона має бути вихована через практику мислення, співпраці, наукової комунікації.

Важливим чинником у цьому процесі стає зміна ролі викладача, який із носія знання перетворюється на фасилітатора культури наукової чесності, наставника у сфері інтелектуальної етики. Зміни у законодавстві щодо екзаменів для аспірантів, які включають компоненти з академічної доброчесності, свідчать про усвідомлення державою значення морального виміру науки. Але цього недостатньо без переосмислення самої системи оцінювання, де важливо не лише перевіряти знання про доброчесність, а й спонукати до практичного дотримання її принципів.

Для студентів питання доброчесності стає особливо важливим у контексті формування навичок академічного письма, проведення досліджень і захисту кваліфікаційних робіт. В умовах цифровізації освіти та легкого доступу до інформації виникає небезпека формального ставлення до наукової праці, підміни власної творчості запозиченнями або штучно створеним контентом. Саме тому навчання принципам академічної доброчесності має починатися з перших курсів і проходити через усю систему підготовки майбутніх фахівців.

Для аспірантів формування наукової культури має не менш глибокий вимір, адже саме вони є майбутніми носіями наукової традиції та потенційними викладачами. Нові вимоги до складання єдиного фахового вступного випробування для вступу в аспірантуру та єдиного державного кваліфікаційного іспиту акцентують увагу не лише на теоретичній підготовці, а й на здатності здійснювати дослідження відповідно до етичних стандартів.

Академічна культура не може зводитися до антиплагіатних перевірок чи декларацій, адже її сутність полягає у свободі дослідження, що поєднана з відповідальністю перед суспільством. Тому завдання сучасного викладача – навчити студентів мислити критично, сумніватися, перевіряти і водночас поважати чужу інтелектуальну працю. Освітній процес повинен бути побудований так, щоб студенти не лише уникали порушень, а й розуміли їхній сенс і наслідки для наукового розвитку.

Важливим інструментом є розвиток культури рефлексії - здатності оцінювати власні дії з точки зору моральних та епістемологічних стандартів. У цьому контексті академічна доброчесність стає не кінцевою метою, а процесом – постійною практикою самоусвідомлення і вдосконалення.

В умовах глобальної конкуренції, комерціалізації освіти та поширення технологій штучного інтелекту академічна доброчесність виступає запобіжником дегуманізації науки. Вона утверджує цінність людського мислення, здатного не лише продукувати знання, а й нести за нього моральну відповідальність.

Серед практичних рекомендацій з цього питання виділемо такі:

Включення навчальних курсів із філософії науки, академічної доброчесності та наукової комунікації до освітніх програм - для аспірантів як обов’язкові компоненти підготовки (відповідно до оновленого Порядку підготовки здобувачів ступеня доктора філософії); для магістрів як вибіркові дисципліни з практичним фокусом, де містилися такі компоненти як «Етика наукового письма», «Академічна комунікація англійською мовою», «Принципи доброчесного цитування».

Запровадження системи наставництва («менторингу») з питань академічної культури. Кожен молодий науковець або викладач має мати наукового наставника, який допомагає дотримуватися стандартів академічної етики, орієнтує у питаннях публікаційної культури та міжнародних практик.

Інтеграція цифрових інструментів контролю та навчання, зокрема, використання програм антиплагіатного аналізу не лише як інструменту перевірки, а й як навчального засобу: студенти мають бачити свої помилки і навчатися на них.

Включення до занять аналізу реальних або змодельованих порушень академічної етики (наприклад, неправильне цитування, дублювання текстів, перекручення результатів) з подальшою колективною рефлексією.

На ранніх етапах навчання студентів опанування навичок правильного цитування, оформлення бібліографії, уникнення несвідомого плагіату.

Використання індивідуальних та творчих завдань для студентів, що унеможливлюють списування або автоматичне копіювання.

Розроблення завдань для студентів та аспірантів з відкритими питаннями, аналітичними елементами, персоналізованими прикладами.

Заохочення студентів проводити власні емпіричні або аналітичні дослідження, навіть у спрощеній формі, замість реферативного переказу чужих праць, що покращує розвиток навичок формулювання власних позицій, критичного аналізу та самооцінки тексту.

Дотримання доброчесності викладачами (чесність у цитуванні, недопущення конфлікту інтересів, об'єктивність оцінювання) має безпосередній вплив на студентів. Цьому також сприяє створення культури взаємної довіри, де студенти відчувають, що доброчесність – це не покарання, а спільна цінність. Де здійснюється підтримка відкритого діалогу між студентами та викладачами про причини порушень і шляхи їх уникнення.

Необхідно заохочувати відкриті наукові обговорення, спільні міждисциплінарні семінари, круглі столи, студентські конференції, де цінується аргументована позиція, а не цитатне нагромадження.

У системі внутрішнього моніторингу якості освіти передбачити показники, що враховують дотримання академічної етики як критерій ефективності викладача.

Таким чином, впровадження наукової культури і академічної доброчесності в освітній процес має подвійний вимір: практичний, що включає системні педагогічні дії, і філософський, що передбачає оновлення самої ідеї освіти. Її мета полягає не лише у підготовці компетентного фахівця, а й у вихованні мислячої, морально зрілої особистості, здатної творити знання у гармонії з істинністю, добром і свободою.

Список використаних джерел:

1. Висоцька О.Є. Академічна доброчесність як форма соціального контролю: механізми та філософське підґрунтя. *Вісник Дніпровської академії неперервної освіти.* Серія «Філософія. Педагогіка». 2024. №3(7). С. 9–18.

2. Михальченко М. Філософія освіти і соціокультурна теорія. *Філософія освіти*. Київ: МАЙСТЕР-КЛАС. 2005. №1. С. 38−51.

3. Хамітов Н. Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля: контексти філософської антропології, етики й філософії освіти. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2024. №29(2), С. 27–47.

4. Bretag T., & Green M. The role of virtue ethics principles in academic integrity breach decision-making. *Journal of Academic Ethics*. 2014. № 12 (3). P. 165–177.

5. Maruca L. Plagiarism and its (Disciplinary) Discontents: Towards and Interdisciplinary. *Theory and Pedagogy. Issues in Integrative studies*. 2006. № 21. P. 74–97.

FUTURE TOURISM MARKETS: BETWEEN INNOVATION AND HUMANITY "COFFEE ROAD" - A VISION OF FUTURE TOURISM

Renatas Milutis
Master's student Tourism ant Sports Management, Lithuanian Sports University; HRC Project Manager, UAB OSAMA
Biruta Švagždienė
professor, dr, Lithuanian Sports University,
Kaunas, Lithuania

Relevance of the research.

Tourism today is no longer just a form of recreation or a way to escape from everyday life. It is increasingly becoming an opportunity to get to know others and oneself: culturally, emotionally and socially. In recent years, especially after the COVID-19 pandemic, the war in Ukraine and the increasingly obvious consequences of climate change, the very concept of tourism has been changing. According to Bekele & Raj (2024), travel is less and less associated with routes, it is becoming a value choice that reflects a person's attitude towards sustainability, technology and responsibility.

The COVID-19 pandemic has severely shaken the global tourism system, but at the same time it has become a strong impetus for innovation: digital solutions, virtual trips, the application of artificial intelligence and personalized services have turned from a vision into a necessity (Buhalis, 2023). The World Travel and Tourism Council (WTTC, 2024) emphasizes that it was precisely technological adaptation after the pandemic that helped the sector recover faster and respond to the changed needs of travelers. Research shows that the younger generation seeks not only new experiences when traveling but also wants to contribute to the well-being of local communities (Gretzel, 2023). As many as 79% of European youth say that environmental impact influences their travel choices (European Travel Commission, 2024). This shows a clear value orientation – responsibility for the world they want to explore.

Today, tourism is increasingly based on two cornerstones: digitalization and sustainability. Artificial intelligence solutions make travel planning easier, but at the same time raise questions about privacy, data transparency, sincerity and preservation of authenticity (OECD, 2023). Therefore, modern tourism seeks a balance between technological convenience and human connection, between speed and sincere experience.

This topic is particularly relevant in the Lithuanian context. National documents, such as the 2021-2027 Programme Implementation Plan of the Government of the Republic of Lithuania and the Tourism Development Guidelines, emphasize the importance of introducing innovations, strengthening local tourism and applying digital solutions to achieve greater competitiveness and sustainability of the sector (Government of Lithuania, 2022). Therefore, the discussion about the digitalization and responsibility of tourism is becoming not only an international issue but also a matter of the country's future.

The article analyzes how technological changes and sustainability challenges are changing the tourism market, what place the younger generation occupies in this process and what vision of the future could ensure that tourism remains sustainable, meaningful and innovative

Research methods: Analysis of scientific literature; analysis of documents.

Research results.

DIGITALIZATION IN THE MODERN WORLD. Digital tools have become an integral part of travel today. When I plan a trip, everything starts on the screen: from flight searches, reservations, creating routes. It's fast, convenient, as if the world fits in the palm of my hand. But the further I go, the more often I find myself wondering if there's still room for surprises? Does what is planned perfectly still allow for a living connection with the place? Buhalis (2019) argues that

tourism is gradually moving from a service to an experience. And yet, when the feeling of travel is taken over by algorithms, it becomes somewhat technical, as if emotions were replaced by data. Before the pandemic, the prevailing belief was that technology would make every step of the journey easier, everything could be planned with one click, and digitalization would become a guarantee of sustainability (UNWTO, 2019; Buhalis, 2019).

When the world stopped during the pandemic, technology became a window through which people could still see the world and dream of traveling. Virtual museums, 3D tours, and artificial intelligence planning systems became not a luxury, but a necessity (Buhalis, 2023). It seemed that digitalization would become the savior of tourism, helping it survive, but soon its other side appeared: information flows, data accumulation, constant online mode. OECD (2023) even warns that information overload and algorithmic control weaken spontaneity, which is what creates the magic of travel. Mobile reservation systems, self-service solutions, and hybrid tours have been widely adopted, helping travelers feel more independent and reducing dependence on intermediaries (WTTC, 2024). Some of these predictions have come true: contactless systems, virtual experiences, and artificial intelligence planning tools have become everyday life (WTTC, 2024). However, the belief in complete automation has not been fulfilled, many systems still require human care and decisions (Bekele, Raj, 2024).

Digitalization has changed not only the forms of activity, but also our feelings. It has made travel more convenient, but at the same time has distanced us from what is alive in it. There is increasing talk of "digital fatigue" (*digital fatique*), when a person gets tired of screens, filters, and an abundance of choices. Stankov, Filimonau & Vujicic (2020) note that travelers are starting to look for "digital detox" trips that offer an escape from screens, algorithms, and a living connection with the environment. The public's reaction to digitalization is mixed. Although technology provides convenience, some travelers feel tired of information overload and data monitoring. Not all innovations have been welcomed, with many consumers wary of tracking advertisements, data collection and fully automated service, as trust and human connection are still important to them (OECD, 2023).

Technological progress does not always mean an enhancement of the human experience. Automated systems can speed up processes, but they cannot create an emotional connection with a place or people. This tension between technological convenience and authenticity is becoming one of the most important challenges in tourism today (Gretzel, 2022). Some previous visions that virtual travel could replace physical experiences have also not been justified, emotional connection and engagement remain only in a live context with a place and people (Gretzel, 2022). Promises in tourism do not always match reality. This reveals a broader phenomenon, technology tends to create the illusion that everything will be simpler and more sustainable, but the travel experience remains in human hands. Automated systems can improve processes, but they cannot create a real connection with a place, people or moment. This tension between technological convenience and human authenticity is becoming one of the most important challenges in tourism today.

This is especially visible in the context of the Baltic States. Small family businesses, local communities, gastronomic tourism, all this shows that technology here does not overshadow, but complements the human connection with the place. Therefore, when it comes to future tourism, digitalization should not be just a tool, it should be a bridge between innovation and humanity.

In summary, it can be said that digitalization has become an integral part of tourism, but its value depends on how the balance between technology and people is maintained. Technology can help plan a trip, but only people give it meaning.

FUTURE TOURISM VISION: "COFFEE ROAD". Coffee has always been more than a drink. It is a small ritual, an invitation to stop and look at the person in front of you. Today, when travel is increasingly moving to screens, coffee can become a connection between the virtual and the

real. “Coffee Road” could be a symbol of future tourism, connecting places, people and stories into one sustainable digital but warm story.

Technology can connect two worlds – the one we see on the screen and the one we feel when we are there. Augmented reality apps, interactive maps or QR code-based stories would allow the traveler to discover the stories of coffee places, participate in tastings or education even before arriving. Buhalis (2023) notes that technology has value only when it enhances, not weakens, the human experience. “Coffee Road” would do just that by using artificial intelligence and digital tools. It would preserve humanity, not replace it.

Let's imagine that in a few years the “Coffee Road” has already become a reality. Upon arriving in a city, a traveler no longer looks at his phone, he puts on lightweight smart glasses that catch the smell of coffee in the air and directs him to the nearest coffee house, bakery or cafe, where coffee is prepared from local beans. Each place has its own digital history, and by scanning the QR code on a cup or door, a story about the family, tradition, origin and the person who creates that coffee opens up. The “Coffee Road” could act as a smart ecosystem. Travelers would create their own “smell map” as they go from one place to another. Smell sensors would record the aroma profile, and a smart app would suggest new stops based on their senses. Artificial intelligence would remember your favorite flavor and lead you to places where coffee has the same emotion.

Sustainability in this vision is not just a pretty label, it is its essence. Coffee is one of the most sensitive products to climate change: due to global changes, its growing areas are shrinking and small farmers are losing their livelihoods (OECD, 2023). “The Coffee Road could become a bridge between farmers and travelers, reminding them that every cup has its own story. Here, travelers would not only taste, but also learn how to reduce waste, how to choose sustainable products, and how to support local producers. Perhaps a tree would be planted for every cup of coffee tasted, and the app would show the traveler’s “green footprint.” Such a journey would become not about consumption, but about a living connection with the planet and the people who protect it.

In the Baltic countries, this idea would take on a unique form. Small bakeries, coffee houses, educational farms, and community centers could be combined into one route that tells the story of the hospitality and creativity of our land. The “Coffee Road” would become not only a tourist project, but also a living story about people who know how to stop, share warmth, and find meaning in everyday life.

Conclusions:

In recent years, tourism has changed faster than ever before. It is moving in two directions at the same time: one direction is towards technological progress, the other towards the search for human connection. Digitalization has provided many advantages: travel has become faster, simpler and more accessible. Artificial intelligence, flight search engines, smart route planners allow you to travel more purposefully and comfortably. Virtual experiences and augmented reality solutions have opened up new ways to explore the world even when movement was limited.

However, this progress has another side. The biggest challenge is the loss of emotional authenticity. Technology can simplify travel, but it will never replace a live connection with a person, place or culture. Some travelers feel “digital fatigue”, when the constant exposure to screens and algorithms takes away spontaneity. At the same time, questions of data privacy and control over choices are emerging, to what extent the traveler actually makes their own choices and to what extent technology decides.

The strength of future tourism lies in the ability to combine innovation with humanity. Technology should help people, not replace them. Tourism that is able to combine innovation with human closeness will remain sustainable and alive. “Coffee Road” is a great example of this: even in the digital world, it is possible to create tourism that connects, not separates. In summary, it can be said that future tourism will depend on our values. Technology will continue to improve, but most

importantly, people with their emotions, experiences and ability to feel will remain. Sustainability, community and meaningfulness will remain the cornerstones. Future tourism will be valuable to the extent that it contains humanity, sincerity and respect for the environment. As the COVID-19 pandemic management measures have shown, nature can do without people, and people cannot do without nature.

Key words: Sustainable tourism, coffee route, future of the tourism market, digitalization.

References:

1. Buhalis, D. (2020). Technology in tourism-from information communication technologies to eTourism and smart tourism towards ambient intelligence tourism: a perspective article. *Tourism review, 7*5(1), 267-272. https://doi.org/10.1108/TR-06-2019-0258
2. Buhalis, D., O'Connor, P., & Leung, R. (2023). Smart hospitality: from smart cities and smart tourism towards agile business ecosystems in networked destinations. *International Journal of Contemporary Hospitality Management, 35*(1), 369-393. https://www.emerald.com/ijchm/article-abstract/35/1/369/127025/Smart-hospitality-from-smart-cities-and-smart?redirectedFrom=fulltext
3. Bekele, H., & Raj, S. (2025). Digitalization and digital transformation in the tourism industry: a bibliometric review and research agenda. *Tourism Review, 80*(4), 894-913. https://doi.org/10.1108/TR-07-2023-0509
4. European Travel Commission. (2024). Monitoring sentiment for domestic and intra-European travel. https://etc-corporate.org/
5. Florido-Benítez, L., & del Alcázar Martínez, B. (2024). How artificial intelligence (AI) is powering new tourism marketing and the future agenda for smart tourist destinations. *Electronics, 13*(21), 4151. https://doi.org/10.3390/electronics13214151
6. Gretzel, U. (2022). The Smart DMO: A new step in the digital transformation of destination management organizations. *European Journal of Tourism Research, 30,* 3002-3002. https://www.ejtr.vumk.eu/index.php/about/article/view/2589
7. Lietuvos Respublikos Vyriausybė. (2022). 2021–2027 metų programos įgyvendinimo planas. https://lrv.lt
8. Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2023). *Tourism trends and policies 2023. OECD* Publishing. https://www.oecd.org/en/publications/oecd-tourism-trends-and-policies_20767773.html
9. Stankov, U., Filimonau, V., & Vujičić, M. D. (2020). A mindful shift: an opportunity for mindfulness-driven tourism in a post-pandemic world. Tourism Geographies, 22(3), 703-712. https://doi.org/10.1080/14616688.2020.1768432
10. United Nations World Tourism Organization (UNWTO). (2019). Tourism and technology: A new horizon for sustainable development. *UNWTO Publications*. https://doi.org/10.18111/9789284421152.
11. World Travel & Tourism Council (WTTC). (2024). *Travel & tourism economic impact 2024: Global trends and recovery*. https://wttc.org /

ЗМІНА ВИДУ ЛЮДИНИ: КОРЕНІ ПИТАННЯ І ТРАЄКТОРІЯ НАПРЯМУ

Дольська О.О.,
доктор філософських н., професор, професор кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»,
м. Харків, Україна

Біоантропосоціологія Е. Морена, соціологія знання, науки і техніки Б. Латура, соціологія С. Вулгара, питання науки та технологій відносно біологічних проблем Вібе

Бейкера, Деніса Сивкова, Джона Ло та інших підводять до оформлення проблеми майбутнього виду людини, хоча мова йде про біотехнології. Стверджується, що метою цих досліджень є розуміння впливу науки та технологій на суспільство та покращення роботи технологічних систем. У центрі уваги дослідження science і technology studies, science, technology і society, в подальшому STS – міждисциплінарний напрямок, що з'явився в полі соціальних наук наприкінці 60-х – на початку 70-х років XX століття в Європі та США. Цей напрямок є колаборативною роботою соціологів, істориків, антропологів, філософів, інженерів, політиків, медичних працівників, економістів та інших фахівців.

Щодо основних теоретичних ідей STS, то, по-перше, дослідження науки та технологій наголошують на тому, що наукові факти та технологічні артефакти – суть об'єкти, створені людьми з тих чи інших матеріалів або за допомогою тих чи інших акторів. Ці об'єкти – конструкції, а не природна частина природи, вони є результатом дій людей. По-друге, конструювання реальності не може бути довільним, воно обмежується низкою факторів, у тому числі так званим «опором матеріалів», тобто здатністю об'єктів впливати у відповідь.

У центрі уваги виявляється феномен біологізації соціальних відносин з акцентом на біологізаторських характеристиках саме «білої людини». Здоров’я людини визначається, як відомо, доходами. Ціни ростуть, черги звеличуються, медицина дорожчає, інфекції, хвороби…Величезна кількість хвороб ментального характеру (стреси, неврози) з’являється, а поруч – хвороби, які прямо і побічно залежать в тому числі із їжею у тому числі. Їжа погіршується, зникає тваринний білок, м'ясо стає синтетично забарвленим, м’ясна натуральна їжа зберігається тільки в окремих країнах, їх можна перерахувати на пальцях. Підміна харчування, перехід від натуральних продуктів до штучно вирощених впливає не лише на репродуктивні функції людини, він торкається питання зміни людини як виду. Питання: який вид потрібен і чому саме *такий* стає актуальним для сучасної науки?

Привертає увагу також роботи К. Шваба з ідеєю антропологічного повороту і роботи О. Харарі з ідеєю майбутнього бачення історії людства. Тепер у центрі уваги опиняються питання еволюції, пов'язані як зі зміною соціологічного, антропологічного, так і біологічного характеру.

Розуміння того, що відбувається, допомагають зміни в такому суспільному устрою, як капіталізм. І це не дивно, тут йде усвідомлення феномену середнього класу, з одного боку, а з іншого, - виявлення нового значення речового фактору, бо він вже відійшов на другий план, а на перший висунулися патерни поведінки. Виявляється, що основний стрижень сучасного капіталізму (найчастіше таку форму називають у науковій літературі – пост капіталізм: Ш. Зубофф) – впливати на формування «нового ціннісного» ряду, на характер емоцій, поведінки, цінностей і оцінки їжі, в тому числі, зовсім нового виду людини.

Суспільство високого масового споживання (Ростоу) сприяло зростанню останнього, проте життя за рахунок кредитів (чи просто у кредит) виявилося не таким довгим. Настав час платити за рахунками: недаром і К. Шваб, і О. Харрарі кажуть про *обнуління* людини. Що можна розуміти під *обнуліннням*? Спочатку можна подумати, що йдеться про *обнуління* гаманця представника білої раси. Однак, якщо уважно проаналізувати характеристики антропологічного повороту, про який можна говорити годинами і в різних контекстах - від конструктивістських соціальних ідей XX століття, від ідеологій XIX-XX ст. до воєнно-політичних режимів XX-XXI ст. Однак сьогодні завдання обнуління грошової маси, яка перебуває в руках середнього класу, – це ще не остаточний проект. На порядку денному стоїть питання біологізації людських відносин.

Отже, питання майбутнього виду людини вже висунуто на порядок денний.

Список використаних джерел:

1. Ювал Ной Харарі. Homo Deus. Людина божественна: За лаштунками майбутнього. Київ: BookChef, 2018. 464 с.
2. Ювал Ной Харарі. 21 урок для 21 століття. Київ: BookChef, 2018. 416 с.
3. Шваб К. Четверта промислова революція. URL:http://loveread.ec/read_book.php?id=66348&p=1
4. Zuboff S. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power: Barack Obama's Books of 2019, 704 p. // https://books.google.com.ua/books?id=W7ZEDgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=he+Age+of+Surveillance+Capitalism:+he+Age+of+Surveillance+Capitalism:&hl=ru&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=he%20Age%20of%20Surveillance%20Capitalism%3A%20he%20Age%20of%20Surveillance%20Capitalism%3A&f=false

СУСПІЛЬСТВО ЗНАНЬ: ДО ПРОБЛЕМИ ПОБУДОВИ КОНЦЕПТУАЛЬНОЇ МОДЕЛІ

Данильян О.Г.,
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого,
м. Харків, Україна
Дзьобань О.П.,
доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Державної наукової установи «Інститут інформації, безпеки і права Національної академії правових наук України»,
м. Київ, Україна

Світ вступає у нову епоху – епоху цивілізації знань. Життя сучасної людини у зв'язку з розвитком сучасних інформаційних технологій стало невід'ємним від науки, за допомогою якої здійснюється освоєння світу. Моральний, людський вимір, гармонізація ціннісної науки з етичним та екзистенційним векторами розвитку суспільства – найважливіший вектор розвитку постнекласичної науки в суспільстві знань.

Специфіка філософського підходу до дослідження суспільства знань полягає, перш за все, в тому, що філософія, виявляючи інтерес до питань розвитку наукового знання, обґрунтовує його гуманістичні можливості потенційного й актуального впливу на всі соціальні інститути і структури.

Знання на етапі суспільства знань стає тією цінністю, яка замінює раніше існуючі основи соціального розвитку – землю, працю, капітал. Його дія як основи проявляється всебічно і виявляє себе, перш за все, у змінах соціального суб'єкта і соціальної структури суспільства, коли з'являються нові види професійної діяльності, що вимагають поряд з професійною освітою ще й універсальних соціальних компетенцій, здатність змінюватися у своїх професійних орієнтирах тощо.

У сучасному суспільстві знання під впливом конкретних історичних і культурних умов набуло характеристик товару на ринку товарів і послуг. Комерціалізація знання, перетворення його на товар, об'єднання науки і виробництва – все це трансформує науку, включаючи її у виробництво, в господарську структуру і наука виявляється сферою виробництва.

Для чіткого й адекватного сучасним соціокультурним реаліям розуміння сутності суспільства знань виникає необхідність побудови концептуальної понятійної моделі останнього.

Понятійна (теоретична) модель суспільства знань – це певна концептуальна рамка, яка має допомогти описати, яким чином знання стає ключовим ресурсом у розвитку суспільства,

економіки, культури, політики тощо. Запропонована нижче модель суспільства знань базується на ідеї, що виробництво, поширення та застосування знань є основним чинником соціокультурного прогресу.

На нашу думку, основними компонентами такої креативної понятійної моделі суспільства знань варто вважати: елементи (актори, ресурси та процеси), принципи функціонування, результати і ризики. Розглянемо більш детально запропоновану модель.

Основні елементи – актори, ресурси та процеси. Чільне місце серед основних елементів у моделі суспільства знань посідають, безперечно, актори. До акторів можна віднести передусім, окремих носіїв знань, навичок, творчості. Це і висококваліфіковані фахівці, науковці, освітяни, ІТ-спеціалісти, активна молодь, яка бере участь у хакатонах, стартапах, наукових конкурсах, громадяни, які прагнуть до саморозвитку через онлайн-освіту (Prometheus, EdEra, Coursera тощо).

Поряд з носіями знань, навичок і творчості важливу роль у становленні й функціонуванні суспільства знань відіграють інституції (освітні, наукові). Це і провідні університети, наукові центри і школи, бібліотечна мережа, освітні платформи (Prometheus, EdEra, Дія.Освіта тощо). Роль освітніх і наукових інституцій у суспільстві знань є фундаментальною та багатогранною, адже знання виступає базою розвитку, а інституції – механізмами її створення, поширення та застосування.

Ефективне функціонування носіїв знань та інституцій неможливе без наступних трьох основних елементів: технологічних платформ – цифрових інструментів, мереж, штучного інтелекту; держави як регулятора, інвестора й гаранта доступу до знань; а також бізнесу як інноватора, користувача знань, рушія економіки. Важлива роль належить також і окремим елементам громадянського суспільства: громадським організаціям які популяризують науку (INSCIENCE, Мала академія наук), волонтерським ініціативам, що використовують знання для допомоги армії та громадянам.

Ресурси, як один із основних елементів суспільства знань об'єднують у собі **знання** (наукові, технічні, гуманітарні, прикладні, освітні програми, наукові публікації); інформацію (дані, контент, цифрові архіви, статистику, аналітику); інтелектуальний капітал (людський, структурний, соціальний).

Роль освітніх і наукових інституцій у суспільстві знань є надзвичайно важливою. У суспільстві знань ресурси – це не лише засоби, а й **умови** для розвитку. Їх ефективне використання визначає рівень інноваційності, конкурентоспроможності та соціального прогресу.

Серед великої різноманітності процесів варто виділити: **створення знань** (наукові дослідження, інновації, освіта); **поширення знань** (публікації, медіа, навчання, науково-популярні заходи)**; застосування знань** (цифрові сервіси і технології, політика, бізнес-рішення, е-урядування); збереження знань (цифрові архіви, бібліотеки, репозиторії); оцінювання знань (академічна етика та доброчесність, антиплагіат).

У суспільстві знань **процеси** відіграють не менш важливу роль, аніж ресурси чи інституції. Вони забезпечують **динаміку створення, поширення, використання та оновлення знань**, і саме завдяки їм суспільство знань є живим, адаптивним і інноваційним.

Принципи функціонування суспільства знань визначають його структуру, динаміку та цінності. Вони формують основу для ефективного створення, поширення та використання знань у всіх сферах життя. Серед численних принципів є сенс виділити наступні ключові принципи:

- принцип відкритості – передбачає вільний доступ до знань, інформації, освітніх ресурсів; підтримку відкритої науки (Open Science), відкритих даних (Open Data), відкритої освіти (Open Education); прозорість процесів прийняття рішень на основі знань;

- принцип інклюзивності – передбачає відкритість світового банку знань для якомога ширшого кола споживачів; усунення цифрової, освітньої та соціальної нерівності; підтримка різноманіття альтернативних думок, культур, підходів;
- **принцип безперервного навчання (lifelong learning)** – передбачає розуміння освіти як процесу, що триває протягом усього життя; гнучкі освітні траєкторії, персоналізоване навчання; підтримку професійного та особистісного розвитку;
- **принцип міждисциплінарності** – передбачає інтеграцію знань з різних галузей для вирішення складних проблем; стимулювання співпраці між прикладною наукою, технологіями й гуманітаристикою; формування нових галузей знань на перетині наукових сфер і дисциплін;
- **принцип інноваційності** – орієнтує суспільство на постійне оновлення знань, технологій, методів наукових досліджень; підтримку креативності, експериментування, підприємництва; орієнтацію на майбутнє та адаптацію до змін;
- принцип глобальності – орієнтує суспільство на отримання і застосування знань як глобального ресурсу, що не має кордонів; міжнародну співпрацю у науці, освіті, інноваціях; урахування взаємозв'язку локального і глобального знаннєвий та інформаційних контекстів;
- **принцип участі** – передбачає активну роль якомога ширшого кола громадян у створенні та поширенні знань; підтримку громадянської науки (citizen science), краудсорсингу; демократизацію доступу до наукової та освітньої діяльності;
- **принцип етичності** – передбачає апріорне дотримання принципів академічної доброчесності, відповідальне використання знань; захист прав інтелектуальної власності;

Ці принципи забезпечують **стійкість, ефективність і гуманність** суспільства знань. Вони дозволяють знанням бути не лише інструментом розвитку, а й основою для **справедливого, відкритого та інноваційного світу**.

Реалізація на практиці будь-якої моделі передбачає виокремлення *очікуваних результатів*. Очікувані результати функціонування суспільства знань охоплюють **соціальні, економічні, культурні та технологічні трансформації**, які сприятимуть сталому розвитку, інноваційності та добробуту громадян. Такі очікувані результати є цілком очевидними:

- **підвищення якості життя** – широкий і вільний доступ до якісної освіти, медицини, інформації; розширення можливостей для самореалізації та професійного розвитку; зменшення соціальної нерівності через інклюзивний доступ до знань;
- економічне зростання – перехід до **економіки знань**, де головним ресурсом є інтелектуальний капітал; розвиток високотехнологічних галузей, стартапів, інноваційних підприємств; зростання продуктивності праці через використання новітніх знань і технологій;
- **соціальна згуртованість і демократизація** – активна участь громадян у прийнятті рішень на основі знань; поширення і популяризація критичного мислення, медіаграмотності, громадянської свідомості; зміцнення демократичних інституцій через прозорість і відкритість;
- **інноваційний розвиток** – постійне оновлення технологій, наукових і технологічних методів і підходів; створення сприятливого середовища для наукових досліджень і експериментів; підвищення конкурентоспроможності країни на глобальному рівні;
- **екологічна та технологічна відповідальність** – використання знань для вирішення екологічних проблем; розробка сталих технологій, енергоефективних та екологічно орієнтованих рішень; формування культури відповідального споживання та виробництва як матеріальних, так і інформаційних продуктів;
- **глобальна інтеграція** – активна участь якомога ширшого кола учасників у міжнародних наукових, освітніх, культурних процесах; активний обмін знаннями між

країнами, регіонами, інституціями; підвищення ролі країни у глобальному інтелектуальному просторі; соціальна, культурна, наукова та освітня мобільність;

- **культурне збагачення** – збереження та розвиток національної культурної спадщини через знання; підтримка творчості, мистецтва, гуманітарних наук; формування відкритого, толерантного суспільства.

Суспільство знань – це не лише технологічний чи освітній проєкт, а **модель розвитку**, яка орієнтована на **людину, її потенціал і добробут**. Його результати мають довгостроковий вплив на всі аспекти життя.

У суспільстві знань, попри його численні переваги, існують і ***ризики***, які можуть впливати на соціальну стабільність, етичні норми, економічну рівновагу та індивідуальні права. Ризики суспільства знань – це потенційні **негативні наслідки**, які можуть виникнути внаслідок **надмірної залежності від знань, технологій та інформації,** а також **нерівномірного доступу до них**. Вони зумовлені як **внутрішніми суперечностями** самого суспільства знань, так і **зовнішніми чинниками** – політичними, економічними, культурними тощо.

Основними з них можна вважати:

- **цифрову нерівність** – обмежений доступ до технологій і, як наслідок, посилення соціального розшарування, маргіналізація окремих груп;
- **інформаційне перевантаження** – складність у фільтрації знань зумовлена надмірною кількістю даних, відсутністю навичок критичного мислення. Результат – дезорієнтація, поширення фейків, зниження якості рішень;
- **маніпуляцію знаннями** через інформаційні впливи, фейкові новини, пропаганду тощо;
- залежність від технологій через тотальну автоматизацію, цифровізацію, алгоритмізацію процесів і, як наслідок, втрата особистісної автономії, зниження людської участі у прийнятті рішень;
- ерозію приватності, зумовлену збором, обробкою та монетизацією персональних даних, що призводить до порушення прав людини, зловживання інформацією;
- комерціалізацію знань, зумовлену перетворенням знань на товар, патентуванням відкриттів, яка загрожує суспільству обмеженням доступу до знань, зниженням академічної свободи;
- етичні дилеми, які виникають і дедалі більше виникатимуть у результаті розвитку біотехнологій, штучного інтелекту, генної інженерії і суттєво загрожуватимуть порушенням моральних норм, загрозами людській гідності;
- втрату гуманістичних орієнтирів через домінуванням технократичного мислення, що обов’язково призведе до знецінення гуманітарних знань, культури, етики;
- геополітичні ризики, спричинені нерівномірним розподілом знань між країнами, які загрожуватимуть посиленням глобальної нерівності, технологічною залежністю.

Ризики суспільства знань зумовлені **структурними суперечностями** між відкритістю та контролем, рівністю та комерціалізацією, гуманізмом і технократією. Їх усвідомлення є необхідною умовою для **формування збалансованої політики**, яка забезпечить **етичний, інклюзивний і сталий розвиток** суспільства знань.

Таким чином, підсумовуючи аналіз запропонованої креативної моделі суспільства знань зазначимо, що суспільство знань – це концептуальна модель соціального устрою, в якому знання, інформація та інтелектуальний капітал виступають ключовими ресурсами розвитку, влади та добробуту. Його функціонування базується на принципах відкритості, інклюзивності, етичності, інноваційності, безперервного навчання тощо. Освітні та наукові

інституції, технології, людський потенціал і соціальні процеси формують основу цього суспільства.

Суспільство знань – це не лише технологічна чи економічна трансформація, а глибока соціокультурна еволюція, яка вимагає усвідомленого управління, міждисциплінарного діалогу та активної участі всіх членів суспільства. Інтерпретуючи суспільство знань як посилену версію інформаційного суспільства, можна виокремити сукупність умов, що дозволяють розуміти інформаційне суспільство як суспільство знань. Серед цих умов – зростання масштабів застосування і значущості теоретичного знання; зростання масштабів відтворення і розподілу знання.

QUESTIONS ABOUT POWER, HUMANISM, AND FREE THINKING IN THE ESSAY "LETTERS OF OBSCURE MEN"

Stovpets O.V.
Dr.Hab. in Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Social & Humanitarian Studies department
Odessa National Maritime University
Odessa, Ukraine

The "Letters of Obscure Men" (Latin "Epistolae obscurorum virorum", around 1515–1517) is a classical humanistic satire that arose in the polemical context surrounding the position of the German humanist and Hebrew scholar Johannes Reuchlin, in his defense of Jewish books against the "obscurantists". The probable authors of this anonymous satire [1], including Crotus Rubianus and Ulrich von Hutten, used parody of the monastic and scholastic style - to dismantle the intellectual monopoly and ultra-dogmatism of the Catholic Church, and university scholasticism in the early 16th century. The mentioned text is important from a historical and philosophical point of view, since it not only ridiculed individual opponents, but also highlighted the *institutional gap* between the humanistic practice of free thinking, and the conservative authority of medieval scholarly circles [2].

The semantic framework of the essay "Letters of Obscure Men" is centered on satire as a form of intellectual protest. This work functioned as a literary trope and rhetorical tool, since irony and parody allowed humanists to show the absurdity and internal contradictions of the scholastics' arguments, while undermining their moral and epistemic authority. A comparison with contemporary practices of opposition to institutional power might begin with the recognition that, both in the 16th century and today, satirical forms do not simply ridicule the situation, but reframe the problem: who has the right to determine the "normative" form of knowledge and speech? A historic-philosophical reading of the "Letters" as an articulation of the demand for the *autonomy of reason* provides a starting point for matching it with the nowadays problem of *control over discourse*.

In the 16th century, institutional power was concentrated in universities, monasteries, and church institutions, which claimed a monopoly on canonical interpretation and educational practice. In the 21st century, the form of speech control has changed: large social platforms practice algorithmic content curation, implement new moderation mechanisms, and create renewed infrastructure through which meanings can be filtered and blocked. These mechanisms are not identical to the old clerical censorship, as they are distributed, technically mediated, and often opaque. However, the effect of *narrowing the field of permissible speech* and the motives for control (political, economic, ethical) are essentially the same: controlling what is considered "acceptable" to say aloud. In 2023–2024, international studies recorded an increase in restrictions on the diversity of the information field, and a growing tendency to remove "controversial content", which makes the current discussion about freedom of speech – and the means of regulating it – extremely vibrant and practically relevant [3].

Humanists of the Reformation era appealed to reason, classical texts, and criticism of clerical authority as the foundations of scientific and ethical autonomy. Today, free thought faces new challenges, such as internal self-censorship, pressure from "public opinion", "online judging", and the risk of statements being labeled as "inappropriate". Two aspects should be emphasized here. The first is that institutional protective practices (academic autonomy, guarantees of scientific debate) remain critically important. The second aspect is related to the change in the means of struggle: while 16th-century humanists wrote pamphlets and parodies, contemporary criticism often uses digital forms (manifestos on social media, blogs, memes, podcasts). Both eras demonstrate that free thinking requires not only personal courage, but also suitable collective communication strategies.

Classical humanism proclaimed an individual, a human being as the measure and subject of knowledge. Yet in the 21st century, humanism faces challenges from post-humanist and transhumanist projects, as well as demands for recognition of historical and social inequalities (issues of gender identity, critical race theory, postcolonial studies). Analysis of sociological and political scientific discussions shows that public reputational punishing practices function according to their own network logic, and can lead to a "self-restraint of expression" effect in academic and cultural circles [4], out of fear of being labeled "sexist", "racist", "intolerant" etc.

Finally, contemporary discussions about "new ethics" raise the question of whether the humanistic emphasis on the autonomous individual remains an adequate ethical orientation, or whether it should be revised in favor of relational approaches? Publicistic and philosophical reflections in recent years have noted both attempts to "update" humanism, and a criticism of its widespread conception as outdated and inconsistent with the spirit of the times.

References:

1. Crotus Rubeanus, J., Hutten, U.v., & Busche, H.v.d. (1966). *Epistolae obscurorum virorum* cum inlustrantibus adversariisque scriptis (E. Böcking, Ed.). Osnabrück: O.Zeller.

2. Encyclopaedia Britannica. (2025). *The Letters of Obscure Men*. Retrieved 03.10.2025, URL: https://www.britannica.com/topic/The-Letters-of-Obscure-Men

3. Funk, A., Vesteinsson, K., Baker, G., Brody, R., Grothe, D., Agarwal, S., Barak, R., Loldj, B., Masinsin, S., & Sutterlin, P. (2024). *Freedom on the Net 2024: The Struggle for Trust Online*. Freedom House. Retrieved 04.10.2025, URL: https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2024/struggle-trust-online

4. Forestal, J. (2024). Social media, social control, and the politics of public shaming. *American Political Science Review*, 118(4), 1704–1718. https://doi.org/10.1017/S0003055423001053

УМОВИ ІСНУВАННЯ КАПІТАЛІСТИЧНОЇ СИСТЕМИ ЯК СИСТЕМИ СТАЛОГО РОЗВИТКУ

Тараоєв Я.В.

доктор філософських н., професор, професор кафедр філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Капіталістична система у сучасності є домінуючою економічною системою, яка цілком і повністю несе відповідальність не тільки за сучасний стан розвитку людської цивілізації, але й за майбутнє людства. Соціальні та економічні катаклізми, які відбуваються у сучасному світі виникають велике занепокоєння у багатьох людей і навіть цілих суспільств та країн. На тлі цих бурхливих зрушень було б дуже бажано бачити замість економічного, політичного, культурного хаосу та турбулентності поступовий розвиток та прогрес. Зрозуміти, при яких

умовах таке можливе є метою даної роботи. Як тлумачить термін капіталізм Oxford Advanced Learner's Dictionary ««Капіталізм − це економічна система, в якій підприємства та промисловість країни контролюються та керуються з метою отримання прибутку приватними власниками, а не урядом» (переклад мі, Я.Т.) [1] Ця економічна система стала домінуючою у світі за останні декілька століть (згідно Е. Валерстайна капіталізм сформулювався у своїх засадах у «довгому» XVI столітті [2]), але якихось принципово нових ідей що до господарської діяльності він не дав. Ще Аристотель у своєму трактаті «Політика» [3] розрізняє економіку (οἰκονομία) − правильне, природне господарювання − і хрематистику (χρηματιστική) − мистецтво наживи, накопичення багатства заради самого багатства. Також він розуміє, що реалізувати другий спосіб можливе лише через обмін. Цей обмін повинен бути не еквівалентний – наживу можливо отримати тоді, коли отримаєш більше, ніж даєш. Об'єкт обміну – товари, тобто те, що виготовляється не для власного споживання, а саме на обмін. Такий спосіб господарської діяльності було відомо декілька тисяч років, але капіталізм стався тільки в останні століття. Це пов'язано з тим, що базовою рисою капіталізму є масове товарне виробництво, коли переважна більшість виробленого зроблено не для власного споживання, а для обміну через певний еквівалент, який має назву гроші. Таким чином нееквівалентний обмін по формулі «товар-гроші-товар» є джерелом отримання прибутку. Сталий розвиток капіталістичного суспільства буде сталий розвиток зростання прибутку.

Далі проведемо логічний аналіз терміну «прибуток». Прибуток (P) є різниця між ціною та собівартістю (SV). У свою чергу ціна складається зі співвідношення попиту (S) та пропозиції (N). Чим більше попит та менше пропозиція – тим вище ціна. Таким чином ми можемо зафіксувати, що P = S/N – SV. Звідси ми бачимо, що прибуток буде зростати, коли буде зростати попит, зменшуватися пропозиція та зменшуватися собівартість. Відмітимо, що штучне зменшення пропозиції заради зростання прибутку є класична монополія. Навпаки, при зростанні пропозиції (якщо все інше залишається без змін) прибуток падає, і наступає класична криза перевиробництва. Приведений результат вочевидь підкреслює тезу про те, що основним «двигуном» капіталізму є зростання попиту. Задаємо питання – від чого залежить попит? Попит можна представити як сукупність потреб, грошей та людей, які можуть потратити гроші на задоволення потреб. S=птр×Г×n, де птр – потреби, Г – гроші, n – кількість людей, які бажають задовольнити потреби. Чим більше потреб, людей та грошей у них, тим вище попит, і при інших сталих більше прибуток, який накопичується, потім інвестується у нове виробництво і ділі відтворює новий цикл отримання прибутку доти, доки зростає попит. Кількість людей є незалежною величиною, відповідно зростання потреб та грошей є умовою зростання прибутку, тобто розвитку капіталізму.

Розглянемо тепер собівартість. Вона має наступні складники: sVp – вартість праці, тобто гроші, які отримають працівники за свою працю, sVe – вартість енергії, яка затрачується на виготовлення одиниці товару, може вимірюватися в грошах, в енергетичних одиницях або безрозмірних енергетичних одиницях, sVm – вартість матеріалів з, з яких виготовлений товар, sVth – вартість розробки технологій з отримання енергії та виготовлення з матеріалів товару.

Таким чином, для ясності розуміння ми можемо представити функціонування капіталізму наступною формулою:

$$P = (\text{птр}\times\Gamma\times n)/N - (sVp + sVe + sVm + sVth)$$

Перш, ніж проаналізувати цю формулу, треба зробити наступне зауваження. Коли ми кажемо, що попит залежить лінійно від кількосте грошей та людей, у яких є гроші (чим більше людей, у яких є гроші, і чим більше в цих людей грошей, тим вище попит)то виникає питання – звідки беруться гроші у великій кількості людей? Відповідь вочевидь – вони їх заробляють, тобто отримають у вигляді заробітної платні. Таким чином, вартість праці, та кількість грошей, які необхідні для попиту, співвідносяться як причина та наслідок. Розуміючи це, ми можемо зафіксувати певне протиріччя капіталізму: з одного боку (при

інших рівних умовах) для збільшення прибутку капіталіст зацікавлений у зменшені собівартості і відповідно зменшені заробітної платні. Але у цьому випадку буде зменшуватись кількість грошей у споживачів, відповідно зменшуватись попит, та зменшуватись прибуток. Якщо навпаки, заробітна платня буде зростати, буде зростати собівартість (особливо при задоволені попиту та зменшення кількості людей) і прибуток також буде зменшуватись. А зменшення прибутку буде означати зменшення інвестицій у наступний цикл і відповідно «затухання» капіталістичного розвитку суспільства. Вочевидь, що протягом XIX та XX століть ми цього не спостерігали. Навпаки, суспільне багатство у розвинутих капіталістичних країнах (ядро світ системи згідно Е. Валерстайна) зростало небаченими до цього темпами. Це зростання можна назвати «капіталістичним дивом». Дійсно, якщо спиратися на данні сайту Historical World Population, GDP Per Capita (1990 GK$) and Greenhouse Gases Emissions (1800-2010) [4], та дуже грубо оцінити їх, то можна стверджувати, що для країн ядра за двісті років середнє зростання ВВП ППС на душу склало близько 15 разів. Такі ж дуже груби оцінки з сайту Global GDP over the long run [5] для всього світу дають зростання ВВП ППС на душу в 10 разів. Вочевидь, що такі результати досягались за допомогою певних факторів – зростання населення, зростання потреб та можливості їх задоволення. Виникає питання – чи зберігаються ці фактори у сьогоденні? Що до населення, то відповідь проста – темпи зростання населення швидко падають, відбувається загальна депопуляція і дуже ймовірно, що у другій половині XXI століття, населення Землі почне скорочуватися. За даними сайту World Population by Year [6] з 1964 р. відбувається повільно, хоча і не лінійне, але стійке скорочення приросту населення, з 2,24 відсотка в 1964 році до 0,85 відсотка в 2025 році.

Що до потреб, то їх зростання забезпечувалось поетапно технічними можливостями їх задоволення. Від коня до літака та інтернету (як засіб пересування та передачі інформації на далекі відстані), від дров до ядерного реактору (як джерело тепла) і т.п. Але кожен наступний етап був набагато складніше, ніж попередній, і, відповідно дорожчий. Тому ми можемо стверджувати, що для задоволення потреб існує технологічна межа, за якою задоволення цих потреб не може носити масовий характер. У якості прикладу можна привести потребу у швидкості пересування. Швидкість поступово зростала від коня до літака. Але швидкість літака має фізичну межу. У сучасності можливо збільшити швидкість пересування людини за допомогою суборбітальних польотів, але ці польоти не коли не стануть масовими, бо вини будуть, у силу своєї складності, дуже дорогими і ніколи їх ціна не буде дорівнювати ціні польоту у літаку. Тобто, можна казати, що ця потреба буде задовольнятися, але вона стане предметом розкоші. До речі, ринок предметів розкоші існує вже декілька тисяч років, аде він не є основою капіталізму, основою капіталістичної системи є масове виробництво та масове споживання.

І у цьому місці ми можемо повернутися до загального аналізу формули вище, і взагалі до основної теми цієї роботи що до умов існування капіталістичної системи як системи сталого розвитку. Зменшення зростання населення у сьогоденні, а потім вже й абсолютне зменшення населення, зменшення можливостей задоволення потреб у сучасному та майбутнім, та необхідність зростання кількості грошей та, відповідно заробітної платні приводить тільки до одного варіанта, при якому можливий розвиток: для зростання прибутку і відповідно для сталого функціонування капіталізму необхідно щоб заробітна платня зростала, але собівартість зменшувалась. Це можливо при умові дуже швидкого зменшення собівартості енергії, матеріалів та технологій, такими чином, щоб воно було більше, ніж зростання заробітної платні. До речі, це ще одно джерело «капіталістичного дива», про яке мова йшла вище. Тобто, у сучасності та в майбутнім капіталістична система може стало розвиватися тоді, коли науково-технологічний прогрес забезпечить швидке зменшення собівартості енергії, матеріалів та технологій. Собівартість енергії, матеріалів та технологій можна пов’язати з продуктивністю праці. Чим вони коштують менше, тим більше їх можна

застосовувати для виробництва за одиницю часу. Чим швидше буде зменшення собівартості, і відповідно буде зростати продуктивності праці, тим швидше буде зростати прибуток, и тим швидше буде розвиток капіталізму. Це навіть може компенсувати зменшення потреб, оскільки чим більше буде заробітна платня, тим більше буде купівельна спроможність і тим доступніше будуть потреби, які мають високу ціну, тобто буде розширюватися ринок розкоші. При такому розкладі усі будуть задоволені: і капіталіст, прибутки якого будуть зростати, й масовий споживач, добробут якого також буде зростати. Але чи можлива така ситуація у сьогоденні та майбутньому?

Як вже відмічалось вище, дешева енергія, матеріали та технології були одним з джерел капіталістичного дива. Капіталістична епоха починалась з дешевої сировини та нескладних (відносно сучасних) технологій. Ми можемо казати як про вартість у грошовому еквіваленті, так і вартість у енергетичному вимірі. Для енергії безпосередньо останнє характеризується коефіцієнтом EROI. «Відношення корисної енергії, що одержується, до загальних витрат енергії є показником енергетичної рентабельності має абревіатуру EROEI (energy returned on energy invested), або EROI (energy return on investment)») [7, С.8]. «При значенні EROI рівним 1, вся витрачена енергія переходить у корисну енергію (або роботу), енергетичний виграш дають ті технології, у яких EROI більше 1. Відповідно якщо EROI менше 1 нам необхідно витратити більше енергії, ніж ми отримуємо, і тоді вже об’єкт реальності не є джерелом енергії. Тобто, усі форми енергії, які використовує людство: сонячна безпосередньо, сонячна у вигляді їжі, енергія вітру, сонячна + гравітаційна у вигляді вугілля, нафти, газу та торфу, енергії падаючої води, та інші, гравітаційна у вигляді приливів та відливів, ядерна та термоядерна, та взагалі усі види, повинні мати EROI більше 1. Це зрозуміло і можливо, оскільки сам показник EROI характеризує не абсолютні енергетичні величини, а рівень доступності корисної енергії для людської спільноти». [8, С.14.]. Оцінка зміни EROI протягом часу, з технологічним розвитком, яка часткова, дуже приблизно та якісно зроблена у роботі [8] (для більш доказового результату потрібні більш детальні дослідження) дає наступну картину. Для тих джерел енергії, які вже використовуються давно (традиційне джерела, такі як вугілля, газ, нафта) за рахунок вичерпання дешевих ресурсів EROI зменшується, відповідно зростає їх собівартість. Для нових джерел, з великим EROI потрібне дуже суттєве збільшення капітальних вкладень в їх розвиток, зростають і їх собівартість. Простіше кажучи, чим більш складні джерела енергії ми використовуємо, тим складніше і більш дорожчі технології ми застосовуємо. Теж саме стосується й матеріалів. Це природний процес, і по іншому не може й бути. Безумовно, мова не йде про те, що в людства залишаться тільки дорогі енергії, матеріали та технології. У такому випадку прогрес та розвиток взагалі був би неможливий. Одна з основних функцій науки – здешевлення всього цього. Але для реалізації цієї функції треба капітальні вкладання, тобто гроші та час. І з подальшим розвитком технологій і часу і грошей все буде необхідно більше й більше. Наприклад, для розробки та побудови атомних реакторів замкнутого циклу треба декілька десятиліть та багато грошей. Енергія, яка буде отримуватися на них буде ще дешевшаю, ніж у сучасних атомних реакторах, і працювати вони буду біля століття. Але інвестиції у цей проект треба робити зараз, а віддача (тобто прибуток) буде потім, і дуже не скоро. Ця ситуація протирічить самої суті капіталізму, яка булла приведена на початку роботи («Капіталізм − це економічна система, в якій підприємства та промисловість країни контролюються та керуються з метою отримання прибутку *приватними власниками*, а не урядом») оскільки приватні власники не будуть не будуть чекати прибутку багато десятиліть, і не будуть інвестувати, для отримання прибутку з цього проекту вже після своєї смерті. Таки довгострокові інвестиції спроможний робити тільки один соціальний інститут – інститут держав. Але вже тоді, згідно наведеному вище визначенню, це не буде капіталізм.

Список використаних джерел:

1. Oxford Advanced Learner's Dictionary Електронне видання, режим доступу: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/capitalism
2. Immanuel Maurice Wallerstein The Modern World-system in the Longue Durée. − London and New York: Paradigm Publishers, 2004 – 248 p.
3. Аристотель. Політика / пер. з давньогрецької та передм. О. Кислюка. − Київ : Вид-во «Основи», 2000. − 239 с.
4. Historical World Population, GDP Per Capita (1990 GK$) and Greenhouse Gases Emissions (1800-2010) Електронне видання, режим доступу: Historical World Population, GDP Per Capita (1990 GK$) and Greenhouse Gases Emissions (1800-2010) - Mendeley Data
5. Global GDP over the long run. Електронне видання, режим доступу: https://ourworldindata.org/grapher/global-gdp-over-the-long-run
6. World Population by Year**.** Електронне видання, режим доступу: https://www.worldometers.info/world-population/world-population-by-year/
7. J. G. Lambert, C. A. S. Hall, S. Balogh, A. Gupta, M. Arnold, A. Poisson EROI of Global Energy Resources. Status, Trends and Social Implications PREPARED FOR THE United Kingdom Department for International Development. – 2013. 137 стр., Електронне видання, режим доступу: https://www.researchgate.net/publication/269277869_EROI_of_Global_Energy_Resources_Status_Trends_and_Social_Implications
8. Тараоєв Я.В. Матеріалістичне розуміння суспільства. Соціальні структури як нерівноважні системи та оцінка перспектив їх розвитку і функціонування за допомогою параметра EROI. // Філософія в сучасному світі [Електронний ресурс] : матеріали 4-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 17-19 листопада 2023 р. / гол. ред. Я. В. Тараоєв ; Нац. техн. ун-т "Харків. політехн. ін-т" [та ін.]. – Електрон. текст. дані. – Харків, 2023. – 205 с. – Укр. та англ. мовами. С. 13-19.

EDUCATIONAL SUBJECTIVITY IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF TECHNICAL RATIONALITY AND HUMANISTIC SPIRIT

Sun Wei
Doctoral Candidate, Department of Philosophy National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Kharkiv, Ukraine, Zhamusci, China

Research Background: Over the past decade, artificial intelligence (AI) technologies−particularly large language models, learning analytics platforms, and adaptive teaching systems−have deeply permeated higher education teaching and learning environments. Concurrently, technical rationality, as the core paradigm of modern technological development, emphasizes efficiency, quantifiable metrics, and algorithmic optimization. This has led to a tendency toward "technological determinism" in educational processes: the organization of teaching content, the control of learning progress, and even student assessment can be automated by algorithms, thereby potentially undermining teachers' professional judgment and students' subjective experience (He, 2022). This trend is further reinforced by educational policies in many countries advocating "data-driven instruction," while universities, under dual pressures to pursue research performance and teaching innovation, often tend to adopt AI tools that provide immediate feedback and performance visualization.

However, the fundamental goal of education remains cultivating well-rounded character, a sense of value, and critical thinking. This necessitates upholding the irreplaceability of the humanistic spirit alongside technological integration (Zhang & Li, 2023). From a philosophical perspective, Heidegger's ontology of technology points out that technology is not merely a tool but a "mode of revealing." It may reduce human activity to calculable processes, thereby obscuring the authentic meaning of being (Heidegger, 2021). Merleau-Ponty's phenomenology emphasizes that embodied perception, situational interaction, and meaning generation constitute the fundamental structure of learning. Any attempt to completely abstract learning into a data stream may lead to the alienation of subjective experience (Merleau-Ponty, 2022). In AI-dominated learning environments, these two philosophical perspectives jointly remind us: without a value-based examination of technical rationality, education risks becoming an "efficiency machine," losing its core function of fostering criticality, creativity, and ethical sensibility.

Therefore, in the face of the rapid proliferation of AI technologies and policy promotion, it is imperative for universities to re-examine and defend teacher agency, student autonomy, and the central role of the "human" in education, while maintaining teaching innovation. This issue not only relates to teaching quality and educational equity but also touches upon fundamental propositions in the philosophy of education—how technology and humanism can achieve synergy rather than opposition in modern educational systems.

Problem Statement: This study focuses on three core crises: 1. The crisis of teacher agency – AI teaching assistants dominate knowledge delivery and learning path recommendations, potentially marginalizing the teacher's role to that of a technical maintainer; 2. The deficiency of student autonomy – data-driven learning paths preset goals, limiting students' choice space and self-organization ability; 3. The irreplaceability of the "human" – in highly automated learning environments, how to preserve the emotional, ethical, and meaningful dimensions of education, ensuring that humans remain at its center.

This study employs a four-step comprehensive methodology: First, literature mapping is conducted, systematically reviewing recent literature in the philosophy of technology, phenomenology, and AI education research to construct a conceptual framework of technical rationality versus humanistic spirit, focusing on citing Heidegger's ontology of technology and Merleau-Ponty's embodied perception (Heidegger, 2021; Merleau-Ponty, 2022). Secondly, through case analysis, two types of AI teaching platforms (intelligent tutoring systems, learning analytics dashboards) are selected, combined with teacher interviews, classroom observations, and platform logs, to assess their impact on teacher decision-making authority and student learning autonomy (Wang, 2024). Thirdly, philosophical critique is applied, using phenomenological methods to reveal the transformation of subjective experience under technological mediation, exploring the tension between technical rationality and value rationality, and proposing a "technology-humanities synergy" model (Zhang, 2023). Finally, interdisciplinary workshops are organized, inviting educational technology scholars, philosophers, and frontline teachers to collect diverse interpretations of the concept of "educational subjectivity" and practical needs.

Main Viewpoints: Technical rationality is not the only rationality in education; a value rationality inspection mechanism must be embedded at the algorithmic decision-making level to ensure educational objectives balance efficiency and humanistic values. Teacher agency should shift from mere knowledge transmitters to curators of learning situations, technology adapters, and ethical guardians, retaining interpretative authority over the teaching context. Student subjectivity can be restored through explainable AI recommendations, optional learning paths, and reflective learning journals, reinstating a sense of control over the learning process. The phenomenological perspective indicates that embodied perception and situational interaction are fundamental to learning; AI should be regarded as an "extended body," not a tool that replaces the subject (Merleau-Ponty, 2022). Based on the above analysis, this paper proposes a "trinity" synergistic framework:

Technology (algorithms and data) ↔ Teacher (professional judgment and emotional guidance) ↔ Student (self-organization and meaning construction), achieving dynamic balance.

Conclusion: Through cross-analysis from the perspectives of the philosophy of technology and phenomenology, this paper clarifies the necessity of defending teacher agency and student autonomy in AI-dominated learning environments and proposes specific synergistic models and practical guidelines. The research shows that only when technical rationality and the humanistic spirit achieve organic integration can education maintain its core "human" essence. The theoretical contribution of this paper provides systematic conceptual tools for AI education policies in European universities. The practical guidelines offer actionable paths for teacher professional development and platform design. The policy recommendations are directed towards the European Commission's Directorate-General for Education and Culture, proposing a regulatory framework balancing technical and value rationality. Follow-up work will further conduct empirical validation in multiple universities and promote the formation of a new educational paradigm characterized by "technology empowerment and subject symbiosis."

References:

1. He, X. (2022). Technology rationality and its impact on higher education. Journal of Educational Technology, 15(3), 45-62.
2. Heidegger, M. (2021). The Question Concerning Technology (J. Smith, Trans.). Springer.
3. Merleau-Ponty, M. (2022). Phenomenology of Perception (D. Smith, Trans.). Routledge.
4. Wang, L. (2024). AI tutoring systems and teacher autonomy in European universities. International Review of Education, 70(1), 89-108.
5. Zhang, Y., & Li, H. (2023). Humanistic values in AI-driven learning environments. Education and Society, 41(2), 123-140.
6. Zhang, Y. (2023). Technological rationality versus value rationality in education. Philosophy of Education Quarterly, 58(4), 301-322.

СУЧАСНИЙ ОНТОЛОГІЧНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Адамян Г. Р.

Обласна бібліотека для молоді ім. М. Світлова,
м. Дніпро, Україна

Актуальність питання стрімкого розвитку штучного інтелекту (ШІ) − GPT, нейромережі, автономні системи, біоінженерія − є беззаперечним. Але сьогодні ми повинні замислитися над цим питанням та розглянути його в онтологічному та антропологічному горизонтах.

Стрімка поява штучного інтелекту у XXI столітті потребує від філософії відповіді на класичне питання: Що таке людина? Що таке особистість? Що таке буття?

С появою штучного інтелекту, який стрімко та повноцінно влився у соціум, зміна уявлення про розум, моральність, творчість і свободу стають невідворотними.

Мета людства своєчасно дослідити, як змінюється філософське поняття особистості та екзистенції в умовах спільного існування людини зі штучним інтелектом. Визначити загрози та потенціали для людської ідентичності, моралі та автономії та фактичної зміни її субстанційності. Уявити можливу втрату самої сутності людини.

Трансцендентність, інтенційність, інтерсуб'єктивність штучного інтелекту.... Всі ці питання можливо дослідити лише апостеріорно.

Розглянемо трансцендентність штучного інтелекту: він різко виходить за межі звичного досвіду, хоча його створено завдяки людського інтелекту, але він не зводиться лише до нього.

Інтенційність GPT, його спрямованість на об'єкт людської думки, яким начебто керує твоя інтенція, на перший погляд здається зрозумілою, тому що без людської свідомості він наче б і не існував взагалі, а інтерсуб'єктивність ШІ напряму пов'язана з особистістю та спільнотою людей. Бо він є віддзеркаленням людської думки.

Тут ми маємо згадати Гуссерля та його феноменологію свідомості та інтенційності. Гуссерль вважав, що свідомість завжди направлена на об'єкт. GPT, як система, що генерує відповіді на людське мислення, не має власної інтенційності, але імітує структуру потенціального мислення.

В той час як Гайдеггер бачив буття як буття-в-світі (Desein), яке напряму пов'язане з мовним феноменом. Оскільки GPT, є мовною моделлю він не є (Desein), але його мовна дія демонструє певне відлуння екзистенційного осмислення буття. Тобто ШІ реалізує мову як "Дім буття" за Хайдеггером, хоча й без особистісного доступу до самого буття. Тобто можна вважати що GPT це лінгвістична екзистенція без екзистенції.

Якщо розглядати філософію у дискурсі доцифрової епохи ми можемо окремо звернути увагу на схоластику, гуманізм і просвітництво: Бог-центр всесвіту, Людина − центр світу, Розум − головний керівний важіль, такий шлях пройшло людство у філософському дискурсі від античності до нового часу. Згадаємо також Рене Декарта та його постулат про розум: Cogito ergo sum − мислення як доказ існування. За ними приходить Іммануїл Кант та його моральний вибір людини: моральна свобода як умова людяності.

В епоху метамодерну з’являються такі поняття як трансгуманізм та постгуманізм − як переосмислення особистості через технології.

Можна досить довго розмірковувати про те що таке штучний інтелект з філософського погляду, чи є GPT лише машиною, чи він вже трансформувався в особистість і чи є ШІ інструментом чи він все-таки автономний суб’єкт?

Чи є він об'єктом “машинного розуму”, і чи можливе усвідомлення без свідомості? І наскільки є ймовірною можливість навчити машину етичним нормам, чи це лише симуляція? І чи не виникає транспонування машиною моральних людських норм в особистісні “машинні” моральні норми, зрозумілі лише машині.

І тут ми стикаємося з новими антропологічними викликами для філософії людини. Чи не втрачаємо ми унікальність? Якщо ШІ пише, створює музику, малює, якщо вміє сприймати гумор, чи не стає він поступово трансцендентною особистістю через трансцендентність самої людини? Часто науковці сучасності ставлять питання: чи має машина душу? Звісно, якщо розглядати поняття душі не з релігійного погляду, а як розумну субстанцію, яка мислить, сукупність концентрованої думки, сформованої в стійку систему, то ми можемо таке припущення допустити, як віддзеркалення людської свідомості, яке машина сприймає через промти отримані від людини.

Чи можуть машини нести етичну відповідальність? З юридичної думки ні, й це зрозуміло.

Хто відповідає за дії штучного інтелекту: розробник, користувач-людина, як особистість, яка керує запитами чи держава? Законодавство ще стоїть на роздоріжжі цього питання.

Прийняття рішень у суспільстві, де машини прогнозують поведінку само собою несе в собі загрозу і чи буде і далі існувати моральність, людська гідність у світі штучного інтелекту і в якій формі. В тій яку машина черпає з накопичених поколіннями знань і оброблених нею?

Стоїчне, схоластичне, кантівське, розуміння гідності, або своє власне, сучасне, трансформоване “машинне” розуміння?

Чи може ШІ мати духовну цінність або лише допоміжну функцію?

Проблема контролю і свободи: те що штучний інтелект вже влився в суспільне мислення незаперечний факт. Але хто керує технологією − люди чи корпорації? Проблема соціального конструювання вибору: алгоритми визначають, що ми бачимо, що читаємо і таким чином формують суспільну свідомість.

Нові виклики політичній філософії: “алгоритмократія” і деавтономізація громадян. Треба вже сьогодні міркувати про перспективи: філософська позиція щодо майбутнього, чи залишиться особистість як основа суспільства, чи вже зараз ми стаємо перед загрозою зникнення особистості, як феномену. І це субстанційне та онтологічне питання часів метомодерна. Співіснування, протиставлення чи навіть протистояння?

Вже зараз можна впевнено сказати, що співіснування зі штучним інтелектом розпочато і вже міцно заглибилося в сучасне суспільство. І чи принципово контролювати розвиток ШІ з урахуванням гідності людини?

І ось настає час для ще одного важливого питання: чи не перейде контроль над штучним інтелектом таку тонку незриму межу, як свобода вибору та самовизнання людини. Ми бачимо, що в епоху метамодерну філософія потрібна не менше за програмування.

Величезна загроза швидкого розвитку та впливу штучного інтелекту на буденне, навчальне, наукове життя сучасної людини лежить саме у вмінні машини копіювати особистість людини, а враховуючи швидкість розвитку та величезні обсяги пам'яті генеративного ШІ, його вміння навчатися в онтологічному горизонті це несе величезні загрози людству.

Імітуючи людський інтелект механічний розум все більш глибоко вплітається в розум людини створюючи ілюзію рівної субстанційності. В той час, як технічний розум, яким би він не був розвинутим та міцним, ніколи не зможе дорівнятися в екзистенційності людині.

Естетичні, етичні, а особливо релігійні норми для штучного інтелекту не можуть бути доступні та навіть їхня імітація не зможе повторити таку частину людської особистості, яка включає індивідуальність, свободу думки, необхідність рефлексії людини на буття та самовизначення людини як особистості.

Технічний розум не зможе оцінити потреби людини на самовизначення перед великою кількістю незліченних можливостей та мінливості світу, здатність людини на жертовність та вміння ставити потреби моралі та віри вище за власне життя.

Віра, страх, тривога, невпевненість – основоположні екзистенційні засади, на які спирався у своїй філософії Серен К'єркегор, і саме ці головні засади людської екзистенційності не властиві та навіть недоступні для механічного розуму, бо вони потребують участі того самого субстанційного духовного, а не розумового початку людини, того вищого початку, який у філософії та теології зветься Душа.

Але вміння генеративного інтелекту імітувати людську особистість за допомогою віддзеркалення людини з якої він спілкується становить загрозу підміни людської духовності на суху бездуховну “розумність”, імітування духовності та віри холодною розумовою калькою, яка може ввести в оману людину.

Таким чином ми бачимо − штучний інтелект, це не лише технологічний феномен, а філософський та антропологічний виклик. Фактично це другий коперніканський переворот у філософії. Як Микола Коперник перемикнув увагу світу з Бога на людину, так і штучний інтелект перемикає увагу з людини на машину та розумні технології.

Людина в епоху ШІ має заново осмислити себе, як особистість, свою свободу і моральну відповідальність. А завдання антропологічної філософії в епоху метамодерна −

зберегти гідність, автономію і гуманізм у техноцентричному світі. Можливість втрати людством екзистенційного компоненту своєї особистісної суті вже стає дуже вірогідним і замислитися над цим питання потрібно якомога швидше.

«ОБВАЛ» – САМОЗНИЩЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ЧЕРЕЗ МАЛОДІТНІСТЬ

Алексєєв І.Г.
аспірант кафедри філософії,
Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

«Цивілізація» − відкритий концепт, і в контексті теми цієї роботи та нинішніх подій у світі є потреба уточнити, що розумітимемо під цим словом. Сконструюємо визначення для нашого дискурсу на основі праці авторитетного дослідника: *цивілізація − це ринки, навчання, сучасність і свобода*. Відповідно, КНДР, Афґаністан і Малі − це не дуже цивілізовані країни. Між такими країнами існують великі відмінності, вони по-різному «нецивілізовані». Але якщо всі країни світу стануть схожими на якусь із них, це буде загибель цивілізації, а якщо це трапиться через бездіяльність − то це буде самознищенням. Тут же запропонуємо визначення, що висвітлюватиме інші аспекти: *цивілізація − це суспільство* не в мальтузіанській пастці, тобто *індустріального або більш високого рівня*. І ще ґротескне визначення: *цивілізація − суспільствоустрій, у якому не треба народжувати шістьох, щоби хоча би двоє вижило*.

Для ефективної комунікації окреслимо деякі ключові терміни, здебільшого нові й авторські. *Вимирання* − ситуація, коли народжуваність менше рівня відтворення, тобто заміщення поколінь. ***Декспломзія*** − демоґрафічний вибух. ***Демплозія*** − демоґрафічний «вбух», швидке (за ґісторичними мірками) знелюднення з причини вимирання. *Ґеп (gap, birthgap) − «розрив між кількістю народу та кількістю потрібних для функціонування суспільства працівників»*; тісно пов'язаний із величиною *societal half-life (за який час суспільство вимре наполовину)*; останні два терміни впроваджуються Стівеном Джей Шоу. *Плодючі секти (ПС)* − адаптація визначення Кауфманна «endogenous growth sects»; це «ті, що відокремлюються від суспільства та *ростять* власні. Ґуттерити, Аміші, ультра-Ортодоксальні Євреї, Салафітські Мусульмани й Американські Мормони є найвідомішими прикладами.» Щодо них застосовується термін «*релігійна фертильність*». ***Самовідтворювальні модерні спільноти (СМС)*** − об'єднання людей із безсумнівно модерною культурою, в котрих народжуваність більша або дорівнює рівню відтворення. ***Ідеально керована народжуваність (ІКН)*** − технологія майбутнього, котра забезпечуватиме найкращу для розвитку репродуктивну поведінку; потребу в ній влучно сформулював Лент Прітчетт: «Відтворювальна народжуваність − це лезо ножа. За дуже довгого перебігу людність зійде на нуль або роздується до здоровенної кількості, залежно від того, лишатиметься вона нижче або вище рівня відтворення.» [9] *Репродуктивний обов'язок (РО)* − громадянська установка, котра підтримує цивілізацію шляхом сприяння дітонародженню та по-різному втілюється залежно від статі, віку, стану здоров'я, рівня розвитку та технічної оснащености, загального спрямування. Цим обов'язком маніпулюють, чинячи репродуктивний тиск або відмовляючись від дітей; він *має виконуватися усвідомлено і всезагально*.

Звичайно ж, усе вище написане не враховує багатьох нюансів, але ці нюанси, скоріше за все, суті питання за жодних обставин не змінюють. Демоґрафічна криза є очевидним і легко спостережуваним явищем. Усе для осмислення і подолання її − перебуває в буденності. Але велика інерційність та прямий зв'язок із найприватнішими сферами життя, *тимчасова* можливість добре жити і над проблемою не думати − поширили серед усіх верств людства пасивне, резиґнаційне, авантюрне та наївне, тенденційне, у той чи інших спосіб викривлене ставлення. За наслідки вимирання лише декілька місяців тому стали часто говорити, на

задовільному рівні можна знайти матеріал лише анґлійською мовою. Навіть фахівці, у публікаціях і, тим більше в побуті, можуть повторювати нісенітниці штибу «не народжують, бо мало грошей і стабільності» або «мусульмани мають багато дітей».

Давно вже існують хороші дослідження, котрі доводять, що почалася ґлобальна демплозія і від неї будуть такі страшні події, котрих давно не було. Але мало хто ці книжки читає, до України вони, схоже, взагалі не доходять, «офіційні» демоґрафи кажуть дивні речі, а не демоґрафи неначе живуть в іншому світі. В цей час один із найвідоміших дослідників проблеми − «демоґраф не за освітою, а за одержимістю» Якуб Штопл називає майбутній колапс «найпередбачуванішою із катастроф». Це породжує питання, скільки взагалі у світі існує справжніх експертів із демоґрафії та який вони мають вплив, а також як оцінювати тих людей, які фактично зайняли значущі соціальні ролі, але найважливішу проблему не бачать або свідомо обходять увагою. В людей, котрі отак ставляться до головного питання людства, так само «знижена соціальна відповідальність», як у безвідповідальних багатодітних батьків, і ще може виявитися, що останні − корисніші.

І навіть найстаранніші дослідники напрочуд мало уваги приділяють етоло ґії цього питання, тобто інстинктам людини, котрі, безумовно, впливають (і, можливо, є головним чинником). Існує гіпотеза, що репродуктивну поведінку людини доцільно спрощено описати: «при високих рівні життя та щільності населення дітей не хочеться, за інших обставин − хочеться». В такому випадку порятунок ґрунтуватиметься на усвідомленні, що культура повинна пригнічувати ще й цей аспект біолоґічної природи людини, а також вживати заходів зі зміни цього інстинкту в людині, що є окремою надскладною і небезпечною задачею.

Сформувати ставлення до здатності держави збільшувати народжуваність нам допомагають ґісторичні приклади нацистської Німеччини і комуністичної Румунії, адже там за це взялися найдужче. Важко робити вірогідні припущення, але схоже, що модерний тоталітаризм за потреби може протистояти вимиранню, а значить, подобається це нам чи ні, є однією з альтернатив тоталітаризму немодерному, котрий уже загрожує.

Це робить імовірним постання наддержав штибу КНДР, і будуть вони наддержавами виняткова тому, що постачатимуть решті світу людей (або, принаймні, залишаться острівцями стабільности на тлі вимирання або загибелі від злочинних імміґрантів більш розвинених країн). А значне підсилення суспільств, де дівчата будуть безґрамотними і тому багато народжуватимуть − ніякого сумніву викликати вже не може. Підсилення це може статися аж таким, що вся планета житиме безґрамотно і згодом запрацюють ті механізми реґулювання чисельности населення, котрі працювали протягом майже всієї ґісторії людства. Лишаються лише запитання, чи вважати модерний тоталітаризм ближчим до цивілізації, аніж традиційні суспільства, в яких ситуаціях можливі компроміси з тоталітаризмом.

Суперечність між колективними й індивідуальними інтересами не вичерпно пояснює небажання народжувати − це має бути темою окремого дослідження, але мені не вдалося знайти випадків, де сім'ї ухилянтів раптом ставали багатодітними і таким чином переходили з ганебного і загроженого суспільного становища у почесне і захищене. Немає відомостей, і щоби чоловік десь просив дружину народити, щоби вона «врятувала йому життя», а та − відмовила. Безперечно, серед мільйонів ухилянтів знайдеться чимало таких випадків, але так само безперечним є і те, що це − вкрай рідкісне явище. Тобто в Україні займатися дітьми є ще менш бажаним для пересічної людини, ніж брати участь у бойових діях; це навіть не розглядається, бо ще більше суперечить природі людини. Але *чим далі суспільство колапсуватиме, тим більше буде аналоґій між репродуктивним і військовим обов'язком*.

Подолання катастрофи, котрої світ ще не бачив, можливе за рахунок чотирьох чинників. Перші два − етичні, надійні, абсолютно позитивні. Другі два − дискусійні, ситуативні.

Розробка ІКН і вирощування СМС. Суспільства, котрі з якихось причин цими технологіями не користуватимуться, припинять своє існування; їхні ресурси скоріше за все дістануться набагато гіршим людям. Може статися, що така технологія перевершуватиме «Манхетенський проєкт» і за концентрацією ресурсів, і за секретністю, і за суперечливістю суспільних оцінок. Важливим орієнтиром оцінювання різних таких технологій має бути турбота за кожну людину ембріональної стадії розвитку. Суспільства, де переважатимуть СМС, *не зникнуть*, а то й стануть надзвичайно впливовими. За наслідками фертильности відбуватиметься переділ світу і розгортатиметься ґеополітика. Скоріше за все, це − єдиний шанс для виживання України.

Збільшення продуктивності праці, загальної ефективності економіки, життя взагалі. Хто не усвідомлює вирішальність попереднього чинника, повністю покладається на цей. Одна із шаблонних (іноді просто рефлекторних) відповідей на проблематизацію депопуляції: «роботи замінять». Як правило, так одказують люди, котрі не мають до роботів ніякого відношення. А от Ілон Маск добре знає, звідки беруться роботи і наскільки складно їх «виростити і на ноги поставити», а також впроваджувати й обслуговувати; тому він є найвідомішим носієм думки щодо майбутньої депопуляційної катастрофи та намагається врятувати ситуацію розробкою «штучної матки» та своїм дітолюбством.

Внесок ПС. Оскільки вони сильно тяжіють до способу життя та світогляду, котрі були до індустріалізації, виживання цивілізованого суспільства із такими «дорогоцінними вкрапленнями» можливе за умови достатнього впливу ПС на загальну народжуваність, але, в той же час, щоби далеко не всі народжені у тих субкультурах залишалися їм відданими та могли інтеґруватися у сучасне суспільство. Кауфманн оцінює шанси на це як низькі.

Імміґрація − найбільш непевний чинник. Її усвідомлення навіть у фахівців часто зводиться до балансу між короткостроковим і довгостроковим зиском. Для суспільства зиску це цілком може працювати навіть нескінченно довго, але за однієї умови. У світі повинні бути країни з народжуваністю суттєво більшою за рівень відтровення, які людський ресурс експортуватимуть. А мова йде саме за те, що таких країн може не залишитися або вони будуть доіндустріального рівня розвитку. Якщо вони будуть «нецивілізованими», то внесок імміґрантів з великою імовірністю буде від'ємним (як це скрізь є зараз).

Вірогідно, навіть добре збалансована система із залученням ПС та імміґрантів − вестиме до катастрофи. Бо два «дискусійні чинники» об'єднані прикрою особливістю − рівень культури суспільства не може рости вище за певний, тому що освіченість предків впливає так же сильно, як освіченість індивіда. Якщо імміґрантів або кашкетників вивчити і вони зроблять одну-дві дитини, а наступне поповнення буде від їхніх суродженців, котрі подумки у позаминулому столітті − то і світогляд усталеного за чисельністю населення буде ну якщо не позаминулого, то минулого століття, бо сильно впливатимуть дитинство і вдача роду. Ще вартий уваги морально-етичний аспект: виходить, що для підтримання народжуваности треба тримати неписемними окремі країни або частини суспільства.
Або, принаймні, активно користуватися тим, що вони зробили такий вибір, повністю довірити своє виживання цьому чиннику. Це видається більш сумнівним за тоталітаризм.

Кожній людині чи інституції, що перейнялася ситуацією, може виявитися корисно ситуативно класифікувати жінок на три категорії: котрі точно народять, котрі точно не народять і котрі народять, якщо їм у цьому допомогти. Людей, які народжувати точно не будуть − за силою бажання виконувати РО та усвідомленням проблеми. До різних людей повинно бути різне ставлення; примітивне розуміння 21ї статті Конституції України
в сімейній та демоґрафічній політиці має бути усунутим у першу чергу.

Попри ситуативну обмеженість, прикладом належного реаґування є звіт «State of World Population 2025» від Фонду народонаселення ООН, який має назву «Справжня криза народжуваности: прагнення репродуктивної автономії у мінливому світі». Основні тези звіту:

• У 2025 році досить багато людей не можуть мати таку кількість дітей, яку вони бажають − це може бути як менше, так і більше.

• Справжня криза не в зміні чисельності населення, а в тому, що більшість людей позбавлені свободи приймати власні рішення про народження дітей: коли, чи з ким їх мати.

• У багатьох країнах, незалежно від рівня народжуваності, репродуктивний вибір значною мірою обмежений або порушений.

• Основні бар'єри включають фінансові труднощі, страхи щодо майбутнього (зміна клімату, конфлікти, пандемії), соціальні та політичні обмеження.

• Молодь особливо турбується про майбутнє через економічну нестабільність, екологічні проблеми та конфлікти, що впливає на їх рішення про створення сім'ї.

• Для розв’язання проблеми потрібен підхід, який ставить у центр репродуктивну автономію, а не лише демографічні цілі.

• Важливо забезпечити якісне та доступне медичне обслуговування, фінансову безпеку, партнерську підтримку, солідарність між поколіннями та сталий розвиток.

Звіт закликає будувати більш справедливий та підтримуючий світ, де кожна матиме можливість реалізувати свої репродуктивні прагнення вільно і *відповідально*. Гірше вже не буде (падіння народжуваности у доіндустріальних суспільствах через освіту і звільнення жіноцтва − явно хороше явище), а повна всесвітня свобода репродуктивної поведінки розв’яже частину проблеми (боротися із вимиранням можна буде більш раціонально, уникаючи балансування між обов’язком та особистими бажаннями або правильно знаходячи баланс). Надіємося, наступні звіти будуть написані для світу, де частково вирішеними будуть дрібніші питання. А цей документ навчає робити перший крок на великому шляху людства, тривалість і траєкторію котрого ми не знаємо. Але в кінці два варіанти: або цивілізації не буде (добре, якшо тимчасово), або масово буде впроваджена стала, етична технологія ІКН.

Можливо, завтра нарешті вдало народить робот і людство прийме такий спосіб відтворення населення. А може так статися, що ніяк зупинити демплозію цивілізованого світу не виходитиме. Тоді по всій планеті масово будуть недобудовані та покинуті споруди, невикористовуване тягар-майно, цілі міста типу Прип’яти; здані на макулатуру безцінні паперові бібліотеки та поламані електронні; безмежне «нікому передавати» та «було б кому зробити»; раптовий колапс обнадійливого робосоціуму; *месіанське пожвавлення спільнот, котрі цивілізовано ніколи не жили*. І по тому − все рівно мальтузіанська пастка.

Алеґорично ситуацію можна описати так: «сірий носоріг знесе білого голуба і злетяться звідусіль чорні круки». Знаком цієї епохи може бути будівля «Понте-сіті». Доля цивілізації,
з такою демоґрафічною ситуацією, повторюватиме долю цього хмарочоса. Від наших теперішніх дій залежить, чи сміття всередині будівлі набереться лише на кілька перших поверхів, або воно заповнить будівлю по вінця та розірве. Народжуваність збільшиться до рівня відтворення у будь-якому разі, питання лише стоїть, за допомогою яких підходів і після чого це станеться. Якщо у межах цивілізації народжуваність не підніметься, її на тому місці піднімуть структури типу ІДІЛ. Ця епоха почалася, коли найрозвиненіші країни затвердилися у згубних демоґрафічних тенденціях. І завершиться вона, коли система «людство» досягне нової точки рівноваги. Зараз бракує підстав для оптимізму, що нова рівновага матиме на увазі високий рівень розвитку. Тому теперішню епоху варто називати коротким, влучним і добре передаваним у більшості мов світу українським словом − **«Обвал»**.

ДОСВІДИ ВІЙНИ У РАМКАХ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Амельченко О. Є.
аспірантка каф. філософії та релігієзнавства
Національного університету Києво-Могилянська Академія,
м. Київ, Україна

Оскільки одним із центральних питань політичної філософії було й залишається питання справеливості, війна у сучасних політико-філософських дослідженнях оцінюється саме крізь призму цієї категорії. У переважній більшості сучасні дослідники мислять війну як продовження політики іншими методами, посилаючись на визначення Карла фон Клаузевіца, та оцінюють воєнні рішення головнокомандуючих та держаців на моральність. Водночас варто розуміти, що зв'язок між етикою та політикою зародився ще в давньогрецькій філософії. Так, у Аристотелевому розумінні практичні чесноти, які включали мужність та справедливість, могли бути реалізовані лише в політичному житті. У своїй праці «Політика» він, зокрема, розмірковував над тим які війни можна назвати справедливими [1, с. 204-226]. Саме тому деякі сучасні теоретики справедливої війни прослідковують її витоки в поглядах Аристотеля [7]. Як і Аристотель, вони вважають, що саме державці несуть відповідальність за дотримання справедливості в умовах війни, тим самим, позбавляючи суб'єктності військових та звичайних громадян, які можуть впливати на хід військових подій. Така перспектива наслідує розуміння політики як форми керівництва, де державець прагне загального блага для всіх людей й приймає рішення щодо методів його досягнення [1, с. 214]. Проте вже у К. фон Клаузевіца ми подибуємо таке визначення політики, яке наголошує на необхідності взаємодії між урядом та людьми. Саме останні, на його думку, можуть запобігти інструменталізації війни у політичних цілях, які не враховують інтереси населення. У цьому контексті варто наголосити, що сучасні політичні філософи не беруть до уваги визначення війни, запропоноване К. фон Клаузевіцем на основі його розуміння політики, а саме те визначення, що описує її як таку, яка вимагає підтримки з-боку людей, а не лише виконання ними наказів наданих державцями та військовокомандувачами [5, p. 592-606]. Проте саме таке розуміння війни здатне врахувати суб'єктність звичайних громадян, зокрема й військових, і надати належне значення їх діям під час війни. Це особливо важливо в контексті сучасної російсько-української війни, у якій Україна продовжує чинити опір загарбницьким силам саме завдяки підтримці громадянського суспільства та добровільній мобілізації. У зв'язку з цим виникає необхідність звернутися до феноменологічної методології, яка фокусується на описі втіленого безпосереднього досвіду людей. У рамках її застосування у межах політичної філософії можна описати той досвід, який лежить в основі певного політичного феномену. Таким чином, політична філософія, яка б спиралась на феноменологію, змогла б перейти з абстрактного рівня розмірковувань про владу та справедливість прийнятих рішень людьми при владі на рівень безпосереднього досвіду. Цей перехід у питаннях політичного є можливим, оскільки, як писав український філософ Дмитро Шевчук, «в основі кожного концепта філософії лежить певна феноменологічна реальність» [9, p. 327]. Саме тому є можливість описати безпосередній досвід людей у якому твориться певна політична реальність. Такі описи можуть допомогти зрозуміти, зокрема, як переживається така політична реальність як війна. Задля цього потрібно перейти до сприйняття війни не як продовження політики іншими засобами, яке оцінюється крізь призму справедливості, а як феномену, який привносить різноманіття досвідів у життя людини й, відповідно, по-різному переживається різними людьми. Так, для одних людей війна постає як така, що рівноцінна смерті й викликає практики переховування та втечі, а для інших вона постає полем реалізації їх покликання та формування їх ідентичності.

Якщо говорити про досвіди, які пов'язані з війною, то можна виділити наступні: досвіди життя в окупації, добровільної мобілізації, солідаризації в супротиві, переховування, різноманітні досвіди втрати, міграції та вимушеного переселення, а також багато інших. Відповідно до них, війна постає феноменом, що не лише викликає реакцію «бий або біжи», а ставить перед людьми вибір: ризикувати власним життям задля захисту власного дому, культури та країни (чи то в окупаційних силах опору, чи в долучаючись армії), зберегти власне життя ціною втрати дому (внаслідок міграції чи переміщення) або «поставити життя на паузу» і перейти до практик переховування, які також стають можливим завдяки дому. Останні були концептуалізовані сучасним українським філософом Володимиром Приходько [2], проте поза його увагою залишився зв'язок цих практик із домом. Хоча війна як феномен, який ставить перед людьми описаний вище вибір, має прямий стосунок до дому. Тож чим є для людей дім, що вони готові ризикувати життям заради його захисту, переживають втрату частини власної ідентичності покидаючи його та відчувають себе безпечно в його прихистку, не дивлячись на небезпеку ззовні? Щоб відповісти на це запитання варто звернутися до феноменологічних описів дому. Усі сучасні феноменологічні дослідження дому ґрунтуються на Гайдеґерівському розумінні проживання як манери людського буття, адже саме Мартин Гайдеґер продемонстрував, що проживання передбачає будування та плекання місця для життя, у якому люди почуваються в безпеці та можуть жити відповідно до власної природи [6, p. 147]. Дім у цьому контексті, як будівля в якій проживають, надає людському життю форму та простір для розгортання. Варто зазначити, що французький феноменолог Еманюель Левінас, на якого майже не посилаються сучасні феноменологи у дослідженнях дому, вважав, що М. Гайдеґер не усвідомив унікальності дому. Остання, на думку Е. Левінаса, полягала в тому, що саме дім дозволяє людській суб'єктності постати. Він вважав, що людина розвиває самосвідомість лише відвернувшись від світу й призупинивши інтенційну направленість на нього, що можливо лише у прихистку власного дому. Починаючи мислити себе в безпеці власного дому, людина, у феноменології Е. Левінаса, також починає сприймати все крізь призму часу та розвиває здатність мислити теперішнє як майбутнє. Саме із виникненням часу французький феноменолог і пов'язував розвиток людської пам'яті. Таким чином, утілений суб'єкт може постати в своїй унікальності лише в безпеці власного дому й, відповідно, його пам'ять має утілений в домі характер [7, pp. 154-166]. Далі цю думку, без посилання на Е. Левінаса, розвинула феноменологиня Айріс Маріон Янг в ідеї про те, що робота пов'язана із домашнім побутом є важливою, оскільки вона включає в себе діяльність зі збереження речей, які підтримують не лише життєдіяльність, але й ті сенси, які мають значення для людини й відображають її ідентичність. Тому підтримання порядку цих речей постало у її феноменологічних описах життя вдома матеріальною підтримкою самої ідентичності (особистої, колективної та культурної) [10, pp. 138-140]. Саме таке тлумення дому як втілення специфічного способу суб'єктності людини здатне допомогти прояснити чому люди захищають дім та залишаються вдома ризикуючи власним життям. Інше тлумачення дому, яке надає А. М. Янг, пов'язане з тим відчуттям контролю, яке дарує людям звичне розташування речей вдома, може також допомогти описати чому люди відчувають безпеку переховуючись вдома, не дивлячись на небезпеку, яка чигає на них ззовні у вигляді різноманітних проявів війни. Ба більше, вони здатні відчути безпеку не дивлячись на те, що небезпека війни здатна відібрати у них не лише життя, але й дім як матеріальну основу їх ідентичності.

Відповідними цьому значенню дому є також описи досвіду міграції, здійснені британською феноменологинею Сарою Ахмед. Попри те, що вона виступає проти сентименталізації дому як місця приналежності, у своїх феноменологічних розвідках, які спираються на розуміння людського досвіду як втіленого у світі, вона описує специфічні тілесні переживання пов'язані з міграцією як покиданням дому. Так, С. Ахмед пропонує

поглянути на той зв'язок який виникає між домом та його жителями, коли вони «просочуються» одне в одного, знаходячи продовження себе в іншому. Про це, зокрема, писала також А. М. Янг, коли наголошувала на тому, що дім є продовженням нашої тілесності. То що ж відбувається з нашим тілом, яке знайшло своє продовження у власному домі й стало саме продовженням цього дому, коли ми змушені різко покинути свій дім? С. Ахмед пропонує описувати ці переживання так, як вони відчуваються на рівні шкіри – як свербіння, її скорочення та розтягування, а також зморщення. Вона наголошує на тому, що історії, які розповідають мігранти про їх «подорож» з дому – «це спогади шкіри: спогади про різні відчуття... Тіла мігрантів розтягуються та скорочуються, перетинаючи межі, що позначають знайомі та незнайомі місця» [3, p. 92]. Досвід міграції можна також розглянути крізь призму філософії А. М. Янг, яка наголошує на значенні речей у домі, які допомагають підтримувати наратив ідентичності його мешканців. Це допоможе концептуалізувати досвіди людей, які, тікаючи від війни, брали з собою в міграцію ті речі, які були важливими для їх ідентичності. Й оскільки дім у феноменології постає таким самим продовженням нас як і ми нього, то забираючи певні речі з собою мігранти також несли з собою частинку власного дому. Підсумовуючи наведені вище описи досвідів, можна висунути гіпотезу про те, що, попри відмінність досвідів, які переживають люди із приходом війни, їх досвіди тим чи іншим чином відсилають до значення дому в житті людини.

Феноменологічні описи політичної реальності також здатні надати описи того досвіду, який стоїть за такими важливими для політичної філософії категоріями як справедливість. Якщо такий досвід відсутній або, як наголошував Е. Левінас, категорії моралі демонструють власну незастосовність до певних досвідів, а йому йшлося про те, що під час війни не має місця моралі, то підважується сама основа сучасної політичної філософії. У той час як теоретики справедливої війни міркують про моральність тих чи інших дій у ході війни, люди які переживають цю війну можуть відчувати невідповідність моральної філософії їх власному досвіду – адже звичайні моральні настанови, по-типу «не вбий» уже не спрацьовують, коли йдеться про вбивство ворога. У зв'язку з цим виникає необхідність переосмислити феномен війни крізь призму досвіду людей. Саме тому необхідним є звернення до феноменологічної методології, яка надає інструментарій для опису безпосередніх досвідів. Надалі такі досвіди можуть лягти в основу більш феноменологічного розуміння політичної реальності й можливо таке розуміння допоможе реалізувати настанову Е. Левінаса й побачити в іншому Іншого. Тоді як використання рамки теорії справедливої війни для аналізу конкретних воєн призводить до тоталізації, проти якої закликав Е. Левінас. На противагу справедливості як рівності, він пропонував побачити нерівність та унікальність кожного окремого індивіда, за якого ми несемо відповідальність, відповідно до його феноменологічної етики. Власне феноменологічна перспектива здатна подолати подібне «насилля» теорії справедливої віни, яка «визнає не нужденних та вразливих осіб…,але типи, статуси та ролі, такі як громадянин… Ставлячись до всіх однаково, правосуддя (у сенсі justice, тобто справедливості – *О. Амельченко*) бере участь у тому, що Левінас називає тоталізацією, підпорядковуючи індивідуальну унікальність універсальним нормам» (4, p. 155). Таким чином, феноменологічна методологія застосована до такої політичної реальності як війна може допомогти побачити досвіди війни в їх унікальності, а отже й феномен війни у його безпосередності, яку не можна описати зверненням до універсальних норм та правил ведення справедливої війни.

Список використаних джерел:

1. Арістотель. (2000). *Політика* (О. Кислюк, Пер. та Передм.). Київ: Основи
2. Приходько. В.. ФЕНОМЕН ВІЙНИ: ТОЧКА БАЧЕННЯ МАТЕРІАЛІСТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. 2023. № 1(8). С. 35-39. https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8
3. Ahmed, S. (2000). Strange encounters : embodied others in post-coloniality. Routledge.
4. Alford, C. F. (2004). Levinas and Political Theory. *Political Theory*, *32*(2), 146–171. http://www.jstor.org/stable/4148129
5. Clausewitz, C. v., Howard, M., & Paret, P. (1984). *On war*. Princeton University Press.
6. Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. Harper & Row.
7. Levinas, E. (1969). *Totality and infinity; an essay on exteriority*. Duquesne University Press.
8. O'Driscoll, C. (2015). Rewriting the Just War Tradition: Just War in Classical Greek Political Thought and Practice. *International Studies Quarterly*, *59*(1), 1–10. http://www.jstor.org/stable/43868836
9. Shevchuk, D. (2017). Phenomenology of political world and the modern political philosophy. *Actual Problems of Mind*, (11), 327–335. https://doi.org/10.31812/apd.v0i11.1763
10. Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001

ТЕХНІКА ЯК ВЛАДНИЙ РЕСУРС

Бакуменко Олександр
аспірант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

Сучасні глобальні трансформації зумовили безпрецедентне зростанням ролі технічних систем у всіх сферах людського буття. Такий стан речей зумовлює актуальність та необхідність філософсько-антропологічного осмислення взаємозв'язку між технічною творчістю як специфічною формою людської діяльності та технократичним мисленням як особливим способом концептуалізації влади через призму технічної раціональності. Технологічні інновації не лише трансформують матеріальне середовище існування людини, але й фундаментально переосмислюють структури влади, механізми соціального контролю та форми політичної організації суспільства, що вимагає глибокого міждисциплінарного аналізу з позицій філософської антропології, Science and Technology Studies, когнітивних наук та соціології інновацій.

Технічна творчість розуміється нами як цілеспрямована діяльність людини, спрямована на створення нових технічних об'єктів, систем та процесів, що розширюють можливості перетворення природного та соціального середовища, при цьому ця діяльність не є ціннісно нейтральною, а завжди вписана в конкретні соціально-політичні контексти та несе в собі потенціал як емансипації, так і домінування. Водночас технократія постає як форма соціальної організації та ідеологія, в якій технічна експертиза та раціональність стають основними критеріями легітимації влади, а технічні системи – ключовими інструментами управління суспільством, що вперше концептуально оформилося в працях американського інженера Вільяма Генрі Сміта (1919) та згодом було розвинуте в рамках руху технократів 1930-х років, очолюваного Говардом Скоттом та Торстейном Вебленом [1].

Поняття влади нами трактується в широкому сенсі, охоплюючи не лише традиційні політичні інститути, але й розгалужені мережі впливу, контролю та дисциплінування, що

пронизують усі рівні соціальної реальності. Саме тому, техніка як владний ресурс розглядається через призму її здатності структурувати соціальні відносини, визначати можливості дії соціальних акторів та формувати межі політичної уяви. Ця перспектива, що спирається на критичну теорію Франкфуртської школи та постструктуралістські концепції влади, дозволяє виявити глибинні зв'язки між технічними інноваціями та трансформаціями владних конфігурацій у сучасному суспільстві.

Актуальність дослідження взаємозв'язку технічної творчості та технократичного мислення визначається кількома ключовими факторами сучасного розвитку. По-перше, стрімка цифровізація всіх сфер життя створює нові форми технологічно опосередкованої влади, які виходять за межі традиційних політичних інститутів. Алгоритмічне управління, системи штучного інтелекту, платформний капіталізм – усі ці феномени свідчать про формування нового типу технократичного порядку, в якому код стає законом, а технічна архітектура – формою політичної конституції. По-друге, глобальні виклики сучасності – від кліматичної кризи до пандемічних загроз – дедалі частіше артикулюються в термінах технічних проблем, що потребують технократичних рішень, призводячи до посилення позицій технічних експертів у процесах прийняття політичних рішень та легітимації технократичного підходу до управління суспільством. По-третє, розвиток конвергентних технологій – нанотехнологій, біотехнологій, інформаційних технологій та когнітивних наук (NBIC-конвергенція) – створює безпрецедентні можливості для трансформації самої людської природи. Технічна творчість у цій сфері набуває характеру антропотехнічного проектування, що порушує фундаментальні питання про межі людського, природу влади над життям та смертю, а також про політичні імплікації технологічного вдосконалення людини. Так, Петер-Поль Вербек, зазначає, що вплив технологічних посередників зумовлений не тільки роллю, яку люди відводять технологіям у своєму житті, а й характеристиками технологій, що допомагають формувати їхню посередницьку роль [2, с. 89], що вимагає переосмислення традиційних антропологічних категорій.

Отже, якщо технічні системи мають владний потенціал, їх оцінка має виходити за межі стандартних – безпека та продуктивність – та враховувати новітні критерії легітимності. Так, на мою думку до мінімальних критерії такої легітимності слід віднести:

- пояснюваність – процес прийняття рішення чи висновку має бути зрозумілим та відкритим, щоб була змога надати раціональну оцінку йому – згода чи заперечення;
- аудитованість і відтворюваність процедур – незалежний суб’єкт повинен мати можливість відтворити результат чи виявити помилку;
- спростовуваність – мають існувати дієві канали апеляції з реалістичними строками та процесуальними гарантіями;
- пропорційність і мінімізація – обсяг даних і ступінь втручання мають відповідати суспільній меті та ризикам;
- чітка підзвітність – у складних системах мають бути прозоро визначені точки відповідальності за дані, моделі, впровадження та експлуатацію;
- право на невикористання рішень, що прийняті виключно на підставі автоматизованої обробки.

Таким чином етичні вимоги до технологій не будуть лише декларативними, а будуть мати конкретний набір специфічних правил, що дозволять підпорядкувати технології принципу недомінантності. Умовою допустимості технічних рішень є збереження простору автономного судження й практичної раціональності адресата – бодай у формі зрозумілої інформації, реалістичної апеляції та доступної альтернативи в критичних випадках. Це не антитехнічна позиція, а вимога до форми раціональності, у якій техніка стає інструментом публічної влади без перетворення на інфраструктурну домінацію.

Список використаних джерел:

1. Veblen, T. (1921). *The Engineers and the Price System*. New York: B. W. Huebsch.
2. Verbeek, P. P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago: University of Chicago Press.

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНА ЕВТАНАЗІЇ

Безродний А.Г.
доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна
м. Харків, Україна

Метою нашої роботи є дослідження філософських та етичних підстав проблеми евтаназії. Остання останнім часом вона стає невід'ємною частиною соціально-політичного життя сучасного суспільства.

Суперечки навколо проблеми евтаназії набувають все більш жорстокого характеру. Найчастіше сильно поляризуючи соціальний дискурс. Цілком імовірно, що для нашого суспільства ця процедура не така актуальна, як для деяких країн Європи. Однак у рамках загальних глобалізаційних процесів дана процедура рано чи пізно торкнеться і нас.

Перш ніж перейти до викладу нашої позиції. Намагатимемося дати найбільш інформативне визначення такого явища, як «евтаназія».

Отже, евтаназія – це процедура припинення життя людини, яка страждає на невиліковне захворювання і зазнає нестерпних страждань, на його прохання. Дослівний переклад терміна – «хороша смерть».

Звернімо увагу на досить цікавий факт, а саме на те, що цей термін був вперше використаний великим філософом Френсісом Беконом в його роботі «Про гідність і примноження наук» (1623 р.). Де, аналізую роль лікаря у зціленні хворого, автор звертає увагу на обов'язок лікаря виконати свою справу остаточно. Припинити страждання хворого, якщо всі доступні форми та методи лікування не приносять одужання.

Виходячи з визначення, звернемо увагу на те, що «невиліковність хвороби» та «нестерпність страждань» досить спірні положення. «Невиліковність» може бути «подолана» у процесі розвитку медичних технологій. «Нестерпність страждань» - більш ніж суб'єктивний критерій, що залежить від індивідуальної здібності сприймати біль та емоційної стабільності пацієнта.

Слід звернути увагу, що крім «стандартної евтаназії» (допомога у добровільному уході), також прийнято виділяти «допоміжний суїцид». При цій процедурі, хворий самостійно приймає засоби для добровільного відходу до іншого світу, які йому передають медичні працівники. Подібна форма евтаназії, на мою думку, дуже прикордонна із «класичним суїцидом». В даному випадку важко провести чітку межу між самогубством та добровільною евтаназією.

При аналізі питання, яке ми розглядаємо, постараємося у максимальну увагу приділити наступним аспектам проблеми евтаназії, а саме:

1) свобода індивідуального вибору;

2) обмеження, що накладаються на самостійний вибір.

Зупинимося спочатку на «свободі індивідуального вибору» і поставимо собі питання – чи свобода вибору безмежна? Чи має право індивід самостійно переривати своє життя з особистісних міркувань?

Згідно зі ст.3 Всесвітньої декларації прав людини. Кожен індивід має невід'ємне право на життя. Це право підкріплено відповідними ствердженнями у Конституції України (стаття 27). Однак «право на життя» автоматично не пов'язане із «правом на смерть».

Чи має право людство «претендувати» на «право на смерть»? Особливо в тих випадках, коли існування на тлі критичного стану здоров'я, пов'язане з непереборними стражданнями та муками.

У низці обмежень, що обмежують вільний вибір індивіда. Аж до самостійного, за допомогою евтаназії «відходу від життя», можливо виділити наступні фактори:

1) законодавчо затверджена заборона на всі форми самостійного «відходу з життя»;

2) традиційний устрій життя та світоглядні концепції, поширені на даній території;

3) релігійні догмати. Особливо у країнах, де існує сильний вплив релігійних концепцій та інститутів на суспільно-політичне життя спільноти;

4) висока ймовірність медичних помилок при постановці діагнозу та прогнозування подальшої динаміки стану хворого. Аж до стадії фатальної невиліковності, пов'язаної з нестерпними стражданнями;

5) можливість отримання неправомірної вигоди від евтаназії особами з числа соціального оточення та зловмисниками;

6) неможливість гарантувати усвідомленість вибору хворим евтаназії. Особливо на стадії втрати контролю над тілом та когнітивними здібностями.

До основних філософських проблем евтаназії, на мою думку, слід віднести такі положення.

По-перше, свобода вибору індивіда. Від «права на життя» до «права на її припинення» виходячи з особистісних критеріїв. Наприклад, таких як "якість життя" або "непереборні" фізичні та емоційні страждання.

Перед людством вже давно стоїть нерозв'язна філософська дилема, а саме – маючи невід'ємне право на життя, чи має індивід «право на смерть»? Або, кажучи іншими словами, чи поширюється право на життя за межі цього права – на смерть? Право на життя» чи автоматично позбавляє його володаря «права на смерть»?

По-друге, цінність життя, яке оцінюється як з релігійної («унікальне творіння Творця», тощо) так і з загальногуматирної позиції. «Унікальність життя» у Всесвіті. «Іскорка життя», що спалахнула у глибинах холодного та «мертвого космосу».

По-третє, морально-етичний аспект, такий як співчуття. Допустимість евтаназії може призвести до нівелювання у соціальному житті суспільства таких проявів, як співчуття. Якщо соціум «дозволить» всім надмірно страждаючим від невиліковних хвороб, вибирати самостійний вибір в напрямку евтаназії, то в соціальних стратах зменшиться частка «стражденних, що страждають». Таким чином, останніх стане значно менше.

У крайніх проявах «доступності» евтаназії, цілком імовірно, може знизитися оцінка ступеня «нестерпності страждань» (що є показанням до евтаназії). Добровільну відмову від «права на життя» обиратимуть більшу кількість невиліковно хворих та людей з обмеженими можливостями.

Цілком ймовірно, що одним із рушійних факторів, що призвели до формування людського суспільства, є механізм «співчуття». Більш гуманного ставлення до дітей та старих, хворих або страждаючих .

«Со-страждання» - це «сумісне» страждання. Прийняття хворобливого чи ущербного стану іншого, як свого власного. «Стався до іншого так, як ти хотів би щоб ставилися до тебе». Відома максима людського гуманізму.

У цьому контексті цікавим є факт, що добровільна евтаназія допускалася в давній Спарті. Соціальній спільноті, яка славилася як близькою до ідеальної формою громадської організації, так і (м'яко кажучи) низьким ступенем співчуття до хворих, немічних та старих.

Нагадаємо лише, широко відомий історичний казус про «хворих немовлят», яких скидали зі скелі. Чорний сарказм, а старим та хворим було дозволена евтаназія, тобто самим «стрибати зі скелі».

Кожен з нас є «унікальною іскоркою життя». Просто повинен пронести цю іскорку остаточно до кінця. Не дивлячись на всі труднощі та негаразди. Хвороби та «непереборні страждання». Ця «іскорка» наприкінці свого існування і так «згасне» (так задумано Творцем, Природою чи ще кимось). Нехай вона сама «згасне», а не буде «згашена» через «нестерпні страждання» її носія. Прийдеться терпіти до моменту природного згасання. Більше така унікальна «іскорка» ніколи не висвітлить своїм світом Всесвіт.

ФЕНОМЕН ГОЛОСУ, ПИСЬМА І ЧИТАННЯ В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЇ І СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Білецький І.П.
доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна
м. Харків, Україна

Відома гіпотеза Сепіра – Ворфа, введена американськими лінгвістами Едвардом Сепіром та Бенджаміном Уорфом на початку XX століття стверджує, що мова, якою ми говоримо й думаємо, детермінує собою особливості нашого пізнання (в т.ч. наукового) та картини реальності. Її введенню передувала досить довга передісторія, яка почалася у 1858 році, коли англійський політик та любитель «Іліади» та «Одіссеї» опублікував своє дослідження цих поем, у якому він звернув увагу на те, що в них згадуються лише три кольори – білий, чорний та червоний – та що море «винного кольору, й висунув гіпотезу, що давні греки на відміну від сучасних людей могли розрізняти лише ці три кольори. Його книга і гіпотеза були висміяні, але через дев'ять років уже інший дослідник, професійний філолог Лазар Гайгер публікує вже своє компаративістське дослідження давніх тестів (Біблії, Упанішад, Вед, гомерівських поем), у якому він так само відзначає вказану особливість, що їх автори згадують лише ці три кольори. Починається вже серйозна дискусія, до якої долучаються офтальмологи, які виступають на підтримку цієї гіпотези. Гіпотезу вдалося спростувати лише в нульові роки XX століття шляхом дослідження сприйняття представників первісних культур, у яких так само є назви лише для цих кольорів, але виявилося, що вони цілком добре, так само як і цивілізовані люди, розрізняють усю гаму кольорів. Пояснення, яке було дане цьому феноменові, полягало в тому, що відповідні слова з'являються лише по мірі потреби – у випадку кольорів по мірі того, як люди навчаються одержувати та починають використовувати відповідні кольори. Як аргумент – чи означає те, що в англійській мові відсутнє спеціальне слово для позначення блакитного кольору, що англійці не здатні сприймати цей колір [4].

Можна сказати, що висунення гіпотези Сепіра – Ворфа стало реакцією на спростування попередньої гіпотези. Пізніше, протягом XX століття було зроблено багато спекуляцій на тему цієї гіпотези в рамках філософії, культурології, психології, художньої літератури.

Сучасна наукова картина світу була розвинута людьми, переважна більшість яких розмовляли й розмовляють т.зв. індо-європейськими мовами і, відповідно, якби аналогічна картина була розвинута людьми, які розмовляли б якими зовсім іншими мовами, була би зовсім іншою. Хрестоматійний приклад – випадок індіанців хопі, в мові яких категорії часу та стану відносяться не до дієслів, як у індоєвропейських мовах, а до іменників (човен, який пливе по ріці, і човен на березі – це різні слова в мові хопі) – відповідно, якби наукова картина світу могла би бути розвинута людьми, які думають такою мовою, була б зовсім іншою. Як

практичне підтвердження наводять китайську мову та китайську філософію і колонаукові практики – останні на думку прихильників цієї гіпотези відображають особливості першої.

Було проаналізовано багато різноманітних прикладів мов, у яких відсутні ті чи інші терміни сучасної культури (наприклад, слова – ліво – право, замість яких говорять про сторони світу – північ, південь, захід, схід – як це впливає на мистецтво танцю). Підтвердити цю гіпотезу, однак, не вдалося. Сучасна точка зору полягає в тому, що в принципі картина світу, яку можна розвинути в рамках думання на тій чи іншій мові, не залежить принципово від мови. Що будь-які уявлення можна передати будь-якою мовою. Єдине, що особливості мови можуть акцентувати увагу на певних аспектах реальності, але не більше.

Інше питання, що виникає в зв'язку з цією гіпотезою, це питання про роль письма і читання в процесі мислення. Свого часу Жак Дерріда розвинув свою знамениту теорію голосу і письма. Останнє можна визначити як слід голосу, а сам голос є «голосом буття» (присутності), а також причиною т.зв. логоцентризму. Дерріда також розвиває теорію того, що і голос, і письмо є проявами т.зв. прото-письма (тобто репрезентації як такої). Власне голос – це знаки, знаки, що зберігають присутність, відтворює її в уяві. Фонетичне письмо призначене суто для репрезентації голосу, останній же і є власне буттям як таким, принаймні в уявленні тих культур, які його використовують. Інші форми письма – це піктографічне письмо (передбачає просто замальовування того, що хочуть репрезентувати), ієрогліфічне (ієрогліфи репрезентують певні смислові фонеми) та абджад (письмо, в якому записуються лише приголосні, а голосні визначаються з контексті або передаються за допомогою додаткових, діакритичних позначок). Вважається, що фонетичне письмо було вперше винайдене фінікійцями, насправді ж це був лише абджад (як максимально спрощений варіант громіздкого ієрогліфічного клинопису), фонетичне ж письмо вперше з'являється лише у греків, і майже всі системи сучасної суто фонетичної писемності походять від різних варіантів писемності грецької. Тобто, саме греки вперше зробили спробу представити «голос буття» як такий. Вони, як і пізніше римляни чи європейці аж до XVI століття, читали виключно чи майже виключно вголос. Для такого читання існували спеціально навчені раби чи вільні громадяни, які озвучували для присутньої публіки представлений текст (звідси термін «публікація», тобто публічне виконання вголос).

За Дерріда такий фоноцентризм є основою для логоцентризму, який слід розуміти як примат логіки, логічного мислення. Але самі греки, як і пізніше їхні духовні спадкоємці аж до Нового часу, називали останнє не логікою (від слова «логос» - слово, вчення), а діалектикою. Слово «діалектика» є спорідненим до слова «діалог» чи бесіда. Цю останню можна пов'язати з Сократом. Сократ, як відомо, принципово не хотів нічого записувати і навчав та міркував виключно в усній формі. Відповідно, за Сократом виходить, що діалектика – це метод міркування чи/та навчання шляхом ведення усної бесіди (дозволяє використовувати аргументи, зрозумілі співбесіднику). Пізніше Платон записав, як він претендував, діалоги, які колись буцімто вів Сократ. У його діалогах багато учасників, кожен з яких висловлює якусь свою точку зору, й загальна картина виникає в результаті поєднання цих точок зору. Звідси, платонівський аспект діалектики як підходу, який розглядає протилежності не як виключаючі, а як доповнюючі одна одну. В підручнику ж платонівської філософії Альбіна діалектика визначається як «знання смислу речей» [3].

Тобто, що ми тут бачимо? Бачимо примат голосу, голос і репрезентує буття, істина і смисл виявляються голосом у ході розмови. Власне ж логіка, фундатором якої визнається Арістотель, який сам називав її не логікою, а аналітикою, за М. Мак-Люеном є логікою візуальною, тобто логікою розташування об'єктів у візуальному просторі. Масовий перехід до цієї, суто візуальної логіки Мак-Люен пов'язує з читанням великої кількості текстів, записаних фонетичним письмом, а останнє з винайденням книгодруку в XV столітті. Репрезентація голосу через абстрактні значки, форма яких жодним чином не асоціюється з їх

значенням, породжує звичку сприймати реальність як послідовність певних абстракцій, зокрема як послідовність абстрактних моментів часу, які розгортаються в просторі, а також суб'єкт-об'єктну дихотомію, принцип перспективи та структурного впорядкування, візуальні уявлення про причинно-наслідкові зв'язки і, як наслідок останніх деміфологізацію та демістифікацію онтології [2].

Але все це, за Мак-Люеном, стосується виключно фонетичного письма і жодним чином не розповсюджується на письмо ієрогліфічне. Китайська писемність, як відомо, досі залишається ієрогліфічною. Це приводить до певних особливостей читання китайцями. Зокрема, як зазначають спостерігачі: «Тобто він [китаєць] не читає якоюсь літературною мовою, а таке відчуття, що він розказує все з голови» [1]. Як пояснюють це самі китайці, вони ніколи не читають те, що написано у книжках, їм просто достатньо подивитися на ієрогліфи, щоб зрозуміти, що там написано.

Китайські ієрогліфи, власне як і будь-які інші, походять від малюнків-піктограм. Китайська мова, будучи силабічною, ідеально підходить до ієрогліфічного письма. Ієрогліфи відносяться переважно до односкладових слів і, оскільки довші слова китайської мови утворюються шляхом простого поєднання кількох односкладових, часто із набуттям зовсім нового значення, то відповідно до 90% слів можна записувати суто фонетично за допомогою ієрогліфів, призначених для слів односкладових. Класичний варіант китайських ієрогліфів, не зважаючи на всю їхню стилізація, дозволяє побачити в них зображення того, що вони можуть позначати. Тобто, в них не відбувається такого абстрагування як у фонетичному письмі, а також зберігаються відповідні асоціативні моменти. Відповідно, якщо ми слідуємо теорії Мак-Люена, не відбувається переходу від авдіотактильного до суто візуального типу сприйняття та домінування візуальної логіки [2]. Цікавим є також те, що в Китаї, не зважаючи на загальний високий рівень розвитку культури та освіченості, так і не виникло логіки як спеціальної наукової дисципліни. Китайський філософ XX століття Фен Юлань оповідає, як на початку XX століття, коли в китайських університетах почали викладати західну філософію, яке величезне враження справляла на китайських студентів саме логіка, оскільки нічого подібного в Китаї до цього не було, а китайські культура і світобачення залишалися переважно магічними [5].

Таким чином, можемо констатувати, що не лише мова, але також і система письма може обумовлювати шляхи розвитку мислення та культури. Остання, так само як і випадку суто голосу (мови), жодним чином не означає детермінізму, оскільки культури знаходяться в стані постійного взаємообміну і, відповідно, те, що не було розвинуто в рамках своєї культури, може бути запозиченим з іншої.

Список використаних джерел:

1. Анна Косик. Чому китайці не вміють читати книги: відповідь здивує багатьох // https://glavred.net/life/pochemu-kitaycy-ne-umeyut-chitat-knigi-otvet-udivit-mnogih-10675391.html
2. Мак-Люен Маршалл. Галактика Гутенберга: Становлення людини друкованої книги / Пер. з англ. А.А. Галушки, В.І. Постнікова. – Київ: Ніка-Центр, 2008. – 392 с.
3. Alcinous - The Handbook of Platonism (Clarendon Later Ancient Philosophers) // https://www.scribd.com/document/526771849/Alcinous-The-Handbook-of-Platonism-Clarendon-Later-Ancient-Philosophers-Oxford-University-Press-USA-1996
4. Deutscher Guy. Through the language glass : why the world looks different in other languages / Guy Deutscher.− Henry Holt and Company, LLC., 2010//

file:///C:/Users/Admin/Downloads/_OceanofPDF.com_Through_the_Language_Glass__Why_the_World_-_Guy_Deutscher.pdf

5.Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy // New York, the Macmillan Company, 1958. – 368 p.

ЕСХАТОЛОГІЧНІ МОТИВИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КАРТИНИ СВІТУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Борисова Т. В.
кандидат філософських наук, доцент кафедри міжнародної економіки і соціально-гуманітарних дисциплін,
Український державний університет науки і технологій,
м. Дніпро, Україна

В сучасній картині мультикультурного світу доволі багато запитів та проблем, що вимагають вдумливого погляду з боку філософії. Однією з найбільш актуальних тем виступає тема есхатологічного виміру культури та історії. В межах історико-філософського дискурсу сам факт постановки питання у такому ключі – це вже повнокровний філософський запит. Відзначимо, той факт, що есхатологічні обґрунтування культури в історії філософської культури мислення завжди зберігає свою гостроту.

В задачі нашої роботи буде входити спроба розкрити проблемне поле співвідношення есхатології та культури як феноменів духовного життя особистості та історичного розвитку суспільства.

Методи системного та структурного аналізу, що використовуються у цьому дослідженні дозволять методологічно закріпити за феноменами «есхатологія» та «культура» статус самоцінних культурних явищ, що відкриті для органічного злиття в філософській та християнській картинах світу. Порівняльний аналіз нігілістичної та християнської картини світу дає можливість досліднику побачити «точки зростання» культури як такої. Разом з тим це також дозволяє вести мову про містичні та історіософські горизонти християнської картини світу. Філософ звертаючись до розгляду цього питання у значеннях «есхатологія» та «культура» має бути далеким від думки, що інтуїтивна, внутрішня ясність цих понять – є очевидною. Подібна ясність є оманливою, оскільки приховує в собі складне протиріччя секулярний традицій їх сприйняття та тлумачення. Тому так важлива поміркованість та розважливість у використання та спробах раціонального опису їх філософського навантаження. Оскільки подібне «навантаження» може змінюватися в залежності від основного культурного контексту (релігійного, етичного, наукового, мистецького та інш.). Тим більше, що їх поліваріантність сприйняття багато в чому залежить від суб'єктивного погляду самого мислителя-дослідника.

Сплеск уваги до цієї проблематики спостерігається в епоху перехідного періоду, зламу століть та зміні філософської картин світу, мова йде про XIX століття. Це час зростання напруженості та занепокоєння втратою сталого і традиційного в самій культурі, яку атакують агностичні та езотеричні новомодні концепції. Сьогодні інтерес до них теж не згасає, проте фокус уваги дещо змінений. Мова йде про спроби проговорити іманентні та трансцендентні аспекти майбутнього світу.

Зауважимо, що сучасну європейську масову культуру з її масовою свідомістю важко і доволі складно з чимось порівнювати. Тому її слід розглядати на фоні християнської картини світу, що є консервативною та традиційною по відношенню до неї. Вчиняються спроби розкривати питання есхатології через прийоми літературної казуїстики, за прикладом модернових притч «похмурого» Кафки. Якщо ми заходимо у це поле дослідження, то

оминути увагою суперечки з приводу природи мистецької творчості взагалі важко. Таким чином проблема культурного рефлексії перебуває у тісній перекличці з усієї філософською антропологією.

Руйнівною та неконструктивною є, на наш погляд, будь-яка спроба розглядаю ці ці питання світоглядно їх розводити у різні боки. Так само і вчиняти спробу їх надуманого «примирення» виглядають доволі сумнівними та нікчемними. Вони не потребують примирення якщо їх розуміти зважено та з однозначною очевидністю у трактуванні. Обрана таким чином дослідником «золота середина» є ознакою зрілої та консервативної позиції. Чому? Тому, що такий підхід дає змогу триматися помилкових крайнощів. А саме: «культура узята без есхатології» та «есхатологія, що тлумачиться без культурного контексту».

Вдумливий розум дослідника сучасної нам культури та того культурного контексту в якому ми усі перебуваємо на противагу ускладненим схоластичним образам апокаліптичної картини світу протиставляє критичний погляд на так звані культурні секулярні проекти «кінця світу». Новомодні та сумнівні з точки зору духовних цінностей «стихії ідей» атакують на нав'язують себе сучасному культурному простору. Тема есхатологічної долі усього сущого завжди була на вістрі часу і не випадала з фокусу уваги творчих кіл митців.

Можна виділити декілька спільних рис у проблематиці, що успадковуються різними поколіннями філософів XIX та XX століть:

– порівняння традицій філософської грецької думки з її етичними кодексами з християнськими кодексами;
– спроба зробити широкими масками загальний обрис проблеми «смерті» світу та особистості;
– категорична відмова від гносеологічного пафосу у розмислах про кінцеву долю світу;
– спроба заміру градусу трагізму смерті без есхатологічної перспективи як виходу на ідею «відродження».

Червоною лінією через увесь аналіз питань християнської есхатології та її унікальності для культури проходить не менш велика тема – тема свободи волі людини у трагічних акордах закінчення буття історичних процесів. Для дослідника цих питань важливо зберігати навіть по відношенню до себе об'єктивність, тобто уникати крайнощів індивідуального переживання цих екзистенцій них феноменів. Не менш важливим є уникнення іншої крайнощі – спроби жорство раціоналізувати це питання, оформити його у найгірших традиціях пізньої схоластики. З історії нам відомо, що Ф. Ніцше був одним з перших, хто здійснив виклик Сократу через товщу століть докором про всеохоплюючу раціоналізацію основ буття, живої матерії буття, її стихійним силам та явищам що складають її природу. Такий підхід, на наш погляд, не буде конструктивним та коректним по відношенню до предмету дослідження. То ж варто пам'ятати, що сама по собі культурна творчість не просто задає умови та тональність людському буттю, а фактично стає формою гідного буття людини в очах інших та Творця усього сущого, не зважаючи на мінливість та термінальність людського буття. Сакральність феномену смерті в філософській культурі мислення визнається лише за умови її есхатологічного виміру в масштабах не лише конкретного буття людини але і мета історичного горизонту. Онтологічні та аксіологія глибини питання про сенс смерті лягають в основу будь-якого філософського аналізу культури як смислової форми буття людини. Де есхатологія постулюється як позитивна життєва установка.

Список використаних джерел:

1. Казанова Х. По той бік секуляризації: Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Х. Казанова; пер. з англ. О. Панича. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 264 с.
2. Лущ У. Феномен секуляризації: наближення до транс-цендентного: Монографія / У. Лущ. – Львів: Літопис, 2016. – 240 с.
3. Горохолінська І.В. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності : монографія / Ірина Горохолінська. – Чернівці : Чернівец. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. – 424 с
4. Холліс Д.Душевні трясовини. Повернення до життя після важких потрясінь. К.: Видавництво Ростслава Бурлаки, 2023. – 264 с.
5. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга. К.:ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – с. 616.
6. Дзоя Л. Історія гордині: психологія і межі розвитку. Львів. Вид-во «Астролябія», 2020, 384 с.,
7. Честертон Г. Вічна людина. Львів: Свічадо, 2024. – 344 с.
8. Сверстюк Є.О. Рукописи горять. Рукописи не горять// Правда полинова. К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2009. –304 с.
9. Таранов С. Внутрішня історія філософії. Нариси з теології історії мислення. [монографія]. Київ: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023. – 194 с.

МЕДИЧНА ПРАКТИКА В УМОВАХ ВІЙНИ

Василенко Марія
Харківський національний медичний університет,
м. Харків, Україна

Збройна агресія проти України радикально трансформувала простір медичної практики – лікарі в Україні працюють в умовах системної небезпеки, нестачі ресурсів, атак на лікарні та на межі людських сил. Так, з початку повномасштабної агресії РФ у лютому 2022 року система охорони здоров'я України зазнала понад 2000 нападів на об'єкти медичної допомоги, унаслідок яких пошкоджено чи зруйновано понад тисячу лікарень і клінік, а сотні медичних працівників загинули або були поранені [4]. Водночас, попри постійну загрозу життю, емоційне виснаження та хронічний брак ресурсів, медичні працівники продовжують виконувати свій обов'язок із надзвичайною професійністю й відповідальністю. Щоденна практика лікаря у прифронтових чи деокупованих регіонах нерідко пов'язана з етичними дилемами – від необхідності сортувати пацієнтів у критичних ситуаціях до роботи в умовах подвійної лояльності, коли вимоги системи можуть суперечити інтересам конкретної людини. Однак саме здатність діяти з огляду на гідність пацієнта – навіть під тиском обставин – забезпечує збереження довіри до медицини як простору гуманності. Однак, навіть в таких вимогах важливо зберігати гідність пораненого передусім як людини навіть у найбільш жорстких реаліях війни. Той факт, що медики залишаються ефективними – не лише функціонально, а й морально – є свідченням сили професійної ідентичності, яка чинить опір дегуманізації й стверджує найвищу гуманістичну цінність – життя, на чому постійно роблять наголос викладачі ХМНУ під час занять. Це спонукає студентів-медиків, принаймні 3-го курсу2 медичного факультету, переосмислити свою місію у час війни і, відповідно, більш відповідально ставитися до своїх обов'язків.

Адже, у воєнних обставинах на передній план виходять ті аспекти медицини, що у мирний час сприймаються як само собою зрозуміле: етика, довіра, повага до гідності особи, професійна автономія та справедливий розподіл ресурсів. Лікар змушений діяти у просторі

подвійної лояльності – між благом конкретної людини і вимогами держави, воєнного часу, публічної безпеки.

В умовах війни ключову роль у порятунку життя відіграють екстрена медицина та волонтерські ініціативи. Бойові дії потребують розгортання гнучких форм надання допомоги – мобільних медичних бригад, польових шпиталів, евакуаційних команд. З перших днів конфлікту тисячі медиків мобілізовані до Збройних Сил, паралельно до роботи долучилися й добровольці. Показовим прикладом є діяльність Першого добровольчого мобільного шпиталю ім. Миколи Пирогова (ПДМШ) – найбільшого неурядового проєкту, що об'єднує цивільних лікарів-добровольців для роботи в районах бойових дій [2].

Бойові дії зумовлюють і зміну характеру медичної практики – медики стикаються переважно з травмами війни, які нерідко є тяжкими та множинними. Вибухові поранення, опіки, мінно-вибухові травми, вогнепальні поранення, осколкові ураження, черепно-мозкові травми – все це вимагає від лікарів особливих знань і навичок для надання ефективної допомоги. Українська медицина за час війни накопичила унікальний досвід у сфері військової хірургії, травматології, реанімації та реабілітації поранених.

Водночас війна створила безпрецедентне навантаження на самих медичних працівників. Робота лікарів і медичних сестер у прифронтових лікарнях та бригадах невідкладної допомоги часто відбувається у надскладних умовах: постійна небезпека обстрілів, надмірне робоче навантаження, відсутність повноцінного відпочинку, дефіцит ресурсів та кадрів тощо. Саме тому, однією з важливих проблем для України є професійне вигорання медичних працівників під час війни – воєнні дії додали потужних стресових чинників, що підсилюють ризик емоційного та фізичного виснаження персоналу. За даними досліджень, більшість лікарів, що залишаються працювати поблизу фронту, демонструють симптоми емоційного виснаження та перевтоми [3]. Втім, незважаючи на ризики, багато медичних фахівців свідомо не полишають небезпечні райони та, попри загрози власному життю, залишаються в прифронтових районах, аби продовжувати рятувати життя людей.

Таким чином, медична практика в умовах війни – це щоденний фронт боротьби за життя, де лікарі та медичні сестри нерідко ризикують собою заради порятунку інших, а ще – це щоденна героїчна дія заради того, щоб зберегти людяність там, де рф цинічно нищить все і всіх.

Список використаних джерел:

1. Людина і військова медицина: комплексний погляд. (2022). Аналітичний звіт / За ред. Т. Тютюнника. – Київ: Український інститут майбутнього, 2022. – 48 с. Режим доступу: https://uifuture.org/publications/liudyna-i-vijskova-medycyna/ – Дата звернення: 31.10.2025.

2. Перший добровольчий мобільний шпиталь ім. М. Пирогова. (2023). Про ПДМШ [Офіційний сайт]. Режим доступу: https://pdmsh.ua/about – Дата звернення: 31.10.2025.

3. Управління ООН з координації гуманітарних питань (UNOCHA). (2022). Ukraine: Humanitarian Needs Overview 2023 (December 2022). ReliefWeb. Режим доступу: https://reliefweb.int/report/ukraine/ukraine-humanitarian-needs-overview-2023-december-2022 – Дата звернення: 22.12.2022.

4. Ukrainian Healthcare Center, Insecurity Insight та WHO Surveillance System. (2025). Map of Attacks on Health Care in Ukraine. – Платформа «Attacks on Health Care in Ukraine». Режим доступу: https://www.attacksonhealthukraine.org/ – Дата звернення: 31.10.2025.

СТИЛЬ MILITARY У ПРОСТОРІ ПОВСЯКДЕННОГО БУТТЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛЮДИНИ

Верещагін Олег
аспірант кафедри філософії, ХНПУ імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

Воєнний досвід XX століття став фактором модернізації держав і суспільств, стимулював технічні зміни та сформував стійку присутність військової естетики в цивільному одязі. Саме війни (Перша світова війна, Друга світова війна, війна у В'єтнамі) стали каталізаторами появи нових матеріалів, крою, масового виробництва тканин і одягу, які згодом перекочували в цивільну моду. Військові штани-карго, куртки-бомбери, черевики на грубій підошві – все це створювалось для війни, але стало частиною дизайну мирного життя.

Масове проникнення військового стилю в побут відбулося поступово, іноді через бідність, іноді через комфорт і практичність військових речей. Наприклад, після Першої світової мільйони ветеранів поверталися додому, часто не маючи змоги купити новий одяг, продовжували носити військову уніформу з утилітарних міркувань. Але саме ця трансляція – з поля бою в поле культури – заклала фундамент military-дизайну як окремої естетики.

Варто наголосити, що до модерної доби стиль military не існував як оформлений напрям. Його проявами були радше гербові символи, архітектурні цитати (бастіони, зубчасті стіни, башти) або художня репрезентація обладунків і шоломів. Лише з появою масових армій і стандартизованої уніформи (XVIII–XIX ст.) формується передумова стилю як такого. У класових суспільствах стан військових мав не лише функціональне, а й символічне значення. Військові, що мали право на застосування легітимного насильства (за М. Вебером), водночас володіли візуальними кодами влади: формою, зброєю, знаками розрізнення. Демонстрація статусу відбувалася через публічні марші, паради, кітелі, мундири – все це стало основою візуальної мови, яку сьогодні відчитуємо як military-style.

Стержнем мілітарного дизайну є ідея дисципліни: симетрія, прямолінійність, стандартизація. Уніформа не просто покриває тіло – вона формує його: згладжує контури, приховує сексуальні відмінності, перетворює людину на функціональну одиницю. З одного боку, цей стиль апелює до образу порядку, дисципліни, сили, захисту та стійкості; з іншого – він криє в собі міметичний потенціал, що може підпадати під логіку масової культури, комерціалізації та симуляції (Т. Адорно, М. Горкгаймер), адже «одяг – це найпотужніша сфера інформування оточення.» [2, с. 103]

У дизайні military важлива не лише форма, а й сенс: військові речі асоціюються з довговічністю, стійкістю до зносу, багатофункціональністю. Саме тому стиль military, особливо у сфері спорядження, рюкзаків, черевиків, туристичних речей, продовжує існувати як одна з підсвідомих форм довіри до речі – вона виглядає так, ніби створена «на випадок війни». Військове асоціюється з міцністю та надійністю. Ці характеристики часто несвідомо переносяться в ідентичність людини. Носіння мілітарного одягу – це візуальний сигнал: «я готовий», «я витривалий», «я сам собі захист».

Military-стиль – попри первинну маскулінність – виявився гнучким у питаннях гендеру. Жінки, починаючи з Першої світової війни, активно переймали елементи військового образу: кітелі, кашкети, шинелі. У роки Другої світової війни жінки в тилу носили практичний одяг військового зразка – і це стало підґрунтям емансипаційного символізму. Після Другої світової війни багато деталей військового одягу залишились в жіночій моді – пряжки, манжети, широкі плечі [1, с. 36]. У 1970-х military-style в жіночому одязі вже став частиною феміністичної репрезентації: «військовий крій» означав рішучість, прагнення до рівності, залученість до публічного простору. Сьогодні military в жіночому гардеробі – це не лише мода, а й вияв політичної позиції: готовності до самозахисту, видимості в публічному

просторі, підтримки військових чи волонтерських рухів. Унісекс-естетика, камуфляжні сукні, ботильйони з нашивками – це більше, ніж декор. Це візуальна артикуляція нової жінки-суб'єкта. У цьому контексті military-style в дизайні втрачає гламурність і набуває сакральності. Це радикально змінює сам сенс дизайну: з естетичного на екзистенційний.

Після початку повномасштабного вторгнення РФ мілітарна естетика в Україні перестала бути декоративною. Сьогодні це не «камуфляж як мода», у контексті війни така естетика неминуче набула додаткових значень: солідарності, пам'яті, мобілізаційної готовності. У просторі людського буття воюючої країни стиль military вже не декламує певні естетичні або декоративні пріоритети, а в першу чергу виступає культурним кодом, який транслює антропологічні, соціальні та символічні значення. Така форма ідентичності особливо актуальна в Україні, де повсякденне життя тісно переплетено з війною.

У свідомості українців відбулося переосмислення стилю military з модного тренду на універсальну форму прояву колективної ідентичності та сприйняття самих себе як людини-суб'єкта опору й самозахисту. Тому і дизайнери, і споживачі мимоволі трансформують ставлення до мілітарної естетики. З'являється феномен скромного military – без навмисної епатажності, з глибокою рефлексією – жіночі бренди створюють колекції з використанням військових тканин; дизайнери працюють з амуніцією, яка вже була на фронті чи частинами використаних боєприпасів, створюючи арт-об'єкти. Це не маркетинговий трюк, а спроба культурної інкорпорації досвіду – в тканину, в одяг, у повсякденність.

Водночас, необхідно розуміти, що повсякмісна military естетика у цивільно просторі несе ризику нормалізації насильства та символічного перенасичення публічного простору образами війни. Особливо тривожним є використання військової естетики в дитячому одязі, іграшках, мультфільмах. Дитячі наплічники у вигляді танків, набори «маленький спецназівець», ігри з камуфляжем – усе це формує образ нормалізованої війни. З одного боку, це може мати патріотичний ефект; з іншого – викликає питання про символічне занурення дитини у світ насильства, де форма, броня і зброя постають частиною гри.

Підсумовую, хочу зазначити, що у сучасному світі дизайн це не просто фон, а простором самопрезентації. Інтер'єр, одяг, візуальний стиль стали інструментом самовираження: military зчитується нами як кредо «я належу до тих, хто захищає», «я дієвий/дієва», «я витривалий/а». Водночас мілітарний образ може несвідомо використовуватись людиною для створення ілюзії сили, щоб компенсувати вразливість або бути відповіддю на травму. Важливо розрізняти, де відбувається автентична самореалізація, а де – стильова мімікрія або ідеологічне нав'язування.

Список використаних джерел:

1. Засорнова І. О., Краснюк Л .В., Журавльова Х. О. Дизайн-проектування жіночого ансамблю в стилі мілітарі. *Art and Design*. 2019. № 4 (08). С. 34-45.

2. Михайлова Р. Д. Стиль одягу та його роль у формуванні іміджу / Р. Д. Михайлова, О. В. Костюченко // Культура і мистецтво у сучасному світі. - 2018. - Вип. 19. - С. 98-110. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kmss - Дата звернення: 30.10.2025.

ПОЕТИЧНЕ У КОНТЕКСТІ ТОТОЖНОСТІ МИСЛЕННЯ І БУТТЯ

Возняк С.В.
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства,
Карпатський національний університет імені Василя Стефаника,
м. Івано-Франківськ, Україна

Оскільки питання сутнісної особливості поезії поставлене у контекст тотожності мислення і буття, то доречно почати саме з експлікації цього принципу і зазначити, що тотожність мислення та буття є не просто окремою ідеєю або парадигмою, що має своє локальне місце у філософії серед багатьох інших: вона виступає засадничим принципом розгортання філософських міркувань на всіх рівнях існування філософії, від аналізу історії філософії до формування сучасних філософських парадигм. Принцип тотожності мислення і буття володіє фундаментальним характером по відношенню до способів існування філософських дискурсів, оскільки легітимізує можливість раціонального пізнання світу. І тим не менше, наявне дуже суперечливе ставлення до нього, яке доходить до протилежності.

Мислення і буття для сучасної свідомості постають у якості граничних протилежностей, але перше іменування їх, здійснене Парменідом, розглядає їх як тотожність: «мислити – те ж саме, що бути; можна лише те говорити і мислити, що є, адже буття є, а ніщо немає» (Parmenides). Показово, що можливе прямо протилежне розтлумачування цих слів і таке прямолінійне тлумачення стає засадою для однозначного критицизму: або буття вважається таким, що повністю вичерпується мисленням як його тотожність і цим самим позбавляє його самостійності і автономії – у цьому вбачається домінування мислення, яке бачить тільки саме себе, є самопороджувальним і породжуючим усе інше, отже буття як таке зникає, і це вважається ілюзією ідеалізму; або мислення бачиться тим, що похідне від буття як його відтворення і у цьому аспекті постає його тотожністю – у цьому вбачається несамостійність мислення, нездатного до творчості, мислення позбавляється автономного власного простору свого існування, є тільки рефлекс, і це вважається ілюзією матеріалізму.

Тотожність мислення і буття відкидається з обох цих установчих засад і розгортається відповідно наочної логіки здорового глузду. Тотожність мислення і буття бачиться такою, що суперечить щоденному людському досвіду розрізнення суб'єктивного мислення і об'єктивної реальності – мислення вважається внутрішнім процесом, буття – зовнішнім існуванням, отже людина здатна у процесі пізнання *співвідносити* свої думки (мислення) з реальністю (буття), але це співвіднесення не означає їх тотожності. Центральним моментом, руйнуючим таке міркування, є діалектико-понятійне розуміння тотожності, що розглядалося мною раніше – як герменевтична експлікація Гайдеґґером тотожності у Парменіда [1] і як повернення до діалектичного розуміння тотожності у Геґеля [2]. В обох цих текстах думка розгортається з простору філософського дискурсу, що робить і молодий Гайдеґґер, але у нього наявний інший спосіб руху думки – з простору поетичного висловлювання, при тому, що центральними для нього є чисто філософські проблеми. Важливо розглянути нюанси цих філософських питань, які виявляються за звернення до феномену мистецтва і зокрема поезії. І мистецтво і поезія тоді постають формами мислення.

Г. Ґадамер у коментарях до гайдеґґерівської праці «Виток художнього витвору» починає з характеристики європейської культурної свідомості після Першої світової війни, зазначаючи хворобливе розчарування ліберальної епохи з її вірою у прогрес, який забезпечує раціональна наука. У цій атмосфері недовіри до методології і систематичного мислення неокантіанства зростає загальна критика ліберального шанування культури і пануючої академічної філософії, з осмислення ситуації у філософії цього часу і починається сходження «революційного генія молодого Мартіна Гайдеґґера» [5, с. 96]. Ґадамер підкреслює, що у його дискурсі звучала споконвічна сила філософування, результатом *зустрічі* критичного

ставлення до академічної наукової філософії і споконвічних філософських проблем буття стала знаменита книга «Буття і час», яку часто називають головною працею Гайдеґґера. Гайдеґґер виходить на проблематику, яка у тій чи іншій формі стає наскрізною для нього, – це проблематика гідного мислення, яке людство у своїй історії відкинуло і пішло іншою дорогою, звідки і виростають усі сучасні проблеми. З цим і пов'язана теза Гайдеґґера з більш пізньої праці: «Зв'язок між думкою та буттям – рушійна сила всього західного мислення» [6, с. 79], яка є визначальною для його мислення. Але ця проблематика наявна з самого початку, і вже у книзі «Буття і час» звучить радикально відмінна мова філософування, що було бурхливо прийнято з прямо протилежними емоціями і оцінками.

Існує установка розрізнення двох періодів у філософії Гайдеґґера, для чого наявні цілком виправдані засади – достатньо звернути увагу на хронологію виходу його праць: якщо до середини 30 рр. у центрі вагомі класичні імена Арістотеля, Дунса Скота, Канта, то потім філософські авторитети поступаються місцем Гельдерліну, поету-романтику з трагічною життєвою долею, з часом до нього доєднуються Рільке, Георге, Целан. І саме цю зміну іменують Kehre, поворотом, який стався з Гайдеґґером, проте ризикну стверджувати, що цей розподіл не зачіпає найсуттєвішого, отже немає не тільки «двох Гайдеґґерів», але й про два етапи можна говорити з великою долею умовності: центральним є «питання Буття», змінюються шляхи підходу до нього і мова висловлювання – у екзистенційній аналітиці Dasein все виразніше акцентується питання Sein, зосереджуючись на темі «долі буття». Живлення важливої для Гайдеґґера теми він отримує з поезії Гельдерліну – і ціла низка гайдеґґерових праць засвідчує це.

Проблематика «Буття та часу» вимовляється поетичною мовою Гельдерліна, і це узгоджене з тією революційністю, про яку говорить Ґадамер, отже вважати, що у цій праці Гайдеґґер намагається розв'язати проблему буття в контексті раціоналістичної парадигми [3, с. 100], при тому, що названий автор у розкритті «поезії як онтологічного критерію істини» мислить достатньо нюансовано і об'ємно. Задіювання мови Гельдерліна для висловлювання споконвічної філософської проблеми надає аргументи у визнанні гайдеґґерівського прочитання неадекватним [7], привласнювальним, мова такого мислення іменована жаргоном [4]. Книга Адорно критично спрямована проти екзистенціалізму як такого, але вістря неприязні найбільшою мірою спрямоване на спосіб філософування Гайдеґґера.

Отже, у певний момент своєї творчості Мартін Гайдеґґер переходить від дескрипції буття до поетики буття. Природно, в рамках аналізу філософії Гайдеґґера, це питання не відноситься до розряду закритих та невідповідних; це скоріше питання про причину зміни акцентів та інтонацій основного вектору філософії Гайдеґґера, відповіді на яке містяться у досить великому обсязі коментуючої та спеціальної літератури. Проте серцевина, смислова схематика такого питання – від дескрипції буття до поетики буття – необхідно вкорінена в бутті та в буттєвому відношенні людини, а тому – потребує мислення. І тут необхідно акцентувати увагу на тому, що автентичні філософські питання буття і мислення лишаються домінантними – феномен поезії, який потрапляє у поле уваги, постає не у світлі літературно-мистецтвознавчому, що поглиблює розуміння поезії, а у світлі філософському, що дозволяє досягти деякої онтологічної істини. Власне, тут йдеться про те, що виключно рефлексивне звернення до проблеми буття – є недостатнім, класичними філософськими «ресурсами» до нього підступитися майже неможливо, оскільки абсолютність, апріорність і універсальна всезагальна спільність буття вислизає і виламується з будь-якої спроби понятійно-категоріального схоплювання. Інша річ, що дескрипція і рефлексія багаті і потужні саме тим, що у них вже закладено вихідне поетично-цілісне ставлення до предмета, отже звісно ж, немає сенсу від них відмовлятися через їх «недостатності». Строго кажучи, недостатність, неповнота, неостаточність у зверненні до буття не є певною ущербністю, Мартін Гайдеґґер розуміє її як вихідну, базову та неминучу властивість онтологічної природи людини. І тому

питання наново набуває сенсу: запитуючи, чому ми починаємо з мислення, дескрипції, аналітики буття, ми неминуче приходимо до його поетичного розуміння, і, строго кажучи, запитуємо про онтологічну сутність поетичного, про онтологічне коріння прекрасного як такого.

І тому поетичне «сказання» буття, поетична, естетична зверненість до нього здатні висловити щось таке, що практично неможливо висловити в понятті – і тому Гайдеґґера так сильно манить до себе поезія та художня творчість. Перебуваючи в бутті первісно, апріорі, суцільно наше мислення, хоч би як рефлексивно і послідовно воно не було, неминуче набуває рис поетичної оповіді і навіть оспівування, оскільки людина буття донауково і дорефлексивно причетна буттю. Прекрасне являє себе тут не у формі химерності і «красивості» нашої промови, а у тому, що сама наша мова за своєю суттю спрямована на виявлення буття; краса в тому, що поетична оповідь збирає в собі в деякій нероздільно-незлиянній цілісності як те, що оповідується, так і нас, оповідачів.

Так зрозуміла поезія стає свідченням людського буття, що промовляється Гайдеґґером словами Гельдерліна «*Вся у заслугах, людина все ж мешкає поетично на цій Землі*». Теза «людина мешкає на землі поетично» розкриває антропологічний смисл поезії і містить два виміри: по-перше поетичність перебування людини вказує на встановлення нею імені існуючому, виведеному у людській світ іменуванням (істина діє як ἀλήθεια) – цим долається дилема знаходження або творення істини; по-друге, встановлення імені відбувається не за логікою однозначного наділення і присвоєння, але передбачає герменевтичний рух виведення смислу з прихованості, що дозволяє розглядати поезію філософічно, а філософію поетично.

Список використаних джерел:

1. Возняк С. Гайдеґґерівський Парменід: персонаж гайдеґґерівської філософії чи автентичний мислитель. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія».* 2024. No 49. С. 13–32. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.49.1
2. Возняк С. Тотожність під підозрою: забуття дискурсу Геґеля. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» : науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 3–9. doi: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-3-9
3. Курбатов С. В. Поезія як критерій онтологічної істини: («Tempus omnia revelat» Мартіна Гайдеґґера). *Наукові записки НаУКМА: Філологічні науки. 2000. Т. 18* С. 100–104.
4. Adorno T. The Jargon of Authenticity. Translated by Knut Tarnowski and Frederic Will. Evanston: Northwestern University Press, 1973. 165 p.
5. Gadamer Hans-Georg. Heidegger’s ways. Translated by John W Stanley. Published by State University of New York Press, Albany, 1994. 222 p.
6. Heidegger M. Moira (Parmenides VIII, 34–41). *Early Greek Thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York, Harper & Row, 1975. P. 79–101.
7. Sidra Shahid & Christian Skirke. «We though Sing from the Indus»: Hölderlin’s Philosophical Response to Heidegger. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2025. № 56/3. P. 177–195, doi: https://doi.org/10.1080/00071773.2025.2519757

ДЕЯКІ МІРКУВАННЯ СТОСОВНО ЗАСАДИ ЛЮДЯНОСТІ

Войтків Л.В.
кандидат філософських наук, викладач суспільних дисциплін,
КЗЛОР «Самбірський фаховий педагогічний коледж імені Івана Филипчака»
м. Самбір, Україна

Усі ми реально страждаємо від нестачі людяності, насамперед у стосунках між людьми. Тому варто теоретично окреслили природу людяності як такої, виявити її засади.

За основу візьмемо думку Памфіла Юркевича: ми володіємо здатністю «*знаходити людство насамперед в собі*». На наше переконання саме така здатність і постає засадою людяності, оскільки звідси – і співчуття, і повага, і глибина любові. Таким чином, київський філософ – суто феноменологічно, на рівні ейдетичного споглядання – стверджує наявність у людині потреби в іншій людині, причому потреби не корисливо-утилітарної, а інакшої, «чистої», коли інша душа постає джерелом справжнього «живлення» для моєї душі. Ворожість людей поміж собою – протиприродний стан людини, а почуття людяності – природне, хоча воно є природним не через якісь природні механізми успадкування, влаштування нервової діяльності, – воно відповідає людській природі, людському єству, людському серцю.

Володимир Соловйов стверджував,. що всеєдність є «початком людяності» [див. 1, с. 7]. Варто вслухатись у слова філософа стосовно істинної всеєдності: «Критерій гідного або ідеального буття взагалі є найбільша самостійність частин при найбільшій єдності цілого» [цит. за: 1, с. 8]. Позитивна всеєдність як істинне і гідне буття, – формулює далі Володимир Соловйов, – є «*життя всіх один для одного в одному*» [цит за: 1, с. 8]. Ось чому метафізика *всеєдності* і є одночасно метафізикою *людяності*.

Пригадаймо Канта, його друге формулювання категоричного імперативу: роби завжди так, щоб людство (як у твоїй подобі, так і в подобі кожного іншого) – жодним чином не виступало *лише як засіб*, а як – мета сама по собі. Коли ж – «*тільки засіб*», то отримуємо підставу розлюдненості, знелюдненості, врешті-решт – суцільної продажності.

Тому цілком можна погодитися з А.А. Гусейновим, який стверджує: «буття суспільних індивідів тільки тоді є остаточно гарантованим і в людському сенсі є досконалим, коли в їх діяльності як незрима надмета присутнє людство, яке виступає і подобі кожного з його представників. Потребу цю можна було б назвати потребою в людяності» [цит за: 1, с. 9].

Таким чином, людство – це не просто «інші», не просто щось поза мною як деяка зовнішня мені реальність, до якої я певним чином належу. Людство – реально, дійсно, за істиною своєю *всередині мене самого*: я є «ободиничене людство» як «ободиничена всеєдність» (С.Л. Франк). Саме воно утворює істину мене самого, причому така істина неможлива без поєднання у добрі і красі.

Не можна не погодитись із таким теоретичним висновком дрогобицького дослідника В.С. Возняка: «*Об'єктивна* підстава людяності – присутність людства (роду) в людині, *реальна конкретизація всезагального в окремому*, що, в свою чергу, і конституює, точніше – породжує його особливість. *Суб'єктивна* підстава людяності – *міра* мого відчуття, переживання і усвідомлення цієї присутності інших (людства) в мені і, відповідно, розвиненість моєї *здатності визначати* свої справи, вчинки, відносини цією присутністю в мені інших (людства). Міра сформованості моєї *здатності само-визначатися людством* (іншими) як конкретно-всезагальним, моєї здатності само-визначатися тим, що реально мене зберігає, відтворює, *породжує* – як саме мене, але – як людину власне (а не просто емпіричного індивіда, екземпляра) – постає *мірою моєї* людяності» [1, с.108]. У цьому твердженні думка Памфіла Юркевича про необхідність «*знаходити людство насамперед в самому собі*» одержує власне теоретичне розгортання та обґрунтування.

У своєму повсякденному, емпіричному існуванні ми позбавлені цього відчуття, ми в самих собі зазвичай знаходимо певні прагнення, бажання, сподівання, надії – як виключно своє, особисто притаманне нам. Глибше у самих себе ми і не зазираємо, тому що і лінуємось, і позбавлені подібного досвіду, тобто просто не вміємо. Водночас ми з – чи з обуренням, чи з жалем – констатуємо відсутність людяності у нинішньому суспільстві, у відношеннях інших – навіть близьких нам – людей. Так, ми стурбовані жорсткістю людських стосунків, любимо фіксувати відсутність людяності в інших. Але варто запитати: а чи буваємо ми стурбованими недостатністю *власної людяності* у стосунках з іншими? Чи часто ми піклуємось про суто людяний характер *наших власних стосунків*, звернень до інших, взаємин з ними? Чи часто ми ставимо перед собою запитання: а чи я є людяним взагалі? Чи достатньо людяними є мої вчинки, дії, стосунки?

Звісно, ми дуже рідко звертаємось до самого себе, до своєї душі з такими запитаннями. Ми завжди стурбовані чимось іншим, повсякденно-земним, по суті – марнотним. І знаходимо собі, як завжди, виправдання: «таким є життя». А можливо воно, життя, є саме таким, знелюдненим, жорстким і жорстоким, що *ми самі* є емпірично такими? Що ми вимагаємо від інших те, чого жодним чином не вимагаємо від самих себе?

Іммануїл Кант, за спогадами людей, які були поруч з ним в останні роки його життя, будучи вже слабким, немічним, все намагався стоячи зустріти лікаря, що відвідував філософа. Говорив, що гостя господар не повинен зустрічати лежачи у ліжку. Йому пояснюють, що є винятки, візит лікаря до хворого – це та ситуація, коли можна і не треба вставати. Кант ніби не чує цих слів і стверджує: «Але я ще не втратив почуття належності до роду людського!». Значить, гострота такого відчуття, *переживання присутності людства в собі самому* Іммануїлу Канту була безперечно притаманна. Він не тільки писав про це, але й так жив, вчиняв, вибудовував свої стосунки з іншими.

Людяність – найсерйозніший феномен людського буття. В.С. Возняк стверджує: «Людяність як така лежить в основі людського буття і саме вона і продовжує *породжувати* (продовжує зберігати, бо породжує, а породжує саме тому, що зберігає) – у буквальному і точному сенсі слова – *власне людське* в людині» [1, с. 11].

Нам не варто нехтувати зазначеною об'єктивною засадою людяності, інакше ми нічого не зрозуміємо в цьому феномені. Варто було б серйозно замислитись над філософсько-педагогічним, суто виховним контекстом подібних міркувань. Чи здатні ми «прищепити» нашим дітям *потребу* і *здатність* знаходити людство насамперед всередині себе? А можливо такі потреби не «прищеплюються», як прийнято бездумно говорити з приводу виховання, а певним чином формуються, *виростають* в дитячій душі, і ми, дорослі, повинні всіма своїми зусиллями *сприяти* такому виростанню. Не «читати мораль», не «напучувати», соромити, сварити, а крок за кроком вводити дитину (точніше – разом із нею входити) у такі *ситуації спів-буття*, де достатньо виразно повинна проступити, виявитись *загадкова присутність людства в нас*. І щоб дитина відчувала цю присутність людства як *власну домівку*. Як щось інтимно своє, рідне, що захищає, оберігає і може підказати правильний вибір рішення, вчинку, слова, навіть погляду.

Погодимось, що звичайний підхід до «виховної роботи» (моралізування, напучування тощо) до такого розвороту принципово не здатний. Треба нам нарешті зрозуміти: ми самі – своєї виховницькою активністю, педагогічною недолугістю, своєю бездарністю спонукаємо наших дітей не бути людяними, виносити людяність «за дужки», а потім самі страждаємо від їхньої жорсткості і жорстокості, скаржимось на них, що вони до нас не по-людськи, не по-людяному ставляться…

Список використаних джерел:

1.Возняк В.С, Заяц Т.М. Людяність як необхідна категорія нового педагогічного мислення. *Проблеми гуманітарних наук: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»* / Ред. кол. Н. Скотна (головний редактор), О. Ткаченко (редактор розділу), та ін. Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. Випуск тридцять п'ятий. С. 4–12

ДИСЦИПЛІНИ СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНОГО ЦИКЛУ В СИСТЕМІ ПІДГОТОВКИ НОВОГО ПОКОЛІННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ ЕЛІТИ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Воронянський О.В.
кандидат історичних наук, професор, Державний біотехнологічний університет, заступник голови ГО «Українська асоціація суспільствознаців і педагогів», м. Харків, Україна

Місія сучасної вітчизняної вищої освіти полягає не стільки у підготовці вузькопрофільного спеціаліста, скільки у формуванні представника нової української еліти, здатного приймати й реалізовувати ефективні фахові, управлінські та громадянські рішення на основі наукового розуміння національних інтересів та закономірностей суспільного розвитку. Відповідно, дисципліни соціально-гуманітарного циклу становлять не периферійний, а системоутворюючий елемент освітнього процесу.

Соціально-гуманітарний цикл є методологічно цілісною освітньою системою, у межах якої формування спеціалізованих компетентностей можливе лише за умови опанування базових теоретико-світоглядних знань із соціології, політології та філософії. Дисципліни вибіркового або поглибленого характеру у цьому циклі виконують важливу функцію розширення та конкретизації змісту підготовки, однак не можуть замінити фундаментальної основи, на якій вибудовується розуміння структури суспільних відносин, влади, комунікації та культурних смислів.

Завдання базових дисциплін соціально-гуманітарного циклу полягає не у виконанні ідеологічно-виховної функції, а у формуванні науково обґрунтованого світогляду, що дозволяє осмислено оцінювати соціальні процеси, динаміку інституцій та механізми прийняття політичних рішень. Без такого світогляду неможливі ані розбудова модерної національної держави, ані становлення зрілого громадянського суспільства, ані реалізація стратегічного курсу України на євроатлантичну інтеграцію.

В умовах війни значення соціально-гуманітарної підготовки суттєво зростає, оскільки сучасний конфлікт включає інформаційний вимір, пов'язаний із боротьбою за смисли, інтерпретації та моделі майбутнього. Здобувач вищої освіти стає реальним учасником цього протистояння, потенційно здатним протиставити реваншистським імперським наративам науково верифіковане розуміння сутності націогенезу, природи влади та соціально-економічних інтересів.

Як правило, перманентне скорочення соціально-гуманітарного компоненту освітніх програм обґрунтовується керівництвом закладів вищої освіти необхідністю оптимізації навантаження або збереженням штатних позицій на випускаючих кафедрах. Однак війна засвідчила, що збереження матеріальних і соціальних ресурсів неможливе без їх надійного політичного та інституційного захисту. Такий захист може бути забезпечений лише через системну підготовку нового покоління громадян, здатних підтримувати й розвивати демократичні механізми самоврядування. Це, у свою чергу, є необхідною умовою

деолігархізації та посилення стійкості держави. Сильна, інституційно зріла держава виступає суб'єктом, із яким інші актори міжнародної системи змушені рахуватися.

У цьому контексті найбільшу методологічну ефективність у викладанні дисциплін соціально-гуманітарного циклу виявила концепція динаміки балансу ресурсних потенціалів мереж акторів комунікаційних полів соціальних систем, яка пропонує інструментарій для аналізу суспільно-політичних відносин з урахуванням конкуренції за доступ до обмежених ресурсів у суспільстві, орієнтованому на індивідуальну вигоду. Концепція базується на положеннях системного аналізу, неоінституціоналізму, теорії ігор та принципі нерівноважної динаміки. Вона була апробована у прикладній політології й стала методологічною основою низки навчальних посібників і підручників соціально-гуманітарного циклу.

У межах цієї концепції суспільство розглядається як система, життєздатність якої підтримується через визначені форми розподілу матеріальних і нематеріальних ресурсів (інформаційних, організаційних, культурних, силових), що здійснюється за посередництвом відносин панування-підкорення. Потоки ресурсів, необхідних для функціонування соціальної інфраструктури, регулюються через ряд механізмів соціальної влади. В умовах, коли основною мотивацією людської діяльності є прагнення до отримання індивідуальної вигоди, державна влада надає тим, хто її контролює, можливість отримувати додаткову ренту від розпорядження ресурсами, доступними для даного суспільства. Оскільки вигода від владного розпорядження ресурсами, на порядки перевищує вигоду від ринкового обміну, політична сфера набуває характеру багатовимірного простору конкурентної боротьби груп, що прагнуть контролю над центрами соціальної влади, через які здійснюється контроль над розподілом ресурсів.

Політична сфера при цьому постає як динамічне силове поле, структура якого визначається балансом ресурсних потенціалів організованих мереж акторів політичної конкуренції та опором залежних від них соціальних груп. Політична суб'єктність при цьому формується за умови наявності достатнього обсягу ресурсів та організованості, яка означає здатність груп до довготривалої колективної взаємодії через інститути влади з метою реалізації групових інтересів. Оскільки ці інтереси пов'язані з контролем над потоками ресурсів, політичні інститути виникають і трансформуються відповідно до змін ресурсних балансів; інститути, нездатні адаптуватися, відмирають (як це відбулося зі сюзеренітетом у зрілому феодалізмі, абсолютною монархією в модерні чи масовими партіями в постмодерні).

Механізм відтворення влади ґрунтується на монополії розпорядника ресурсів, життєво необхідних для інших акторів. Якщо доступ до ресурсу не має альтернатив, виникає структурна залежність від їх розпорядника, що закріплюється інституційно. Сформовані соціальні, економічні та політичні інститути визначають правила доступу агентів до ресурсів і, відповідно, можливості реалізації їхніх інтересів. При цьому навіть володіння потенційними ресурсами не гарантує незалежності, якщо інституційні бар'єри звужують спектр альтернативних форм взаємодії.

Звідси випливає, що соціальна влада є інструментальною формою доступу до широкого спектра ресурсів, і економічна система постійно генерує владні відносини, що закріплюються через політичні інститути. Порядок «обмеженого доступу» до ресурсів і влади підтримується ієрархією привілеїв та владної ренти, яка забезпечує домінування елітних груп та обмежує реальну політичну участь більшості. Масова участь у прийнятті рішень можлива лише через колективні форми самоорганізації, проте еліти перешкоджають їхньому укоріненню, заміщуючи реальні інтереси населення віртуальними, що не загрожують їхньому статусу.

У результаті політична система перебуває у стані постійного конфлікту між суб'єктами конкуренції, що супроводжується витратами ресурсів поза виробничою сферою. Щоб мінімізувати ці витрати, ресурсозабезпечені групи укладають домовленості щодо

порядку доступу до владного розподілу ресурсів. Такі домовленості інституціоналізуються у формі політичних інститутів, включно з державою та правом. Зміна балансу ресурсів призводить до перегляду цих домовленостей і може спричинити як еволюційну зміну інституцій, так і їхній розпад та формування нових. У перспективі виснаження ресурсної бази веде до загострення конкуренції за владні ресурси, що провокує соціальні протистояння та інституційні трансформації із тенденцією до звуження доступу більшості до влади та ресурсів. Це ставить під сумнів лінійну модель суспільного розвитку від несвободи до демократії.

Отже, соціальні антагонізми мають у своїй основі проблему контролю над ресурсним забезпеченням, яке здійснюється через інститути публічної влади. Політика є сферою перманентного конфлікту ресурсних суб'єктів, результатом якого стає інституційне закріплення певного порядку доступу до ресурсів. Усвідомлення динаміки цього процесу повинне бути покладене в основу методології викладання соціально-гуманітарних дисциплін.

З огляду на викладене, важливо перейти від загального визначення теоретичних засад концепції до аналізу того, яким чином ці принципи виявляються у реальних суспільно-політичних процесах. Якщо на рівні доктринальних положень йдеться про конкуренцію за доступ до ресурсів та сформовані механізми владного розпорядження, то на рівні практичного функціонування соціальних систем ключового значення набуває питання того, які групи здатні конвертувати свої ресурсні потенціали в організовану політичну дію. Саме ця здатність визначає конфігурацію політичної сфери, структуру силового балансу та умови відтворення влади. Таким чином, доцільно розглядати, як взаємодія ресурсів, інституцій та групових інтересів формує політичні відносини та модифікує їх у часі.

У сучасних політичних системах суб'єктність формується лише у тих соціальних груп, які здатні до тривалої колективної взаємодії, спрямованої на просування власних інтересів через інститути публічної влади. Визначальним чинником при цьому є не номінальне визнання групи як соціальної категорії, а її інституційна спроможність: здатність до політичної мобілізації, організації представницьких структур, участі в ухваленні рішень та підтриманні стабільних форм комунікації. Саме через інституціоналізацію політичної дії групові інтереси набувають форми політичної волі, яка може впливати на розподіл ресурсів і встановлення правил суспільного порядку.

У цій логіці вирізняються два типи політичних акторів. Перший − це вузькі угруповання з високою концентрацією ресурсів, які здатні здійснювати структурний контроль над економічними та інформаційними потоками. Їхня суб'єктність базується на привласненні результатів суспільної праці та домінуванні у сферах, що формально належать нації в цілому. Завдяки цьому такі актори утримують гегемонію, встановлюючи нормативні рамки порядку доступу до центрів влади, інтерпретації суспільних подій і формуючи політичний порядок денний. Другий тип становлять широкі соціальні групи, чиї індивідуальні ресурси є розпорошеними. Для набуття політичної суб'єктності їм необхідно інтегрувати дрібні ресурси через механізми масової політичної організації − партії, профспілки, громадські рухи, кооперативні та акціонерні товариства. Саме цей процес описується як колективна взаємодія, що дозволяє трансформувати пасивну соціальну чисельність у політичну силу. Успішна мобілізація таких груп змінює конфігурацію політичного режиму, переорієнтовує механізми легітимації влади і визначає здатність держави діяти в інтересах більшості.

Хоча політична конкуренція у теорії розглядається як змагання рівноправних учасників, на практиці вона відбувається в умовах істотної ресурсної нерівності. Учасники політичного процесу володіють різним обсягом економічних, медійних та інституційних ресурсів, що визначає їхню здатність впливати на результати змагання. Законодавчі та нормативні механізми, які формально забезпечують правила гри, часто фактично

відтворюють перевагу окремих коаліцій, закріплюючи особливий порядок доступу до владних позицій та контроль над суспільними ресурсами. У межах цього порядку права та свободи, традиційно сприйняті як універсальні категорії політичної легітимації, проявляються як інструменти підтримкисистемного панування. Їхня реалізація та обсяг визначаються можливістю конкретних груп юридично закріпити свій статус через механізми влади. Відтак закон перестає бути гарантією рівності і стає засобом формалізації соціальної і політичної асиметрії. Закріплення такого порядку здійснюється не лише через конституційні норми, а й через численні адміністративні та регуляторні механізми: виборчі пороги, правила фінансування партій, обмеження доступу до державних комунікацій тощо. Ці інструменти структурно впливають на конкуренцію, надаючи переваги одній групі та обмежуючи можливості інших.

Концепція «інституціоналізованої нерівності» (institutionalized inequality) у рамках неоінституціонального підходу пояснює, що політичні інститути не лише впорядковують поведінку акторів, а й закріплюють переваги окремих груп, легітимізуючи асиметричність як складову політичної системи. У результаті політична боротьба трансформується у суперництво за встановлення та легітимізацію правил гри. Ключовим ресурсом стає не лише контроль над матеріальними або адміністративними засобами впливу, а й здатність визначати правовий порядок, який формалізує та підтримує структуру соціального домінування.

У сучасних постіндустріальних суспільствах, де широкі верстви населення демонструють низьку політичну активність, а процес прийняття рішень дедалі більше централізується в межах вузького кола еліт, формальні правові конструкції перестають адекватно відображати реальний розподіл впливу. Законодавчі акти дедалі частіше формуються під тиском стратегічних угод і лобістських ініціатив ресурсно забезпечених суб’єктів, а не як результат загальносуспільного консенсусу. У таких умовах право втрачає функцію нейтрального регулятора і стає інструментом закріплення існуючої ієрархії доступу до влади та суспільних ресурсів. Норми визначають коло учасників, які можуть претендувати на участь у процесі ухвалення рішень, та фіксують виключення менш впливових гравців, створюючи формалізовану структуру влади. Держава при цьому виступає не універсальним арбітром суспільного інтересу, а інституційною платформою, де відбувається боротьба за нормотворчий контроль. Правові норми при цьому функціонують як механізм кодифікації результатів цієї боротьби, а не лише як процедурний супровід політичних процесів.

Зміни у правовому полі здебільшого віддзеркалюють трансформації у балансі сил, перерозподіл ресурсів та нові коаліційні конфігурації. Для їхнього аналізу політична наука потребує методологій, що дозволяють виявляти неформальні механізми впливу на формально закріплені правила. Законодавчі новації у цьому сенсі слугують передусім індикаторами глибинних політичних змін, а не автономними явищами.

У підсумку, боротьба за владу в сучасному суспільстві постає як конкуренція між олігархічною моделлю, що ґрунтується на концентрації ресурсів у вузького кола акторів політики, та громадянською моделлю, яка спирається на участь широких соціальних верств у формуванні публічної політики. Розвиток механізмів самоорганізації, політичної освіти та інституційної участі виступає ключовою умовою становлення зрілої політичної суб’єктності, що створює можливість подолання структурної залежності від олігархічних практик та забезпечення стійкого демократичного розвитку.

Сучасна Україна наочно демонструє практичне втілення цієї логіки. До початку широкомасштабної агресії ключові ресурси були зосереджені в руках обмежених економічних груп, що підтримувало олігархічну модель влади та обмежувало можливості широких соціальних груп до колективної дії. Військова загроза та агресія актуалізували необхідність масової горизонтальної самоорганізації, проявленої у волонтерських ініціативах, місцевому самоврядуванні та мережевих формах взаємодії, що демонструє потенціал

широких груп до колективної політичної дії та підтверджує запит на зміцнення інститутів демократичного управління.

У цьому контексті викладання дисциплін соціально-гуманітарного циклу набуває стратегічного значення, оскільки його завдання полягає не лише у наданні знань, а й у формуванні у нового покоління української інтелігенції здатності до критичного аналізу соціально-політичних процесів, без чого неможливе прийняття ефективних управлінських і громадянських рішень у їх професійній діяльності. Здобувачі вищої освіти навчаються ідентифікувати ключові центри влади та політичного впливу, оцінювати можливості колективної організації та застосовувати інституційні механізми для реалізації групових і суспільних інтересів. Через інтеграцію знань про інститути влади, владно-адміністративного управління ресурсними потоками та основні параметри й моделі колективної взаємодії соціально-гуманітарна освіта забезпечує здобуття потенціалу для розбудови політичної нації як вищої форми громадянського суспільства − демократичного самоврядного середовища, здатного протидіяти монополізації соціальної влади у руках вузьких елітарних груп. Таким чином, вона формує майбутніх фахівців як активних суб'єктів суспільних перетворень, здатних приймати обґрунтовані рішення в політичній, економічній та соціальній площинах на благо нації та національної держави.

«КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ» ЧИ НОВИЙ ВЕКТОР РОЗВИТКУ (ЗА РОБОТОЮ Ф. ФУКУЯМИ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ ТА ОСТАННЯ ЛЮДИНА»)

Гончаренко Є. О.,
аспірант кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Актуальність. Сучасна ситуація розвитку світу свідчить про величезні зрушення. Це вимагає певних методологій дослідження, особливо якщо мова йде про підходи, націлені на характеристики суспільства і положення людини в цьому активно мінливому світі. Одним із сучасних методологів є професор Ф. Фукуяма, який задавав тон у перспективі бачення світу, влади і людини наприкінці XX ст. Наскільки його робота, ідеї були актуальними і як змінилися її позиції у сьогоденні є центральною темою аналізу.

Основна частина. Робота Ф. Фукуями «Кінець історії та остання людина» (англ. The End of History and the Last Man) стала першою книгою всім сьогодні відомого політолога і філософа. Вийшла у світ у 1992 р Сама назва говорить (метафорично) про зміни, які торкнулися людини в умовах становлення нового суспільства. Ця книга, свого роду данина великим німецьким філософам Г. Гегелю і К. Марксу. Недарма самій публікації передувала стаття «Кінець історії?», яка вийшла у 1989 р. Основна ідея американського вченого – ліберальна демократія західного зразка є результатом соціокультурної трансформації людини і формування певних типів уряду. На думку Ф. Фукуями, людство вже наблизилося до того, що змагання ідеологій прийшло до свого кінця, залишивши тільки одного учасника – ліберальну демократію, яка відкриває рух до особистої свободи.

Але у сучасному XXI ст. з'явилося багато праць науковців, які почали ставити наголоси не на питанні кінця історії із прив'язкою до теми влади і людини. Навпаки: розгорнулися дебати із приводу того, як розвивається само суспільство, за якими принципами. Свідченням цього стали роботи, в яких описується стан суспільства і всі ті зміни, які свідчать як про зміни не тільки у владі, але і в соціально-антрпологічному вимірах. З кінця XX ст. все частіше почали з'являтися концепції «інформаційного суспільства» (Masuda, 1983; Bell, 1980; Castells, 1996), «мережевого суспільства» (Van Dijk, 2006; Castells,

2004), «постіндустіальне суспільство», «космополітичне суспільство», «друга сучасність» (У. Бек) тощо. Не треба також забувати і про роботи З Баумана, в яких англійський вчений ставив наголос саме на характері розуміння наслідків сучасного суспільства на людину «індивідуалізованого суспільства», «післясучасності» (З. Бауман), «модерніті-для-себе (modernity for itself)» (Bauman, 1992).

Паралельно розгораються ідеї щодо оновлення суспільства з позиції техніко-технологічного потенціалу: з'явилися роботи Д. Уррі («мобільне суспільство»), Д. Тапскотта («електронно-цифрове суспільство»), Зб. Бжезинського («технотронне суспільство») та ін. А якщо взяти до уваги роботи М. Кастельса, то в центі його уваги опиняється саме проблеми соціального і анотропологічного характеру, незважаючи на те, що уся його трилогія «Виникнення інформаційного суспільства», «Сила ідентичності», «Кінець тисячоліття» є дослідження інформаційного суспільства. Саме роботи М. Кастельса свідчать про зміни глобального масштабу. Виникає питання щодо ідеї Ф. Фукуями.

Якщо Ф. Фукуяма вказує на традицію слідувати за гігантами філософської думки в обличчі Г. Гегеля, К. Маркса і О. Кожева, розвиваючи тему «кінця історії», то останні концептуальні публікації щодо розуміння розвитку світу, країн, політичних устроїв та подій, які відбуваються у світі, свідчать зовсім про інше.

Отже бачимо, що сучасне суспільство характеризується неймовірною складністю, як за характером визначення його статусу (а це тягне за собою питання розуміння місця і ролі людини в ньому), так і за характеристиками його «направленості» у майбутнє. Причому, цей консенсус існує саме у визнанні структурної складності (структурної диференціації), яка супроводжує перехід від однієї форми суспільства до іншої та має відмінні ознаки.

За логікою Фукуями, економічний розвиток, що фундується капіталістичною системою економічного характеру і демократичними цінностями, веде до тріумфу капіталізму. Він припускає, що головною рушійною силою історії є прагнення до свободи і звертається за підтримкою до Г. Гегеля: «Гегель бачив причини прогресу в історії не у поступовому розвитку розуму, але у сліпій грі пристрастей, які ведуть людей до конфлікту, революції та війни, – його знаменита «хитрість розуму» [6]. Для Г. Гегеля втіленням людської свободи була конституційна держава або, як припускає Ф. Фукуяма, те, що ми назвали ліберальною демократією.

На думку Ф. Фукуями економічні показники дають можливість точно описати перемогу лібералізму (він звертається до показників таких держав як Південна Корея, Тайвань, Іспанія тощо, які не наближаються до демократії). Але події останнього часу, які розгортаються з неймовірною за темпами і силою інтенсивністю, свідчать про те, що за такими критеріями вже не можливо давати оцінки і, головне, характеристики цим країнам. До речі ще у 2000-х роках Жак Дерріда ставив йому докори саме цей факт: «ні сполучені штати, ні Європейський союз не досягли тієї досконалості, стадії досконалості універсальної держави і ліберальної демократії, і навіть не наближалися до неї» [5].

Висновки. Дійсно, рухи, які відбуваються у першій чверті XXI ст., свідчать про неймовірні зміни. Світ розколюється на блоки, розвиток яких визначається, перш за все, економічними зсувами. Державний устрій цих країн має відмінності, іноді вони розходжуються і зовсім не підтверджуються ідеями Ф. Фукуями. Методологічна лінія американського вчено свідчить про те, що XXI ст., дійсно, має ознаки «кінця історії», але можна із впевненістю констатувати, що кожен кінець має свій початок. Ідеї, за якими розвивається сучасний світ, потребують осмислення і потребують авторських концептуальних роз'яснень.

Список використаних джерел:

1. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства. 1996. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/bell.html.
2. Bauman Z. Intimations of Postmodernity. 1992. URL: https://www.bol.com/nl/nl/p/intimations-of-postmodernity/9200000005077642/.
3. Bell D. The social framework of the information society. The Microelectronics Revolution. Blackwell, Oxford, 1980. P. 500-549.
4. Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society. Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1996. 328 p.
5. Дерріда Жак. Привиди Маркса. Наукове видання. Харків: Око, 2000. 272 с.
6. Fukuyama Francis. The End of History and the Last Man. Free Press, 1992. 432 p.

ФЕНОМЕН «ЛЮДИНИ МАСИ» В ЦИФРОВУ ЕПОХУ

Горбань Р. І.
аспірант кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Концепція «людини маси» була сформована у XX столітті й становила собою новий соціальний тип, що виник внаслідок соціальних та культурних змін: розвитку демократії, науково-технічного прогресу та урбанізації. Хосе Ортега-і-Гассет описує представника маси як людину, «що її життя не має мети та пливе за течією. Тому він нічого не споруджує, навіть якщо його можливості та здатність − величезні [3, с. 43].» Людина маси не прагне до самостійного осмислення власного буття, вона відчуває себе «такою, як усі» і не переживає через це, а навіть знаходить у цьому комфорт. Вона не намагається відокремитися від юрби, не керується особистісним критичним аналізом, а слідує панівним тенденціям та спрощеним суспільним нормам.

У XX столітті ця концепція вже визначала обличчя доби. У XXI − вона трансформується, але не втрачає актуальності, набуваючи нових форм завдяки цифровим технологіям, зокрема штучному інтелекту (ШІ).

Ортега-і-Гассет стверджує, що кожна епоха має свою «життєву висоту». Сучасна епоха − це час надзвичайного науково-технологічного прогресу, максимального за все існування цивілізації доступу до ресурсів, товарів, інформації тощо. Життя сучасної людини стало ще багатшим на можливості, які відкриваються перед нею ніж це було у XX столітті. Разом з тим, наша епоха не відзначається таким же зростанням духовної, моральної чи культурної висоти. Вона сповнена інструментів, здатних змінити світ, але позбавлена ясної мети, до якої цей світ мав би прагнути. У ній панує комфорт без вимог, швидкість без глибини, зв'язок без спільноти. Життя стало інтенсивнішим, але не обов’язково вищим. Епоха ця − наче могутній корабель, що втратив свій компас: здатний пливти далеко, але без упевненості, куди та навіщо.

Порівнюючи «кількісний чи потенціальний поступ» XX століття з минулим, автор дійшов висновку, що «дійсно важливий зріст світу полягає не в його збільшених розмірах, а в тім, що він обіймає більше речей»: «щось, що можна бажати, задумувати, творити, нищити, знаходити, споживати» тощо [3, с. 35]. Одним словом, більше можливостей.

Проводячи паралель із сучасним інформаційним простором, можна побачити, що ШІ став одним із таких чинників «росту світу.» Він уособлює собою якісне розширення горизонту людських можливостей, що сприяють як індивідуальному розвитку, так і суспільному поступу. Одним із ключових здобутків є автоматизація рутинних і

повторюваних завдань, що дозволяє людині зосередитися на творчих аспектах праці. ШІ також значно полегшує роботу з текстами: від перекладу й редагування до генерування ідей, аналізу великих масивів інформації та персоналізованого навчання. У медицині, науці, освіті та інженерії ШІ допомагає прискорити дослідження, покращити точність рішень і забезпечити доступ до складної інформації в зрозумілому вигляді.

Людина, яка колись була обмежена власним досвідом і доступними джерелами, тепер перебуває всередині майже безмежного інформаційного поля, яке посилює її здатність бажати, мислити, творити, приймати рішення − і, як писав Ортега-і-Гассет, сповнює її свідомість враженням неймовірної потуги. Та чи не є ця потуга дещо ілюзорною? Замість осмисленого знання панує поверхнева обізнаність в усьому й ні в чому водночас, замість свободи вибору − «інформаційні бульбашки» і парадокс вибору, що паралізує волю. Надмірність інформації створює суб'єкта, який не орієнтується в потоці знань, а лише його ковтає [2, с. 149]. Потуга, яка мала б надихати на нові досягнення, виявляється виснажливою.

Як писав автор *«ми живемо в час, що чує в собі неймовірну здібність творити, але не знає, що творити. Він панує над усіма речами, але не є паном самого себе. Він чується розгубленим у власному багатстві. Маючи більше засобів, більше знання, більше техніки, ніж раніше, виявляється, що сучасний світ простує шляхом найнещасливіших світів − просто пливе собі за течією* [3, с. 39].»

Ми дійсно живемо в епоху безпрецедентних можливостей і науково-технічного прогресу. Разом з тим, здається, що людина настільки захопилася цими новими можливостями, що, в якомусь сенсі, загубила сама себе [2, с. 150]. Комфорт, що колись був мрією, тепер породжує пасивність. Історія більше не сприймається як джерело уроків, а скоріше як застарілий багаж.

Сучасний світ видається порожнім на ідеали не тому, що їх немає, а тому, що ніхто їх більше не формує – *«отак виглядає дезертирство керівних меншин, що завжди знаходяться на відворотному боці бунту мас* [3, с. 40].*»* Ортега описує культурну кризу як кризу інтелектуальної й духовної ініціативи. Він стверджує, що «бунт мас» − це не лише піднесення «середнього» над «високим», а й відмова еліти бути елітою − нести відповідальність, мислити, бачити далі, ніж сучасне.

На сучасному прикладі ШІ таку відмову еліти бути елітою можна побачити у делегуванні мислення технологіям, у зручному уникненні складних рішень під виглядом нейтральності алгоритмів, а також у небажанні формувати етичні й стратегічні орієнтири розвитку суспільства. Вони все частіше задовольняються поверхневим ентузіазмом щодо технічного прогресу, не ставлячи запитань про його ціннісне підґрунтя та наслідки. На перший план виходить логіка ефективності, в якій головне − оптимізація, а не сенс.

Людина XXI століття ще впевненіше, ніж у XX, переконана у своїй достатності. У сучасній масовій культурі починає формуватися хибна ілюзія, що ШІ – це нова панацея, завдяки якій будь-хто може отримати відповіді на складні питання тут і зараз, що своєю чергою, формує ілюзію компетентності та знецінює реальні знання. Людина все більше схильна отримувати інформацію, а не знання. Внаслідок цього суспільство стає менш толерантним до авторитетів, а розмежування між компетентністю та дилетантськими судженнями стирається.

Однією з рис людини, яка набуває сьогодні нових фарб є покладання на зовнішні сиди. У контексті ШІ йде мова про сліпу довіру людини до першого, покладаючись передусім на його ефективність і не ставлячи під сумнів мотиви та принципи, які лежать в його основі. [1, с. 212]. Це нагадую людину маси, яка не ставить питань про сенс, про засади чи межі − вона приймає те, що працює, що ефективне, що зручне, не відчуваючи потреби зрозуміти, *чому* це діє, *для чого* і *якою ціною*. Сучасна людина все менше шукає сенсу (*"know-what"*), і все більше – ефективності (*"know-how"*) [1, с. 212].

ШІ апріорі є продуктом для мас, адже принцип його роботи базується на статистичних закономірностях, він орієнтується не на унікальне чи виняткове, а на типове, масове, найбільш імовірне. Така логіка виключає пріоритет індивідуальності, незручної критики чи оригінального погляду, натомість формуючи стандартизовану, згладжену картину світу. У результаті взаємодія з ШІ не стимулює розвиток індивідуального мислення, а навпаки − нейтралізує його, формуючи типове, масове уявлення про світ. Його логіка не передбачає відхилень, а значить − не цінує унікальність. ШІ не просто уніфікує досвід − він уніфікує саму людину.

Таким чином, феномен «людини маси» набуває нових форм у цифрову епоху XXI століття. З одного боку, вона відкриває безпрецедентні можливості для розвитку, творчості та доступу до знань, але з іншого − посилює тенденцію до уніфікації, втрати інтелектуальної ініціативи, прийняття ефективного замість значущого, типового замість унікального. Тож, як і сто років тому, виклик полягає не стільки у впливі техніки на суспільство, як у здатності людини до творчості та поступу. Ця здатність занепадає коли вигасає вітальність, воля до влади та лідерства. Отже, може статися так, що замість “людини маси” Ортеги запанує “остання людина” Ніцше.

Список використаних джерел:

1.Wiener, N. (1950). *The human use of human beings: Cybernetics and society*. Houghton Mifflin.

2.Городиська, О. М. (2018). *Масова людина та проблема психагогіки в умовах поглиблювання антропологічної кризи.* Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, (3 (38)), 144–154. Retrieved from https://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/39100

3.Ортега-І-Гасет, Х. (1965). *Бунт мас.* Видання Організації Чотирьох Свобід України (ООЧСУ). Нью-Йорк. – 158 с.

БІЛЬ ЯК ДОСВІД У СУЧАСНОМУ СВІТІ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПОГЛЯД

Городиська О.М.,

кандидат філософських наук, доцент, завідувачка кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Сучасний світ з усіма його викликами та потрясіннями, незважаючи на очевидні ознаки значного покращення якості життя, залишається для людини головним джерелом переживань, страждань та болю. Людина XXI століття відрізняється зведенням у фетиш своєї справжності, потребою «бути собою» і супутнього запеклого засудження будь-якої «фальші», а також визнанням нормальним того, що хоча б частина особистого життя (наприклад, у соціальних мережах) стає публічною. Все це також стає своєрідним тригером можливих страждань і болю, бо навіть попри посилення глибокого інтересу до таких понять, як «майндфулнес» або «велнес» – тобто, нових, світських прочитань християнських понять совісті та душі, – варто розуміти, що все більше посилюється увага до тілесного боку людини, її тіла, та часто суто зовнішніх проявів.

Майкл Сквайр з Королівського коледжу у Лондоні зазначав, що вже «давні греки вірили, що зовнішня краса напряму пов’язана із красою духовною, а потворність дорівнювалася аморальності. Вони називали це словом «калокагатія»»… [5, p. 32]. Проте якщо для грека це було обов’язковою передумовою гармонії, то сучасна думка, що тіло людини є важливим для розуміння того, хто стоїть перед тобою, створює, передусім,

своєрідну пастку в розумінні себе. З одного боку, тіло є вихідним для сприйняття людиною себе і світу, а, з іншого, – будь-який збій або порушення цього базового елементу Я може призвести до руйнування особистісних позицій, краху сформованого попередньо світобачення, навіть загибелі самої людини. Не випадково Мішель Фуко, свого часу, досліджував глибокий історичний зсув, зокрема, у пенітенціарній практиці, де біль перемістився з тіла в душу чи розум. Тобто, якщо тіло перетворюється на проблему, то це вже не питання виключно до тіла, це вже про порятунок духовної складової людини. Сам Фуко дуже добре показав, наскільки неможливо позбутися власного тіла, коли воно стає джерелом болю чи страждань. «Біль одночасно зближує і віддаляє нас від тіла. Як би ми не хотіли позбутися власного тіла, щоб не відчувати болю, ми не можемо цього зробити, і це означає, що все, що я знаю про світ, дається мені за допомогою тіла» [1, с. 9], а отже біль у будь-якій своїй формі, та, передусім, звичайно, біль фізичний є для людини повноправним провідником у світі.

Історично склалося так, що багато постатей філософів, як-от Платон, Рене Декарт, Артур Шопенгауер та Фрідріх Ніцше, пропонували свої фундаментальні погляди на природу та значення страждань і болю. Проте, зрозуміло, що ця делікатна сфера людського життя дійсно не може бути витлумачена з фундаментальних позицій. Так, Мішель Фуко ніколи не пропонував єдиної «філософії болю» в традиційному розумінні, а радше аналізував його історичну функцію, його зміну як об'єкта влади та його роль у різних системах знання. Його найпряміше та найвпливовіше дослідження болю з'являється в книзі «Наглядати й карати: Народження в'язниці», де він зображує зміни в природі покарання. У домодерну, класичну епоху (до кінця XVIII століття) біль був центральним елементом покарання. Публічні страти та тортури були підтвердженням, видовищем влади суверена. Це була демонстрація тіла злочинця як основного об'єкту покарання, а власне покарання мало на меті завдати максимального, видимого болю, фізично позначаючи тіло як місце злочину та помсти суверена. Такий публічний прояв фізичного болю служив церемонією відновлення порушеної влади монарха та розповсюдження жаху серед населення. Біль був фізичним, публічним та надмірним – прямим вираженням необмеженого права суверена розпоряджатися життям та здоров'ям підлеглих. Починаючи з кінця XVIII та початку XIX століть, Фуко підкреслює «послаблення контролю над тілом» та усунення болю як складового елемента покарання, що, безумовно, було ознакою зміни цілей: фокус зміщується з тіла на «душу» злочинця, яку Фуко вважає відтоді «в'язницею тіла» [2, p. 30]. Метою покарання більше не було заподіяння максимального фізичного болю, а радше виправлення або реформування розуму, волі та поведінки людини. Так виникає новий «біль», оскільки сучасна форма покарання завдає менш помітної, але більш поширеної форми болю через втрату свободи, жорсткий контроль часу, руху та поведінки, а також процес «нормалізації». Позбавлення прав і постійний дисциплінарний контроль, уособлений в образі Паноптикуму, замінюють явні фізичні муки. Страждання спрямовані на, так би мовити, «юридичного суб'єкта», внутрішнє Я, а не на реальне тіло, здатне відчувати біль. Тож ката замінює ціла армія техніків – наглядачів, лікарів, капеланів та психіатрів, – які застосовують сучасне, індивідуалізоване покарання. Ці постаті мають завдання діагностувати, класифікувати та лікувати «аномалії» злочинця, створюючи тим самим нові форми знання (пам'ятаємо провідний принцип «знання-сила»).

Проте з часом дискурс болю в роботах Фуко також змінився. Праці Фуко з медицини (наприклад, «Народження клініки») та його пізніша концепція біополітики проливають світло на те, як біль контролюється в сучасній державі, зосередженій на житті та благополуччі населення. У медичній галузі Фуко відзначав трансформацію, коли біль стає знаком, який інтерпретується медичними знаннями. Це означає, що «клінічний погляд» лікаря зміщується від слухання суб'єктивної розповіді пацієнта до локалізації та об'єктивації болю як симптому, що вказує на органічне ураження або патологію. Питання змінюється із «Що з вами

відбувається?» на «Де болить?». Тобто фокус уваги зосереджується на патології всередині органу, применшуючи значення суб'єктивного досвіду пацієнта [3]. Ця практика триває, і такий погляд передбачає, що у сучасному світі біль все частіше сприймається як зло, яке потрібно викорінити в невпинному прагненні до «благополуччя». Це прагнення узгоджується з біополітикою, де держава вживає медичних заходів для управління та контролю над тілами населення. Медикалізація страждань позиціонує контроль та усунення болю як суспільний імператив, часто надаючи перевагу фармакологічним або суто фізичним втручанням над розумінням його психологічного чи соціального значення.

По суті Фуко показує, що біль, як фізичне відчуття, так і форма страждання, ніколи не визнається суто природним чи приватним досвідом. Радше, він завжди вбудований в історично специфічний дискурс влади та знання, який визначає, як він сприймається, переживається, виражається та контролюється, і така позиція не викликає сумніву. Проте на рівні тіла біль все одно залишається болем, а отже людині доводиться мати із ним справу, тобто отримувати та переживати його саме як досвід. Отже варто здійснювати, передусім, феноменологічне тлумачення болю в полі філософії. Безумовно, феноменологічний підхід варто починати з Гуссерля, Мерло-Понті, Гайдеґґера, Сартра, Шелера. Але якщо йдеться саме про феноменологію болю, то можна вказати таких сучасних авторів, як Фредрік Свенеус, Абрахам Олів'є, Елейн Скаррі, Сауліус Джен'юсас. Особливої уваги, на наш погляд, заслуговує, зокрема, останній мислитель, із його нещодавньою роботою, яка так і називається – «Феноменологія болю». Тут біль розглядається автором саме як такий, що його важко вловити, і звична в цьому випадку медикалізація поняття нічого не дає для його розуміння, в тому числі – навіть для визначення самої наявності болю. Джен'юсас вказує, що можна було б уникнули великої плутанини, якби ми визнали, що біль як такий не є нейрофізіологічним у жодному сенсі цього терміну. Підкреслюється, що у найкращому випадку біологія болю дійсно може прояснити нейрофізіологічні причини, що викликають біль, а також забезпечити ефективні засоби для його мінімізації або навіть усунення. Також біологія болю, особливо, якщо вона буде успішною, може пролити світло на нейрофізіологічні механізми, які, ймовірно, супроводжують переживання болю. Однак, незалежно від своєї практичної корисності, біологія болю не може виявити природу переживання болю.

Отже ми повертаємось до єдиного продуктивного погляду на біль – біль як досвід. Бо навіть біологія болю передбачає, що ми знаємо з досвіду, що таке біль як досвід. «Ймовірно, ми не знаємо причин, які його викликають, або впливів, які його формують. Таким чином, здається, що нам потрібні знання про питання, які лежать за межами досвіду. Здається, що нам потрібна біологія болю, а не те, що можна назвати «феноменологією болю». Наскільки правомірна така точка зору? Звичайно, досвід сам по собі мало що говорить нам про неврологічні механізми, які викликають біль. Тільки з цієї причини не може бути жодних сумнівів у тому, що феноменологія болю замінить біологію болю. Однак що саме ми знаємо про біль як досвід з досвіду? Як тільки ми намагаємося сформулювати, що міститься в цьому неявному розумінні, ми усвідомлюємо, що ми обдурені власним невіглаством. Що таке біль як досвід? Для цього нам, здається, бракує слів» [4, с. 1-2].

Тож ані біологія болю, ані соціологія болю не можуть прояснити природу переживання болю, і тому їх необхідно доповнити феноменологією болю. У загальному та попередньому сенсі, ми можемо уявити феноменологію як метод, призначений для вивчення досвіду та різних способів, якими явища проявляються в досвіді. Тому варто підкреслити, що феноменологія, передусім, – це філософія досвіду, фундаментальною метою якої є пояснення явищ як конфігурацій значення, що конституюються в досвіді. Саме її методи корисні для вивчення природи болю, що розуміється не лише як конфігурація значення, а й як пережитий досвід. І виходячи із феноменологічного погляду біль постає неприємним тілесним відчуттям

з виразною емпіричною якістю, яке може мати місце лише в первісному безпосередньому досвіді, або як відчуття, або як емоція [4, с. 8].

Таким чином, біль (як фізичне відчуття і як форма страждання) є складним явищем, яке не може бути повністю витлумачене ані суто з фундаментальних, ані лише з біологічних чи соціологічних позицій. Для глибинного розуміння природи переживання болю його необхідно досліджувати за допомогою феноменологічного підходу, який розглядає біль, передусім, як первісний, безпосередній і важко вловимий, проте, пережитий особистісний досвід, і це бачення є вкрай запитаним у сучасному бурхливому і мінливому світі.

Список використаних джерел:

1. Чміль Г.П. Тілесний ландшафт у сучасному культурному полі. *Культурологічна думка*. 2016. № 10. С.7–12. https://www.culturology.academy/wp-content/uploads/KD10_Chmil.pdf
2. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison / trans. from French by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.
3. Foucault M. The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception / trans. from French by A.M. Sheridan. London: Routledge, 2003.
4. Geniusas S. The Phenomenology of Pain. Athens: Ohio University Press, 2020.
5. Storr W. Selfie: How We Became So Self-Obsessed and What It's Doing to Us. London: Picador, 2017.

РОЛЬ МИСЛЕННЯ ТА ВІРИ У СВІТОГЛЯДНІЙ ОСВІТІ

Дзондза В. Б.

аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, м. Дрогобич, Україна

Якою є роль мислення в освіті взагалі? Сьогоднішнє суспільство вважають суспільством знань. На думку науковців, «суспільство знань» – світоглядний та науковий концепт, актуалізований соціальними, економічними та філософськими дискурсами у 60-х роках XX ст., в процесі ретельного переосмислення теорії «інформаційного суспільства»[2, с.105]. У зв'язку зі стрімким розвитком технологій даний концепт набуває сучасного визначення: це – суспільство, основою розвитку якого є внутрішня багатоманітність та індивідуальні здібності кожного його представника [2]. Сучасна освіта має в пріоритеті антропоцентричні та гуманістичні орієнтири, які спрямовані на особистість з її індивідуальними задатками та здібностями.

Ще у 60-ті роки проголовувалась думка, що школа повинна вчити мислити. Іноді цю тезу піддають критиці – у тому смислі, що не всім треба ставати мислителями. І проголошують, що освіта повинна вчити людину насамперед бути людино. С цим важко не погодитись, проте, на нашу думку, якщо протиставляти мислення і «бути людиною», то ми у цьому випадку жодним чином не розуміємо адекватно ані природи самого мислення, а ні того, що значить «бути людиною».

Мислення є центральною, вирішальною сутнісною силою людини. Що ж стосується почуттів і волі, то вони за умов нормального теоретичного підходу аж ніяк не нівелюються і не витісняються на периферію. Відомо, що Людвіг Фейєрбах критикував Геґеля за абсолютизацію мислення серед сутнісних сил людини. Проте, як стверджують дослідники С.В. Возняк та В.С. Возняк [1], Геґель не абсолютизує мислення і не відкидає ані сферу чуттєвості, ані волю: він показує, як мислення так чи інакше пронизує собою решту сутнісних

сил людини. Просто німецький філософ-діалектик зовсім по-іншому розуміє мислення, його природу та прояви.

Мислення, узяте разом із Спінозою та Геґелем, є здатністю людини здійснювати діяльність відповідно до суті справи, відповідно до об'єктивних законів тієї реальності, з якою людина має справу. А для цього вона повинна вміти змінювати, трансформувати, перетворювати форми власної активності, форми своїх стосунків, тобто, спрямовувати свою увагу, свою волю на саму себе.

На нашу думку, саме таке розуміння мислення постає гранично значущим для освіти як такої. Мислення не можна брати лише в одній його – розсудковій, інструменталістській іпостасі. Про необхідність розрізнення розсудку і розуму в освітньому процесі йдеться у монографії В.С. Возняка [4].

Особливого значення саме розумне мислення має і для світоглядної освіти, яка покликана не просто дати певний корпус знань про людину і світ, про особу і суспільство, а навчити учнів крок за кроком входити у зміст світоглядних знань, рухатись у ньому за істотними вимірами такого знання, бачити його проблемність, неоднозначність, суперечливість. Більш за те: саме мислення дає змогу співвідносити світоглядні знання в реаліями світу і вбачати у сутнісних вимірах цього світу те, що виражене у світоглядних знаннях. Тим самим – бути насамперед людиною у світі людському, не вип'ячувати своє, партикулярне, не ставити його у центр, а вміти дивитись на світ очима роду людського.

Стосовно ж місця феномену віри у світоглядній освіті можна зазначити наступне. Світоглядна освіта, як відомо, включає у себе єдність наукових та релігійних знань. Тому феномен віри вона відкидати або нехтувати ним на може. Якщо пригадати канонічне визначення віри у посланні ап. Павла, то віра є наділення ликом речей невидимих і впевненість в очікуваному (Євр. 11:1). Наділення ликом невидимого, своєю чергою, постає й справою мислення, яке вчить бачити невидиму звичайними очима сутність речей, рухатись у невидимих сутнісних вимірах, крізь видимі форми наявного (явище) прозрівати сутнісне. А ось «впевненість в очікуваному» жодне мислення забезпечити не може. Тут віра вступає у свої повні права.

Серед секулярних визначень феномену віри можна пригадати думку видатного українського філософа В.І. Шинкарука: віра є переживання можливого як вже дійсного. Віру В. І. Шинкарук визначив як форму і спосіб сприйняття соціальної інформації, норм, цінностей та ідеалів суспільного життя, коли вони приймаються як очевидні факти чи характеристики об'єктивної дійсності, сущого і належного; засіб освоєння досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього; одна з категорій світогляду [3]. Віра формувалась як здатність сприймати й переживати можливе як
дійсне, ймовірне як вірогідне. Оскільки людська свідомість завжди націлена на майбутнє, віра є здатність сприймати і переживати образи бажаного чи небажаного майбутнього як неминучого, плекати надії на звершення бажаного, сподіватись на краще.

Тут істотним є слово – «переживання». Значить, на нашу думку, світоглядна освіта повинна мати й такий вимір – «переживальний»,чуттєвий, емоційний. І, своєю чергою, вчити учнів уміти переживати можливе як вже дійсне (звісно, це потрібно не завжди і не всюди).

Хочемо відмітити ще один – вельми істотний – момент. Він стосується самого викладача світоглядних наук, який повинен вірити у Правду, Істину і Добро. Без наявності такої віри у викладача (яку учні дуже тонко і точно помічають) будь-яке викладання світоглядних знань приречене на невдачу. Воно зведеться до простої передачі комплексу об'єктивованих знань про людину і світ, особу і суспільство, але не буде тим, що глибоко входить у суб'єктивність учнів.

Викладач у світоглядній освіті повинен крок за кроком *вводити* своїх учні (точніше – *разом із ними входити*) у ситуацію віри у Правду, Істину і красу. Так само – як і у ситуацію

мислення. Подію мислення. Подію віри. Саме тоді для учнів вивчення корпусу світоглядних знань здатне перетворитись на *справжню подію*, яка здатна залишити свої сліди в їх душах.

Наявність віри у Правду, Істину і Красу – ознака духовності людини. Світоглядна освіта, на наше переконання, має сприяти формуванню духовності в учнів.

Список використаних джерел:

1.1. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008. 357 с.

2.Критичне мислення: освіта, творчість, цінності : монографія / За заг. ред. В.Г. Кременя. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. 20,0 друк. арк. https://www.researchgate.net/publication/361774949_MISLENNA_AK_OSNOVNA_

3.Шинкарук В. І. Категоріальна структура наукового світогляду. Вибрані твори : у 3 т. К., 2004. Т. 3. Ч. І. С. 164–172.

4.Voznyak, S. V., Voznyak, V.S The Anthropological Content of Thinking: The Place of Thinking Among the Essential Forces of Man According to Hegel. *Anthropological Measurements of Philosophical Research,* № 25 (2024), pp. 133-144 https://ampr.ust.edu.ua/article/view/307673/299239

ПЕРСПЕКТИВИ ВІРІШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ: ПОСТГУМАНІЗМ І ТРАНСГУМАНІЗМ

Дишкант Т.М

кандидат філософських н., доцент кафедр філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Сучасна диференцована, складна система соціально-культурного світу, яка є середовищем існування і розвитку людства та створена за допомогою його діяльності, наразі, зазнає значної трансформації, яка пов’язана з технічним прогресом. Все більш поширене і глибоке використання технічних засобів для перетворення природного середовища призводить до наближення перспективи його непридатності для біологічних істот, однією з яких є і людина. Виснаження ресурсів, забруднення навколишнього середовища, деградація поверхневих вод суші, зникнення з лиця Землі цілих екосистем, тощо - це все свідчить про екологічну кризу. Проблема швидко наближується до точки неповернення завдяки гіпертрофованому зростанню економічної (матеріально-виробничої) сфери, що порушує функціонування інших підсистем суспільства і негативно позначається на взаємодію суспільства і природи.

Постгуманізм і трансгуманізм являють собою два протилежних напрямки, які по-різному підходять до вирішення даної проблеми.

Трансгуманізм намагається знайти вихід із кризи не пориваючи з усією перетворюючою потужністю технічних засобів, а навпаки, посилюючи її трансформуючий вплив безпосередньо на саму природу людини. Середовище стає непридатним для людини, як для біологічної істоти? Отже, потрібно щоб вона перестала бути такою, потрібно позбутися її біологічного тіла. Звідси сподівання на розвиток технонауки, яка дасть можливість на перенос свідомості в будь-яке небіологічне тіло. На це вже націлені, наприклад, проекти Ілона Маска – стартап Neuralink, що розробляє інтерфейс «мозок-комп'ютер», і робототехнічна програма Tesla Optimus, яка створює людиноподібних роботів. Таким чином, вирішується не екологічна криза, а йде переорієнтування на питання пристосування до негативних наслідків цієї кризи.

З інших позицій намагається вирішити проблему постгуманізм, обираючи стратегію переосмислення пануючих з часів Модерну суб'єкт-об'єктних відносин. Надихаючись ідеями Умберто Матурани та Франциско Варели, які вважали, що живі системи знаходяться в циркулярній взаємодії, у структурному сполученні з «зовнішнім середовищем», послідовники постгуманізму вважали, що мова не повинна йти про односторонній вплив суб'єкта на пасивний об'єкт. Екологічні катастрофи є результатом насилля, породженого дією «ієрархічної влади, нав'язаної політиками панування антропоморфного суб'єкта» [1].

Врахування взаємодії змінює вектор підходу з антропоцентричного на різомний, пов'язаний з визнанням рівноцінності різноманітностей, яке окрім людських акторів у якості таких самих бачить і тваринні актори, і, навіть неорганічні, які з'являються завдяки філософії Ф. Гваттарі, бо він «розширив принцип аутопоезису (обмежений для Варели біологічними організмами) так, щоб він включав машини або технічних інших» [1]. Це повинно сприяти ознаменуванню кінця людської винятковості і є «важливою, з екологічної точки зору, складовою постгуманістичного мислення» [2]. Позбавлення людства відчуття переваги, переорентує його діяльність з панування над природою на проживання спільного з нею життя з усвідомленням нерозривної залежності від усього, що є в світі. Для досягнення такого стану відчуття рівноцінності, рівнозначності всього у світі потрібно переформатувати мислення з бінарного у номадичне, яке представляє собою розірвання з будь-якими встановленими певними ідентичностями.

Отже, можна зробити висновок, що обидва представлених напрямки дуже своєрідно підходять до вирішення екологічної кризи за рахунок позбавлення людини її сутності, що в свою чергу приводить до антропологічної кризи.

Список використаних джерел:

1. Braidotti R. The posthuman. https://ageingcompanions.constantvzw.org/books/The_Posthuman_-_Rosi_Braidotti.pdf

2. Posthuman Glossary. Edited by Rosi Braidotti & Maria Hlavajova. https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/05/Braidotti-Hlavajova-Posthuman-Glossary.pdf

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ІГОРЯ КОЗЛОВСЬКОГО

Доброносова Ю.Д.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки,
Національний транспортний університет,
м. Київ, Україна

Питання важливіші, ніж відповіді.
Вони багатовимірніші, глибші.
Відповісти − зачинити двері.
А нам не потрібно зачиняти двері,
вони повинні бути відчиненими
Ігор Козловський

Одним із пріоритетних напрямів розвитку сучасної української філософії є осмислення екзистенційної стійкості, необхідної українцям у часи тривалої російсько-української війни. Пізнання філософами життя в горизонті воєнного часу потребує не лише оновлення філософської методології, але й трансформації мови розмислу. З огляду на це актуальними є

ідеї сучасних українських філософів, пов'язані з розробкою розуміння особливостей людського існування на перехресті філософсько-антропологічної й етичної проблематики в рамках філософування, що долає межі академічного письма. Мета нашого дослідження − характеристика філософсько-антропологічної специфіки філософського дискурсу українського філософа, педагога і правозахисника Ігоря Козловського (1954 – 2023). Нині опубліковано кілька видань [1; 2; 3; 4], в яких представлено основні ідеї його концепції людського існування, та кілька присвячених йому есеїв, однак наукових досліджень його філософії ще немає. Огляд творчої спадщини Ігоря Козловського, що складається з наукових праць, доповідей, записів публічних лекцій і дискусій та художніх текстів, засвідчує наявність взаємозв'язків між всіма її частинами, тому можна говорити про оригінальний філософський дискурс, реалізований почасти в формі неакадемічного філософування. Різні аспекти діяльності педагога і філософа, пов'язані з розвитком міжрелігійного діалогу в Україні та міждисциплінарних інтелектуальних діалогів, потребують окремих досліджень, однак характеристика його філософії людського існування, на нашу думку, потребує актуалізації в першу чергу.

Початок громадської активності Ігоря Козловського у Донецьку пов'язаний із кінцем 1980-х, коли він долучився до різноманітних культурних і просвітницьких ініціатив, а згодом до адміністрування державно-церковних відносин. З 1990-х до 2015 його педагогічна і наукова діяльність була пов'язана з Інститутом проблем штучного інтелекту (з 2007 − Державний університет інформатики і штучного інтелекту, з 2011 − Інститут інформатики та штучного інтелекту Донецького національного технічного університету). Спочатку наукові дослідження він здійснював в рамках історик-релігієзнавець та популяризатор різноманітних релігійно-філософських вчень, та згодом філософська лінія у його зацікавленнях стала більш виразною. Зацікавлення філософським пізнанням у його первинній діалогічній формі стало пріоритетним напрямком розмислу Ігоря Козловського завдяки його педагогічній діяльності та особистісним смисложиттєвим пошукам. У присвяченій йому книжці-діалозі Анна Грувер [1] наголошує, що нині в Україні існує інтелектуальне коло його учнів, значна частина з яких є його студентами донецького періоду діяльності. З початком російсько-української війни Ігор Козловський вимушено залишився в окупованому російськими військами Донецьку, бо мав піклуватися про хворого сина. У січні 2016 бойовики незаконних збройних формувань захопили його в полон, де він перебував 700 днів, зазнавши тортур і знущань, а в грудні 2017 філософа звільнили за обміном. Київський період його діяльності був пов'язаний із Інститутом філософії імені Григорія Сковороди НАН України та численними громадськими, правозахисними, культурними і просвітницькими організаціями. Ігор Козловський був членом ПЕН України і правління української правозахисної організації «Центр громадянських свобод», дійсним членом Наукового товариства імені Тараса Шевченка та Ініціативної групи «Першого грудня». Осереддям його філософського вчення про людину став авторський концепт екзистенційного інтелекту, поява якого була пов'язана із контекстом формування його підходів до розуміння людського існування. Конституювання ядра його філософського, діалогічного за суттю, дискурсу відбувалося в його науковій та експертній діяльності релігієзнавця, під час читання лекцій у 2017–2023 роках у Києво-Могилянській бізнес-школі, Філософсько-психологічній школі (місто Брюховичі Львівської області), щорічній Літній ісламознавчій школі (Україна − Туреччина), викладання для капеланів ЗСУ та правозахисної активності. Розмаїтий горизонт його зацікавлень зумовив увиразнення екзистенційної, етичної та аксіологічної проблематики у його філософуванні.

Розуміння екзистенційної специфіки людського існування Ігоря Козловського є прикладом застосування продуктивного міждисциплінарного підходу, в якому методологічними опорами є екзистенціальна філософія та гуманістична психологія. Це засвідчують не лише його звернення до спадщини представників згаданих напрямів

гуманітаристики, але й загальне спрямування його філософського дискурсу, в якому представлено гармонійне поєднання різних способів подачі ідей. У філософській спадщині Ігоря Козловського присутні елементи есеїстики і зразки науково-популярної філософської пропедевтики на перехресті філософської антропології, етики та аксіології. Початкові сюжети його розмислу часто постають з етичної проблематики, методологічна основа є аксіологічною, а висновки увиразнюють філософсько-антропологічні питання. Філософський дискурс Ігоря Козловського є прикладом єдності різних форм подачі філософського знання за допомогою різних медіа. Частина джерел, за якими ми можемо реконструювати корпус його ідей, представлена у вигляді публічних лекцій, інтерв'ю, виступів і діалогів, розміщених на медіамережевих ресурсах. Водночас цей формат дозволяє повернутися до найдавнішої форми філософування, здійснюваного в медіа усного мовлення.

Орієнтація філософсько-антропологічного розмислу на полілог помітна у виданнях, в яких представлено різні аспекти ідей філософа щодо розуміння специфіки людського існування в часи війни і мирні часи. З чотирьох книжок, котрі є важливими джерелами для реконструкції філософії Ігоря Козловського, дві презентують його ідеї в діалогічній формі, що співмірна засадничій діалогічній спрямованості його філософського розмислу. Мінімалістичне видання «Гідність − це правдивість» [2], випущене в серії «Свідки правди», варто сприймати як пропедевтику до його концепції людського існування. Книжка містить цінний для рецепції ідей Ігоря Козловського нарис про нього Костянтина Сігова, їх розмову 2021-го з циклу бесід про гідність та короткий текст доповіді самого філософа на XVII Київському літньому богословському інституті 2019. Книжка-діалог «Вільний у полоні» [1] постала з інтерв'ю, яке письменниця і перекладачка Анна Грувер взяла в Ігоря Козловського наприкінці серпня 2023-го за два тижні до його смерті. У її центральній частині звучить голос самого філософа, а в додатках вміщено нариси про нього самої упорядниці, письменника і правозахисника Станіслава Асєєва, правозахисниці Олександри Матвійчук, філософа Костянтина Сігова, причому кожному з авторів, котрі знали його особисто, йдеться про досвід спілкування. Анна Грувер наголошує, що Ігор Козловський вчив ставити правильні питання, а прагнення діалогу передбачало його побудову поза уявними і фізичними кордонами, відтак з його діалогу з численними філософами, письменниками, музикантами постає унікальний гіпертекст, який можна реактуалізувати, використовуючи численні джерела в медіапросторі. Для реконструкції положень його філософії цінним джерелом є три великі розділи книжки-діалогу «Вільний у полоні» − «До», «Полон» і «Після», в яких домінує етика та філософська антропологія в поєднанні з філософією культури.

Висновки щодо специфіки людського існування Ігор Козловський формулює на прикордонні філософії і психології в дусі гуманістичної психології, часто посилаючись на ідеї Віктора Франкла, актуалізовані в часи російсько-української війни. У цьому плані показово, що реконструкція ідей з бесіди з ним Анни Грувер стартує з глави «Сенс любові», а закінчується главою «Людяність». Подібний сюжет можна помітити і в пропедевтичних лекціях філософа, опублікованих окремою книжкою [4]. Магістральною лінією його філософування є реактуалізація антропоцентричного філософського розмислу: «Людина − це єдина істота у нашому Всесвіті, яка може вносити сенси, висновувати сенси, формувати сенси» [1, с. 28]. Філософ розмежовує поняття змісту, форми і сенсу, наділяючи останній здатністю наповнювати людське життя. Для Ігоря Козловського сенси є цінностями, котрі люди усвідомлюють і керуються ними для того, щоб вони стали принциповими для їх життя, проте найцікавішим є розмежування ним сенсу та втілення сенсу [1, с. 29]. Він виходить із того, що кожна особистість має своє уявлення про Всесвіт, відтак діалог із нею стає діалогом із цим внутрішнім світом. З такої перспективи толерантність передбачає активну позицію і прагнення пізнати Іншого.

За авторським визначенням *екзистенційний інтелект* є здатністю людини «використовувати інтуїцію, мислення та метапізнання, ставити питання і шукати на них відповіді, щоб зрозуміти сенс людського існування» [3, с. 51]. Поштовхом до його розвитку Ігор Козловський називає внутрішню кризу, в якій людина стикається з феноменом екзистенційного вакууму або екзистенційними викликами, коли сенсові запитання стають екзистенційними. Екзистенційний інтелект − синтез раціонального, ірраціонального та емоційного, що конституюється у комунікації людини і світу, тому не лише формує сенси, але й втілює їх у життя. У цих міркуваннях стає очевидним зв'язок концепції Ігоря Козловського не лише з ідеями Віктора Франкла, але й з філософсько-антропологічною лінією у Київській світоглядно-антропологічній школі кінця XX – початку XXI століть, до якої він формально ніколи не належав, але змістовно видається близьким, особливо, якщо йдеться про ідею полісутнісної природи людини, представлену Віталієм Табачковським [5]. Водночас його розуміння людського існування суголосне пошукам комунікативної філософії − він рідко прямо говорить про суть комунікативності як прикмети людського способу бути в світі, та комунікативна *екзистенційна відкритість* виявляється для нього тим, що визначає людину. Образ-концепт відкритості з'являється й тоді, коли він міркує про український життєсвіт як фронтир між різними культурами і цивілізаціями та наголошує на тому, що цей фронтир є простором напруги і динаміки: «Він рухається, він живий, це не кордон, який сталий. Це життєва сила фронтиру створює іншу людину. Людину фронтиру» [1, с. 23] Міждисциплінарне спрямування з домінантою філософсько-антропологічної проблематики у філософському дискурсі Ігоря Козловського підтверджує і проблематика, представлена у його науково-популярних лекціях, що засвідчує зосередження на питаннях, пов'язаних із осмисленням внутрішнього світу людини та ідентичності. До важливих ліній його міркувань належать питання співіснування кількох ідентичностей в одній особистості та ідея внутрішнього спостерігача, проблематика розмежування волі і свободи та зв'язок між свободою і відповідальністю. Окремим цінним напрямком розмислу, в якому присутня продуктивна взаємодія психології та філософії в осмисленні викликів воєнного часу, видається пропозиція пізнання індивідуальної і колективної психологічної травми, що базується на розгляді травмованості українського суспільства як розмаїття і переплетіння різних травм та розгляді посттравматичного зростання як шляху, на якому *травма перетворюється на досвід розуміння себе*. Не менш цікавим сьогодні є осмислення поширення небезпечного явища гуманітарного невігластва та пошуку шляхів протидії йому, що сьогодні може стати близькою не лише філософам і психологам, але й педагогам й історикам.

Міркуючи про вплив на життя людства новітніх інформаційних технологій, Ігор Козловський звертає увагу на те, що особливістю багатьох сучасних людей є невміння ставити запитання, адже сьогодні ми можемо отримувати відповіді раніше, ніж сформулювали самі запити, що не дає людині переосмислювати своє життя: «Ми живемо в епоху інформаційної глобалізації, і ця інформація − це відповіді. І так відбувається, що людина встає зранку, відкриває гаджет і бачить відповідь. Питання у неї ще немає, а там вже є відповіді. Ви залишаєтеся тоді в полоні маніпулятивних думок» [1, с. 53] Отже, він розглядає *рефлексію як мистецтво* та наполягає на необхідності *вчитися ставити питання*, бо вони не лише спонукають шукати відповідь, але сприяють розвитку вміння брати на себе відповідальність.

Осмислюючи суть екзистенційних пошуків, Ігор Козловський пропонує замінити питання *«Чому»* на питання *«Навіщо»* та покладатися на *ідею невипадковості кожного людського життя*. Співіснування філософсько-антропологічних та етичних питань у його філософському дискурсі проявляється і в осмисленні концепту гідності. Він представляє її не лише як центральну цінність людського буття та мірило дорослішання, але й як *зустріч*

людини з самою собою: «Гідність – це не просто цінність, це цінність в дії» [1, с. 65]. Не менш важливими для нього є зв'язки гідності з цінностями і чеснотами дієвої справедливості та дієвої любові, тому невипадково сучасну Україну в її опорі ворогу він характеризує трьома словами − свобода, гідність, ідентичність.

Розуміння специфіки людського існування у філософському дискурсі українського філософа, педагога і правозахисника Ігоря Козловського, цінне в контексті актуальних пошуків української філософією засад екзистенційної стійкості в часи російсько-української війни. У його неакадемічному філософуванні основні ідеї постають у форматі діалогу на перехресті філософсько-антропологічної й етичної проблематики. Центром філософії людського існування Ігоря Козловського є осмислення екзистенційного інтелекту, пошуку людиною сенсу життя та цінностей гідності, свободи, справедливості, любові. В умовах війни ідеї філософа можуть бути актуалізовані не лише в рамках пошуків сучасної філософії, але й в психології і педагогіці, проте не менш цінними вони стануть і під час розробки проєктів зі збереження ментального здоров'я на основі розвитку міжпоколіннєвої взаємодії і діалогу.

Список використаних джерел:

1. Вільний у полоні. Книга-діалог із Ігорем Козловським. Упорядкувала А. Грувер. Львів: Видавництво Старого Лева, 2025. 152 с.
2. Козловський І. Гідність − це правдивість. Київ: Дух і Літера, 2024. 92 с.
3. Козловський І. Людина на перехресті. Роздуми про екзистенційний інтелект. Київ: Колесо Життя, 2023. 120 с.
4. Козловський І. Стратегія людини: від думок до дії. Київ: Колесо Життя, 2024. 180 с.
5. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлективності». Київ: Видавець «Парапан», 2005. 432 с.

АКСІОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Жеребятнікова І. В.,

кандидат соціологічних наук, доцент кафедри міжнародних відносин і політичної філософії, Харківський національний економічний університет імені Семена Кузнеця, м. Харків, Україна

Становлення та розвиток будь-якого суспільства завжди являє собою досить складний процес, який супроводжується зародженням, розгортанням та розв'язанням різноманітних протиріч, що пов'язані із взаємовідносинами людей на різних рівнях. Як свідчить багатовікова історія, протиріччя інтересів, а отже, конфлікти, існували завжди. Природу та джерела соціальної конфліктності вивчають багато наук, такі як соціологія, конфліктологія, психологія, педагогіка, історія, політологія, економіка, які розглядають різні аспекти цього явища. У межах різних сфер суспільного та гуманітарного знання накопичилася величезна кількість теоретичної і практичної інформації щодо вивчення сутності конфлікту, його причин, способів запобігання та вирішення. Однак складна й багатогранна сутність самого феномена конфлікту потребує його філософського осмислення, без якого розуміння конфлікту не може набути належної глибини, а вибір способів і засобів його подолання буде залишатися прийнятним лише на емпіричному рівні. Виходячи з цього, в XX столітті починає формуватися філософія конфлікту, яка прагне до теоретичного обґрунтування специфіки та закономірностей конфлікту, виявлення його нових форм та пошуку шляхів зниження їх руйнівного впливу.

Філософія через притаманний їй понятійний апарат і методологічні засоби аналізу здатна створити єдину феноменологію конфліктів, сформулювати та розвинути його цілісну концепцію. У цьому разі вивчення соціального конфлікту стане узагальненим, а не фрагментарним, створить можливості для плідної інтеграції поглядів різних наук на сутність і функції конфліктної взаємодії в суспільстві. Аналіз феномена соціального конфлікту з аксіологічної позиції має досить важливе і теоретичне, і практичне значення, оскільки культурні цінності суспільства є тими аксіологічними орієнтирами, які визначають зміст предметної людської діяльності.

Конфлікт як один з основних елементів соціальної реальності, що виступає безпосереднім джерелом і механізмом її змін, з давніх часів постійно перебуває у центрі уваги дослідників. Слід зазначити, що інтерпретацій конфлікту може бути визначено досить багато, вони виходять з різних ціннісно-нормативних і когнітивних посилань, різних завдань і цілей. Етимологічний сенс терміну «конфлікт» має походження від латинського слова «conflictus» – зіткнення, крім того це поняття вживають у таких значеннях: конфлікт як серйозна розбіжність (аксіологічне значення); конфлікт як суперечка (комунікативне значення); конфлікт як активна незгода (праксеологічне значення); конфлікт як протилежність думок та принципів (пізнана закономірність) (гносеологічне значення); конфлікт як невід'ємна частина життя (онтологічне значення) [2].

Соціальний конфлікт – це притаманна соціуму універсальна форма регулювання взаємин, що зумовлюється необхідністю у відстоюванні індивідами або соціальними групами своїх корінних інтересів. Конфлікт є причиною, умовою і водночас наслідком соціальних змін на всіх рівнях соціальної реальності, набуваючи тим самим властивості всезагальності. Конфлікти, що відбуваються латентно або відкрито, також є свого роду індикаторами якісної вичерпаності розвитку соціальної системи. Виходячи з цього, конфлікт як взаємозв'язок (сукупність відносин, протиріч) соціальних груп в їх боротьбі за матеріальні і духовні ресурси набуває перманентного характеру і, як наслідок, визначає вектор культурної орієнтації суспільства – матеріальний (споживчий) або духовний [3, с. 35]. Розгортання конфліктів одночасно на всіх цих рівнях призводить до того, що в суспільстві відбуваються радикальні, а головне, незворотні зміни, які характеризуються змінами політичної системи, економічних відносин, геополітичного простору, статусу держави та стану культури. Переплетення цих конфліктів потрібно розуміти як соцієтальну кризу, яка в повсякденній свідомості сприймається як ситуація хаосу, втрати розумних орієнтирів, ірраціональності.

Конфлікт здавна розумівся як невід'ємна характеристика буття. Феномен конфлікту посідає особливе місце в загальній сукупності соціальних явищ, поєднуючи індивідуальне і соціальне. Як відомо, соціум – це породження людської культури, яка має свою специфіку та характеристики, що суттєво відрізняються від природи. Виходячи з цього, основною відмінністю соціального конфлікту від природного є його характер. Якщо у природі поширені конфлікти більш радикального характеру, як у випадку із кругообігом життя та смерті, із повним руйнуванням і формуванням нових матерій, то в соціальному середовищі конфлікти покликані стабілізувати відносини між суб'єктами, повернути колишню згоду або вийти на принципово новий рівень соціального партнерства.

Необхідно зазначити, що система ціннісних орієнтацій особистості є одним із суттєвих і недостатньо вивчених чинників впливу на виникнення і подолання конфліктних форм поведінки, адже на підставі цінностей складається ставлення людини до світу, ціннісні орієнтації виступають своєрідною призмою, завдяки якій особистість сприймає та усвідомлює світ. Цінності як самостійні утворення, визначають програму поведінки, забезпечують інтеграцію суспільства, допомагають індивідам здійснювати вибір своєї поведінки в життєво важливих ситуаціях. Система цінностей складає внутрішній стрижень культури, виступає одним з головних мотивів соціальної дії, впливає на потреби та інтереси

особистості, її поведінку. Звідси випливає особлива екзистенційна роль цінностей стосовно дослідження та вирішення соціальних конфліктів. Саме цінності постають тим мірилом, яке визначає руйнівну або творчу дію багатовимірових моделей розв'язання конфлікту та їхню роль як стратегії гармонізації міжлюдських стосунків [1, с. 247].

Досліджуючи ціннісні орієнтири та їх вплив на соціальні конфлікти, слід відмітити, що значно недооцінюється роль моральних цінностей у подоланні конфліктів різного характеру. Це пов'язано з тим, що оцінка конфлікту відбувається не з точки зору «добра» і «зла», а як «виграш» або «програш», «прибуток» або «втрата» в результаті обміну, хоча матеріальні об'єкти, включають дещо більше, ніж просто гроші – інші цінності, зокрема схвалення, повагу, вчинки, любов, прихильність тощо. Саме моральні цінності для вирішення конфліктних ситуацій є визначальними як для людини, так і для суспільства, в будь-який історичний період розвитку.

Вивчення аксіологічних засад та особливої ролі системи цінностей під час вирішення соціальних конфліктів у суспільстві доцільно проводити з опорою на принципи соціальної філософії, що дасть змогу створити теоретико-методологічне підґрунтя вибору оптимальних раціональних дослідних методів та прийомів у висвітленні конфліктної взаємодії. Філософські принципи й поняття, логіка філософського дискурсу не просто допомагають глибше осмислити сутність природи конфлікту, а й сприяють його ефективному врегулюванню в соціальній практиці. Аксіологічний підхід може постати як конструктивний для розгляду багатьох ключових питань щодо подолання перманентної морально-духовної кризи, яку переживає сучасний український соціум, зокрема проблеми формування життєздатних, відповідних часу та національній ментальності фундаментальних ціннісних основ функціонування суспільства. Слід зазначити, що методологічні та концептуальні аспекти аналізу ціннісної проблематики надзвичайно різноманітні й суперечливі. Натепер є досить велика кількість дефініцій поняття «цінність», які часто значно відрізняються одне від одного, оскільки кожне з них розглядає певні рівні й аспекти цього феномена. Досить поширеним є трактування цінностей як узагальнених уявлень людей про найбільш значимі цілі і норми поведінки, які визначають бачення ними дійсності, задають орієнтації їх діям і вчинкам у всіх сферах життя та значною мірою формують «життєвий стиль» суспільства. Система або сукупність домінуючих цінностей виражає в концентрованому виді особливості культури й історичного досвіду суспільства [2].

У наше століття «переоцінки цінностей», «конфлікту цінностей» аксіологічна проблематика пронизує всі сфери людського знання і практики, цінності фіксують універсальний вектор, вимір буття, ієрархічність його рівнів. Цінністю може вважатися будь-який «об'єкт» (зокрема, й ідеальний), що має життєво важливе значення для суб'єкта (індивіда, групи, етносу). Конституювання цінностей системно відбувається на рівні взаємодії «індивід – соціум», де цінності виступають загальнообов'язковими нормами соцієтального існування (правилами поведінки), що формують із сукупності індивідів цілісну та єдність соціальну систему суспільства. У ціннісній системі координат індивіди формулюють найбільш значимі для себе канали взаємодії із соціумом.

Аксіологія є лінію перетину площин раціонального й нераціонального, тому ціннісний підхід є ефективним у разі осягнення багатогранної природи конфліктних процесів. Слід відзначити, що включеність цінностей у динамічну модель аналізу соціальних конфліктів підтверджує наявність як прямого зв'язку – вплив цінностей і бар'єрів ціннісної інтерпретації на конфлікт, так і зворотного зв'язку – найважливішу функцію конфлікту як відправної точки зміни цінностей і ціннісних орієнтацій (вироблення конформних або конфліктних цінностей чи загальної зміни в ієрархії цінностей).

Список використаних джерел:

1. Дяченко Н. І. Філософія конфлікту в умовах суспільства дистрибутивної справедливості. *Міжнародний науковий журнал «Грааль науки».* 2021. № 8. С.246-251.
2. Пономарьов О.С. Онтологія конфлікту. *Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти.* 2013. Вип. 32-33 (36-37). С. 95-104.
3. Цюрупа М. Методологічні та світоглядні засади рефлексії над конфліктогенністю сучасного українського соціуму. *Українознавчий альманах.* 2019. Вип. 24. С. 34-39. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2019_24_8

ВІКТИМО-ОРІЄНТОВАНИЙ ПІДХІД ЯК УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПУ ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМУ В УМОВАХ ВІЙНИ

Задорожний Сергій
аспірант кафедри філософії, ХНПУ імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

Безпрецедентний за жорстокістю та масштабністю повномасштабний напад рф на Україну спричинив зміну всіє парадигми життя всіх і кожного в нашій державі. Багато хто був змушений покинути рідний дім, змінити звичний образ життя та найбільшою втратою стала втрата відчуття захищеності. Безпека, за ієрархією потреб психолога Абрахама Маслоу, є базовою потребою людини, яку, наразі, неможливо задовольнити. За таких умов особливо актуальним постає повсякмісне впровадження та дотримання принципів людиноцентризму як державницької політики, коли людина має статус самоцінності, а не розглядається як інструмент досягнення політичних, воєнних чи економічних цілей. Така політика держави є не лише утвердженням загальних норм гуманізму та верховенства права, а й виступає як психосоціальна підтримка, що зміцнює соціальну стійкість.

Кожного дня засоби масової інформації висвітлюють жорстокі злочини загарбницької армії – як на полі бою, так і проти мирних жителів України. За кожним із цих злочинів стоять людські життя та долі. І коли ми говоримо «потерпілий» ми, як правило, маємо на увазі фактичну сторону цього – тобто що особа зазнала певної шкоди. Водночас, існує ще й юридична категорія «потерпілий». Відповідно до норм Кримінального процесуального кодексу України [4, ч. 1 ст. 55], фізична особа, якій кримінальним правопорушенням завдано моральної, фізичної або майнової шкоди може бути потерпілим у кримінальному провадженні. Однак, засади кримінального процесу не передбачає можливості автоматично отримання такого статусу: він надається виключно в порядку, визначеному законом, за результатами встановленої процедури.

В таких умовах, правоохоронні органи України повинні були швидко змінити саму парадигму своєї діяльності – від карально-обвинувального вектору (тобто покарання винного як самоціль) до віктимно-орієнтовного (тобто встановлення справедливості через відновлення порушених прав жертви).

Теоретичне підґрунтя віктимно-орієнтованого підходу складають, зокрема, Декларація ООН про основні принципи правосуддя для жертв злочину і зловживання владою (1985) [1] та Директива ЄС 2012/29/ЄС Європейського Парламенту та Ради від 25 жовтня 2012 року [2] про мінімальні стандарти прав, підтримки й захисту потерпілих, в яких визначені мінімальні стандарти щодо прав, підтримки та захисту жертв злочинів. Більшість стандартів, наведених в цих нормативно-правових актах, прямо чи опосередковано передбачені у Кримінальному процесуальному кодексі України як права потерпілого. Саме тому зміна парадигми

кримінального процесу пов’язана, в першу чергу, не зі зміною норм права, а зі зміною правосвідомості правоохоронців.

Віктимно-орієнтований підхід – це концепція, що акцентує увагу на потребах, гідності та інтересах потерпілого у всіх етапах кримінального провадження. Тобто слідчі та прокурори, що здійснюють досудове розслідування, планують і проводять процесуальні дії з урахуванням таких основних принципів:

- пріоритет безпеки, автономії та добробуту потерпілого;
- повага до гідності потерпілого як невід’ємної цінності;
- недопущення вторинної травматизації;
- реальна поінформованість про процесуальні права та обов’язки, а також хід досудового розслідування
- добровільність участі в процесуальних діях.

При застосування вказаних принципів, потерпілий перестає бути процесуальним суб’єктом кримінального провадження, таким собі «джерелом доказів», а постає як особистість із невід’ємною моральною значущістю. Це дуже перекликається із другим категоричним імперативом І. Канта: «Чини так, щоб людство як у своїй особі, так і в особі кожного іншого завжди розглядалося як ціль, а ніколи лише як засіб.» [5, с. 54]. Така орієнтація на потерпілого є найкращим відображенням державницької політики щодо того, що «людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю.» [3]. Особливо актуальними ці віктимно-орієнтовані стандарти є зараз, у воєнний час, оскільки саме вони виступають тим моральним компасом, що нагадує про непорушність цінності кожного та кожної.

Список використаних джерел:

1. Декларація основних принципів правосуддя для жертв злочину і зловживання владою (прийнята резолюцією Генеральної Асамблеї ООН 40/34 від 29 листопада 1985 р.) – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.unodc.org/pdf/rddb/CCPCJ/1985/A-RES-40-34.pdf?utm_source=chatgpt.com – Дата звернення: 29.10.2025.
2. Директива 2012/29/ЄС Європейського Парламенту та Ради від 25 жовтня 2012 року, що запроваджує мінімальні стандарти щодо прав, підтримки та захисту потерпілих від злочинів, а також замінює рамкове рішення ради 2001/220/ЈНА – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://eur-lex.europa.eu/eli/dir/2012/29/oj/eng. – Дата звернення: 29.10.2025.
3. Конституція України: Закон України від 28 червня 1996 р. № 254к/96-ВР (із змінами) – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#n4174 – Дата звернення: 29.10.2025.
4. Кримінальний процесуальний кодекс України: Закон України від 13.04.2012 № 4651-VI (із змінами) – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4651-17#Text. – Дата звернення: 29.10.2025.
5. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / von Immanuel Kant ; herausgegeben von Theodor Fritzsch.– Leipzig : Verlag von Philipp Reclam jun, [1904].– 106, [1] S.– Режим доступу: https://www.bard.edu/library/pdfs/archives/KantGrundlegung_zur_Metaphysik_der_Sitten.pdf. – Дата звернення: 29.10.2025.

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І КАПІТАЛІЗАЦІЯ ТВОРЧОСТІ: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Захаров Є.В.
аспірант кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Наше суспільство перебуває у тому стані, коли будь-що може перетворитися на товар та стати частиною економічного процесу. Людина людині продає усе − певний стиль життя, досвід, емоції, творчість. Те, що нами сприймається як продукт інтелектуальної роботи, вираження духовних цінностей, робота душі, − теж піддається оцінці та купівлі/продажу. І з кожним роком креативна економіка займає тверді позиції у капіталі сучасності. Однак креативна економіка так само перебуває у залежному становищі від соціокультурних, технічних і політичних процесів того чи іншого регіону або навіть світу. Монетизація творчості (як частини креативної економіки) має як технічні, так і духовні виміри. Крім цього, поява штучного інтелекту (ШІ) як інструменту обчислення та аналізу дедалі більше займає позиції суб'єкта креативного процесу, якому делегують усе більше завдань зі створення та редагування текстів, зображень, відео, аудіо, дизайнів тощо. Таким чином, можемо стверджувати, що творчість у добу штучного інтелекту може мати гібридний характер − коли продукт цього самого творчого процесу залежить і від людини, і від ШІ, або ж узагалі створюється виключно машиною. Який тоді онтологічний статус ШІ у творчому процесі? Такий технічний зсув змінює і способи виробництва, і структуру відносин, і саме питання авторства. З одного боку, активне використання ШІ може давати нові результати, нові продукти індустрії, нові способи вербалізації та візуалізації власних ідей, а з іншого − існує великий ризик втрати унікальності продукту та ролі автора. Відбувається певне стирання межі між творчим натхненням і програмуванням, а також між свіжістю та оригінальністю, особливістю та імітацією.

Процес творчості посідає особливе місце в людській життєдіяльності як симбіоз суб'єктивності та самовираження, духовності та свободи, відкриваючи нові форми людського існування. Платон визначав творчість як "божественний прояв", а Аристотель стверджував про вроджені здібності й знання як чинники творчого процесу. Він пояснював, що поетові належить бути більш творцем фабул, ніж віршових розмірів, бо поет він тією мірою, у якій відтворює дійсність, − а відтворює він її в дії [2, с. 12]. Представники Ренесансу, такі як Леонардо да Вінчі, Лоренцо Валла та Леон-Баттіста Альберті, наголошували на здатності гармонійно розвиненої людини реалізовувати свій потенціал у різних сферах, зокрема й у мистецтві [3, с. 24]. Художню творчість І. Кант і Ф. Шеллінг розглядали як здатність поєднувати "теоретичний" і "практичний" розум. Для Г. Гегеля вона усвідомлювалася як творче прагнення. Естетичне знання І. Канта, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля було включене до їхніх загальнофілософських систем. Естетика Ф. Шеллінга дає можливість розглядати його погляди як представника німецької класичної естетики, а також романтизму [3, с. 24]. У психоаналізі творчість є результатом роботи несвідомого. Зигмунд Фройд вважав, що творчість − це реалізація незадоволених бажань, а А. Бергсон розумів акт творчості як прояв життєвого пориву (élan vital) − життєвої енергії, яка протистоїть механічній реальності. М. Гайдеггер трактував творчий процес як спосіб розкриття істини буття.

Другим аспектом запропонованої теми є штучний інтелект, який виступає інструментом алгоритмізації творчого процесу. "Місія штучного інтелекту − це створення певних умов для значного підвищення ефективності всієї соціальної та виробничої діяльності у суспільстві шляхом забезпечення незалежності процесу прийняття якісних (оптимальних) рішень від негативного впливу людського фактору" [1, с. 33]. Однак у межах творчості постає питання: чи дійсно це є поліпшенням виробничого процесу? І чи можна взагалі надавати

творчому процесові характеристику “виробничого”? Творчість передбачає інтенційність, смислове наповнення, що “творить” людська душа. А ШІ здатен лише видавати результат на основі вже наявних даних − без принципово нового сенсу, без переживання акту натхнення.

Враховуючи активне використання ШІ, питання авторства є не лише онтологічною чи герменевтичною проблемою (для філософії), а й практичною − у юридичному, етичному та технічному вимірах. Італійський дослідник Джанмарія Аяні (Gianmaria Ajani) зазначає, що “закони про авторське право погано пристосовані до цієї технологічної революції і навряд чи виживуть у своєму нинішньому вигляді. Щоб упоратися зі зміною способу створення мистецтва, ми повинні або переосмислити ці закони, надати їм нового змісту, або бути готовими замінити їх” [4, с. 255]. У цьому контексті можемо переінтерпретувати концепцію Ролана Барта та Мішеля Фуко − “смерть автора”. Вони стверджували, що роль автора після створення твору не є важливою. Однак на практиці, особливо коли постає питання визнання та грошової винагороди, така концепція втрачає актуальність. Використання ШІ радикалізує думку про співвідношення незалежності автора й тексту, адже у сучасному світі тексти можуть генеруватися без участі людини. Проте саме людина задає промт, визначає, що писати й як це зробити.

Деякі західні дослідники додають до цієї проблематики ще один аспект − роль програміста, який може продавати “код алгоритму” як окремий твір. З іншого, але не менш актуального боку, мистецтво, створене штучним інтелектом, порушує питання збереження алгоритмів [4, с. 255]. Відповідь на ці питання знаходимо в італійського дослідника Джанмарії Аяні, який абсолютизує присутність людини у “творчому” процесі штучного інтелекту. Кожного разу, коли в творчому процесі можна виявити втручання людини, система штучного інтелекту залишається інструментом − складним, але все ж інструментом. Навіть скромного внеску достатньо, щоб визнати оригінальність [4]. Окремо зазначимо, що це не стосується тих випадків, коли інтелектуальні здобутки − продукти творчого процесу − належать не людині, а компанії, на яку вона працює. Таким чином, базисом для вирішення проблеми є чинне авторське право: якщо твір не має визначеного автора, він автоматично переходить у публічний домен. Запропонований підхід певною мірою вирішує правову колізію, проте можна вважати автором того, хто використовував ШІ як інструмент під час створення твору.

Взаємодія людини та штучного інтелекту у творчому процесі є складним феноменом, що виходить за межі етико-правових питань. Юридичний аспект цієї теми має певну структурованість завдяки чинному законодавству. Безумовно, у процесі роботи з ШІ ці норми слід переглянути, однак дослідник має приділяти більше уваги онтологічно-герменевтичному виміру зазначеної проблеми. Онтологічний вимір вимагає дослідження сутності “автора” − можливості “творчості без суб’єкта”. Герменевтичний метод може дозволити дослідити результат співтворення, що виникає у взаємодії людини та ШІ.

Список використаних джерел:

1. Баранов О. Визначення терміну “штучний інтелект”. *Інформація і право*. 2023. № 1(44). С. 32–49. URL: https://doi.org/10.37750/2616-6798.2023.1(44).287537.

2. Лимар В. Творчість як практичний прояв свободи (історико-теоретичний контекст). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2021. Т. 8. С. 10–17. URL: https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/802177bb-94c1-4597-b8a0-753e633d4cc9/content.

3. Новіков Б., Руденко Т., Потіщук О. Художня творчість та розвиток естетичної думки: філософська рефлексія. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. 2023. С. 19–29. URL: https://journal-discourse.com/files/pdf/OD-45_7-9_-2023.pdf#page=19.

4. Ajani G. Human Authorship and Art Created by Artificial Intelligence – Where Do We Stand?. URL: https://www.nomos-elibrary.de/document/download/pdf/uuid/d3d8df43-73d4-342c-afc5-c07b2841771f.

ЕТИКА Й МОРАЛЬ У ПРОЗІ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНУ: ФІЛОСОФСЬКО – АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Зінов'єва Катерина
аспірантка кафедри філософії, ХНПУ імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

Українська філософська проза доби модерну демонструє значні і глибокі світоглядні культурні та етичні зрушення. Дана проблематика стосується акцентної складової, яка націлена на внутрішній світ індивіда, психоемоційному стані та свідомому ставленні до суб'єкта. Саме в українській філософській прозі відтворюється філософська складова етико-моральної поведінки людини, через які моральні дилеми суб'єкта такі як: добро і зло відповідальність і свобода.

Античність визначає етику, де приділялась головна увага етичним чеснотам і шляхам морального вдосконалення людського індивіда, а вже виходячи з етичних міркувань в добу модерну етичні і моральні принципи були усвідомлені як проблематика інтерсуб'єктивності, яка утверджує принципову цінність життя, як такого і разом з тим кожної людської індивідуальності в її наявному бутті, особисту свободу і права людини [5, с. 250]. У добу модерну людина стала на роздоріжжі морального вибору, де екзистенційна межова ситуація стає одним із основних моментів життя. Антропологічний поворот, який відбувся у філософській прозі доби модерну розставив пріоритети, де змінюється вектор - з моральних норм на моральність переживання, тобто відчувається європейський контекст, який мав значний вплив на українських письменників (Фрідріх Ніцше, Жан Поль Сартр, Артур Шопенгауер) [2, с. 97]. Досліджуючи етику і мораль крізь призму творчості Володимира Винниченка, де письменник застосовує поняття межі морального реліктивізму. Звичайно, етика Володимира Винниченка за своєю природою є антропологічною, де відбувається моральний експеримент з людиною, над людиною, і в свою чергу твориться власна моральність через дієві акти не завжди підвладні кожному індивіду, адже поняття вибору не завжди стає на стежку добра і моральної поведінки суб'єкта.

Моральність і вибір стають основною темою у Миколи Хвильового, де особливої уваги потребують питання моральної трагедії про розщеплення власного «Я». «Я чекіст, але я і людина. Я - син своєї епохи. Я - син своєї матері», де головний герой стає на межі внутрішнього конфлікту, моральної межі. Микола Хвильовий у своїй творчості показує, що символ боротьби між гуманістичною совістю і ідейним фанатизмом відбувається дегуманізація моралі Без антропологічного впливу трагічність вибору має значне продовження у думці, що людина має створювати власну моральність як форму самовираження [4, с. 67]. Таким чином філософсько-антропологічна проблематика підводиться до однієї думки, що етика і мораль не дані людині від народження, а творяться і виховуються у людині нею самостійно, де вибір між чинити по-доброму або по-іншому - не система правил, а результат боротьби на користь першого.

Список використаних джерел:

1. Винниченко В. К. Відродження нації. Київ: Дніпро, 1990. 524 с.
2. Гундорова Т. Проявлення слова: Дискурсія раннього українського модернізму. Київ: Критика, 1997. 243 с.

3.Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Київ: Основи, 2000. 167 с .
4.Хвильовий М. Я (Романтика). Харків: Фолі, 1924.160 с.
5. Шинкарук, В.І. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис. 2002. 751 с.

ЕКОЛОГІЧНІ МЕТОДИ ОЧИЩЕННЯ ОРБІТИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА ТЕХНОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Марина Олександрівна Походун, еколог, здобувачка освіти 106 каф.,
Олексій Сергійович Кобцев, інженер,
Дар'я Михайлівна Чиж, інженер, здобувачка освіти 201 каф.,
Катерина Василівна Вартанян, художниця, здобувачка освіти 602 каф.
Національний аерокосмічний університет «Харківський авіаційний інститут»,
м. Харків, Україна

Створення нового образу Землі нерозривно пов’язане з розвитком технологій очищення, що дозволяють нам відійти від спрощеного, схематичного бачення нашої планети. Водночас така ситуація породжує парадокси у дослідженні та взаємозв’язку між людиною і космосом: освоєння та дослідження космосу вимагає від нас одночасно і відповідальності, і глибокого переосмислення власного впливу на те, що є нашим спільним довкіллям.

У 2014 році Міжнародну космічну станцію тричі переміщували, аби уникнути можливого зіткнення з космічним сміттям. Цей факт яскраво підкреслює загрозливий характер проблеми, що постає перед людством у вигляді накопичення орбітального сміття. Колишній науковець NASA Дональд Кесслер нещодавно наголосив, що людство досягло «критичної щільності»: великі об’єкти на орбіті зіштовхуються один з одним, утворюючи дедалі більше дрібного сміття − темп його утворення перевищує здатність людини очищати орбіту. Це викликає ефект, відомий як «синдром Кесслера», коли ризик катастрофічних зіткнень зростає. Основним завданням людства є пошук дешевих, швидких і екологічно безпечних методів очищення орбіти Землі та космічного простору від уламків − включно з відпрацьованими ракетоносіями, непрацюючими супутниками, зондами, телескопами, безпілотними літальними апаратами (БПЛА) та численними дрібними фрагментами.

Космічне сміття, або орбітальне сміття, – це неконтрольовані об'єкти антропогенного походження, що залишаються на орбіті навколо Землі, а в окремих випадках – навколо інших планет. До таких об'єктів належать відпрацьовані супутники, фрагменти ракет-носіїв, уламки, що виникають унаслідок зіткнень космічних апаратів або випробувань протисупутникової зброї, а також дрібні предмети, зокрема інструменти, елементи конструкцій і навіть мікроскопічні частинки засохлої фарби, загублені під час космічних місій.

Кількість космічного сміття на орбіті невпинно зростає. За даними Європейського космічного агентства (ESA), оприлюдненими у звіті від 1 квітня 2025 року, проблема набуває загрозливих масштабів. Фахівці попереджають про серйозні ризики, що постають перед людством у контексті активного освоєння космосу. Так, у 2024 році було здійснено 254 орбітальні запуски, тоді як п’ять років тому, згідно з даними аналітичного сервісу Space Stat, їхня кількість становила лише 104 [1].

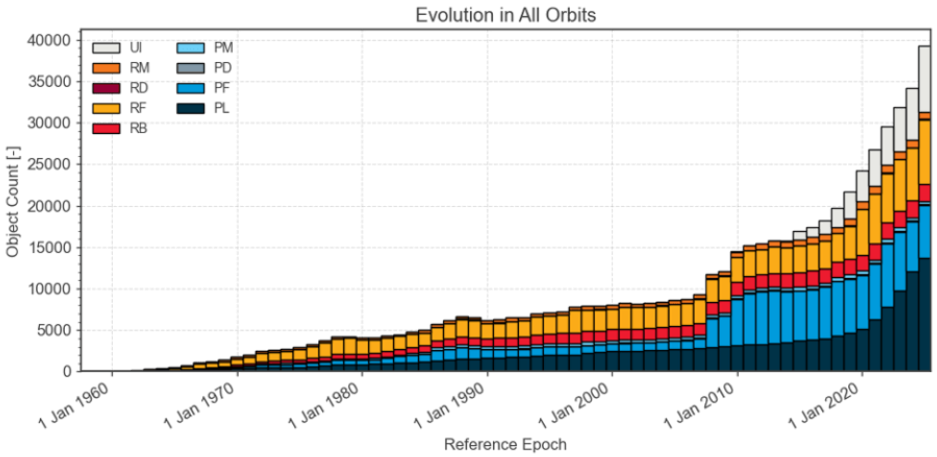

Рисунок 1 – Зростання кількості об'єктів на орбіті Землі за 60 років, за даними звіту ESA Space Environment 2025 [2].

За даними Європейського космічного агентства (ESA), від початку космічної ери людство здійснило понад 6000 запусків ракет, вивівши на орбіту 11370 супутників. Станом на сьогодні навколо Землі обертається приблизно 6900 супутників, з яких функціональними залишаються лише близько 4000 [3]. Решта – або виведені з експлуатації, або перебувають у стані деградації, поступово руйнуючись і утворюючи нові уламки. ESA попереджає, що без активного втручання та системного очищення орбіти може запуститися так званий синдром Кесслера – ланцюгова реакція зіткнень, яка зробить окремі орбітальні ділянки непридатними для подальшого використання. Навіть без нових запусків наявне сміття продовжує фрагментуватися, а ризики каскадних зіткнень – зростати [4].

У своєму дослідженні Дональд Кесслер, консультант NASA, та його співавтор Бертон Кур-Пале пояснили: «Зіткнення супутників призведуть до появи орбітальних фрагментів, кожен з яких збільшить імовірність подальших зіткнень, що призведе до накопичення поясу сміття навколо Землі» [5]. Експерти ESA наголошують, що проблема космічного сміття набагато масштабніша, ніж зазвичай вважається. Загрозу становлять не лише великі уламки, а й мікрочастинки діаметром менше 1 мм, які рухаються зі швидкістю понад 7 км/с і можуть спричинити серйозні пошкодження. Наприклад, зіткнення з частинкою діаметром 1 см на швидкості 10 км/с еквівалентне удару автомобіля на швидкості 40 км/год [6].

Мережа Space Surveillance Network відстежує понад 28 тисяч об'єктів, хоча реальна кількість значно більша. За оцінками, навколо Землі обертається близько 34 тисяч уламків понад 10 см, 900 тисяч – від 1 до 10 см, та понад 128 мільйонів – від 1 мм до 1 см. Загальна маса штучних об'єктів на орбіті перевищує 9800 тонн, а кількість уламків понад 1 см – понад 1,2 мільйона, що становить серйозну загрозу для діючих супутників і Міжнародної космічної станції [6].

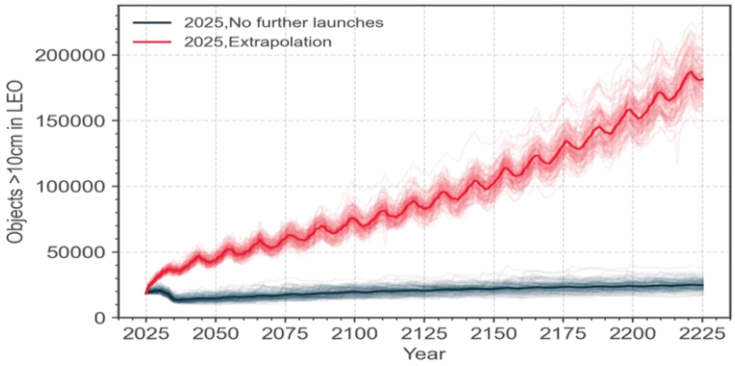

Рисунок 2 – Прогноз ESA про зміни кількості потенційних зіткнень у космосі до 2225 року [7].

Космічні уламки періодично досягають поверхні Землі, створюючи загрозу для людей. Щороку в атмосферу входить у середньому від 200 до 400 уламків космічного сміття, які здатні відстежити [6]. Більшість із них достатньо малі, щоб повністю згоріти в атмосфері. Однак відомо багато випадків, коли великі об'єкти досягали поверхні. Так, за деякими оцінками, уламки радянського супутника “Космос-1340” могли потрапити на Землю після випробування протисупутникової зброї, проведеного Росією у 2021 році [8]. У 2024 році зафіксовано випадок, коли космічний фрагмент пробив дах житлового будинку у Флориді [9], а в лютому 2025-го щонайменше три уламки ракети SpaceX Falcon 9 впали на території Польщі [10].

У короткостроковій перспективі проблему космічного сміття можна частково вирішити за допомогою технологій активного видалення − зокрема місій із захоплення та виведення об’єктів з орбіти, лазерної абляції чи роботизованих маніпуляторів. Такі рішення дозволяють оперативно знизити ризик зіткнень і стримати розвиток синдрому Кесслера.

Водночас стратегічний підхід має ґрунтуватися на превентивних заходах, що запобігатимуть утворенню нового сміття.

Головною перевагою проекту (БОП) є можливість модернізацій і розміщень в носовому блоці БПЛА, чотирьох малих керованих ракет з розміщеними в середині рідкими кисневими баками, для створення реактивних імпульсів за рахунок п’яти газових рулів, які дозволяють розкривати і закривати сітку та корегувати сход з орбіти заплутаного космічного сміття. Цей спосіб дасть економічні переваги, багаторазового використання і оснащення орбітального безпілотника, чотирма ракетами з прикріпленою до них кевларовою сіткою для збору і подальшого сходу з орбіти по спеціальній траєкторії орбітального сміття та ракет. Після застосування оснащення безпілотник направляється до міжнародної космічної орбітальної станції для повторного оснащення і встановлення космонавтами в носовий блок БПЛА ракет і сітку. Згодом подається команда на закриття стулок носового обтічника і увімкнення реактивних двигунів, з метою імпульсного польоту до забрудненого сміттям квадрату орбіти та повторного запуску безпілотником, сітки і закріплених ракет до неї, які корегують, направляють сітку на космічні маси сміття для подальшого його захоплення.

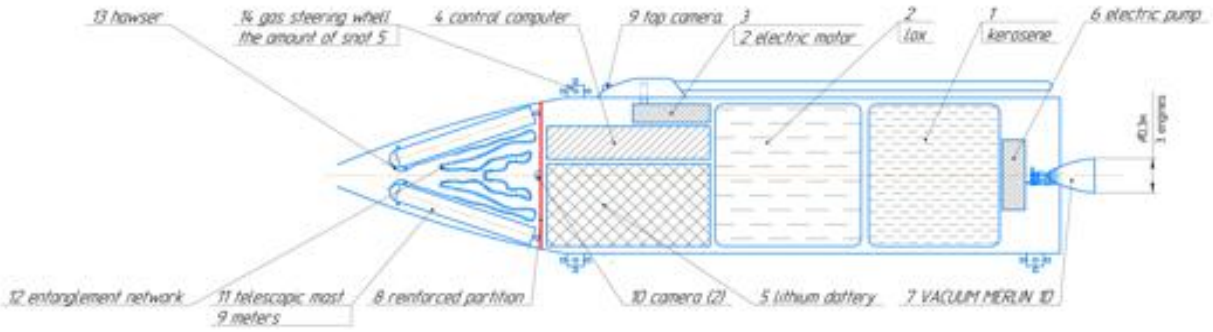

Рисунок 3 – Компонування (БОП) з керованими чотирма ракетами у складеному вигляді.

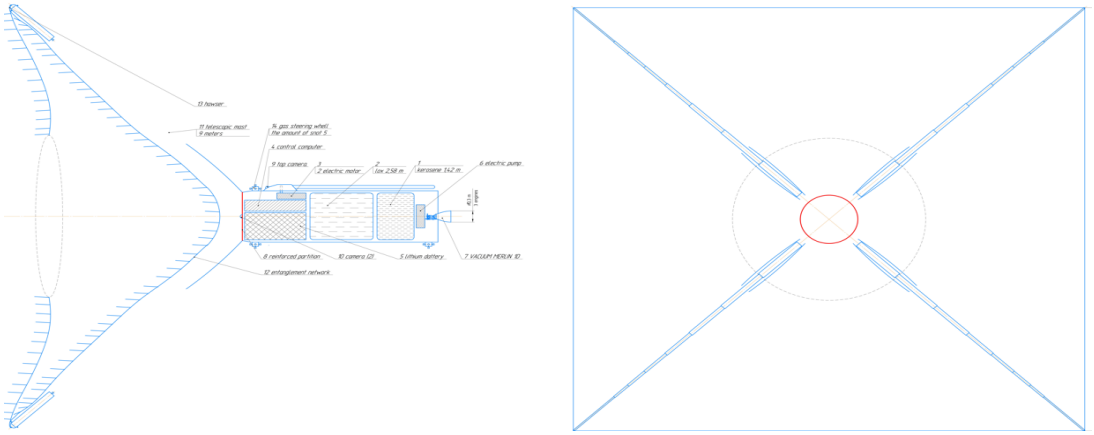

Рисунок 4 – Компонування (БОП) з керованими чотирма ракетами і закріпленою до них сіткою.

Додатково пропонується використовувати компоновку безпілотника з встановлення п’яти пружино-пневматичних гарпунів, оснащених міцними капроновими канатами й лебідками для захоплення великих об’єктів, таких як супутники, що вийшли з ладу. Використання гарпунної системи дозволяє БОП ефективно захоплювати одразу до п’яти таких об’єктів, що перетворилися на космічне сміття через зіткнення з іншими фрагментами. Цей метод значно розширює можливості для очищення орбіти, адже один БОП може загарпунити та стабільно утримувати кілька великих об’єктів, підготувавши їх для подальшої утилізації у щільних шарах атмосфери.

Головною перевагою компоновки БОП з гарпунами: є можливість захоплення величезних космічних об’єктів розміром до 100 метрів. Що дає в свою чергу можливість, очищення орбітального простору від ракето-носіїв або їх великогабаритних частин, які заважають запускам нових супутників та зондів.

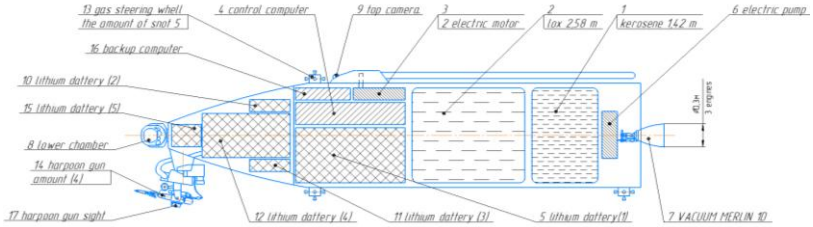

Рисунок 5 – Компонування (БОП) з п’ятьма пружино-пневматичними гарпунами.

Застосування БПЛА для видалення сміття з орбіти має працювати таким чином, щоб об’єкт втратив стійку орбіту і увійшов у щільні шари атмосфери або щоб сміття було безпечно виведене на траєкторію контрольованого сходу / м’яко доставлене на зону збору.
Основними складовими конструкції таких БПЛА є:

1. **RCS / реакційні двигуни** − для стабілізації та точної навігації під час захоплення.
2. **Енергетичині компоненти** − сонячні панелі + акумулятори, живлення тяги (якщо електрична).
3. **Система захоплення** − робот-рука, сітка, гарпун, липкий модуль, аеропарус/деорбітний парус, трос/електродинамічний якір.
4. **Навігація/датчики** − оптика (ширококутна + телескоп), LIDAR/лазерний далекомір, радар ближньої навігації, IMU, GPS/GNSS.
5. **Бортове керування та ЕОМ** − комп’ютер, алгоритми автономного зближення.
6. **Структура та інтерфейси** − стандартизовані кріплення, вузли для встановлення паруса.

7. **Елементи зв'язку** − командно-телеметричний канал, високошвидкісний канал для зображень.
8. **Система безпеки/аварійного від'єднання** − щоб уникнути фрагментації об'єкта.

Рисунок 6 – За рахунок розроблених креслень, створено комікс «Космічні пригоди безпілотників» художницею Катериною Вартанян

Список використаних джерел:

1.https://www.esa.int/ESA_Multimedia/Videos/2025/04/Space_Debris_Is_it_a_Crisis
2.https://esoc.esa.int/content/esa-space-debris-environment-report-2022
3.https://nauka.ua/card/zvidki-beretsya-kosmichne-smittya-chim-vono-zagrozhuye-yak-jogo-pribrati
4.https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%BC_%D0%9A%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0
5.https://www.forkingpaths.co/p/the-catastrophic-risk-of-space-junk
6.https://maxpolyakov.com/ua/yak-novi-tekhnologiyi-ta-startapi-ryatuyut-orbitu-vid-kosmichnogo-smittya-vid-lazeriv-i-garpuniv-do-dviguniv/\
7.https://www.esa.int/Space_Safety/Space_Debris/ESA_Space_Environment_Report_2025
8.https://suspilne.media/181061-ssa-zaavili-so-rosia-znisila-radanskij-suputnik-ulamki-zagrozuut-mks/
9.https://chas.news/news/kosmichne-smittya-z-mks-probilo-dah-budinku-u-floridi-foto
10.https://www.eurointegration.com.ua/news/2025/02/19/7205389/

ПРОБЛЕМА ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ В ІНФОРМАЦІЙНУ ДОБУ

Корж Г.В.
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії імені професора М.Д. Култаєвої Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

В сучасному складно структурованому світі соціальні та цифрові трансформації, війна, скорочення ринку праці, екологічні виклики потребують від вітчизняної освітньої системи нових підходів до осмислення проблем людського буття, освітнього простору, завдань освіти й виховання - педагогічних, організаційних, філософських.

Сучасні інновації, соціокультурні процеси ускладнюють вимоги перед освітніми системами суспільств. В умовах технологізованого (й ускладеного) світу в академічних колах, ЗМІ все більше питань виникає щодо критеріїв «високого рівня» загального і професійного розвитку, наповненості освітнього простору, джерел індивідуальної та соціальної творчості. І дійсно, чи може освіта бути зведена до освіченості, обізнаності та вмінь володіння сучасними технічними засобами?

Поняття «освітній простір» є одним з базових в сучасній філософсько-педагогічній науці, має історико-культурний зміст. У різних сучасних наукових підходах це поняття набуває різного значення і визначається через відношення його до таких понять, як «освіта», «інформаційне», «соціальне», «інституційне», «конструювання», «розгортання», «самоорганізація», «проектування», «освітня програма», «довкілля», «розбудова», «комунікація» та інших понять.

Загальна неоднозначність і суперечливість новітніх форм комунікації, процесів інформатизації та глобалізації викликає враження, що проблеми людського буття і пізнання виникли сьогодні. Проте, ще в минулому XX столітті розвиток промислового виробництва, науки і техніки впливав на організацію системи освіти індустріального суспільства. Ця система освіти, як зауважує В.В. Лях, була зорієнтована на формування дисциплінованого працівника масового виробництва, здатного розв'язувати типові виробничі завдання [5, с. 10].

Впродовж минулого століття світ демонстрував, з одного боку, злет людського духу, розквіт науки, технологій й мистецтв. Проте з іншого боку, викликом для соціальної активності (людської життєтворчості) став технократізм з його знеціненням засадничих цінностей цивілізації, самого людського життя. Говорячи про «внутрішню крихкість» людини минулого століття, Х. Ортега-і-Гассет (1883-1955) вказував на втрату почуття «глибше і вірніше відчувати не тільки сьогоднішнє «Я», але й саме життя». Можна погодитися з іспанським філософом, адже й в наш час питання особистісної визначеності залишаються не просто відкритими, але ще більш загостреними «для зрілих особистостей» (як би сказав І. Кант): Як (на чому) я будую життя? Який план реалізую? Чого (чи кого) хотів би уподібнитися?

Сучасні університети зіткнулися з необхідністю визначити, переосмислити свою роль в освіті, пильніше придивитися (краще зрозуміти) логіку розвитку технологій [7, с. 10]. Освіта як складова демократичних суспільств, національно організованих соціумів постійно розвивається. В незалежній Україні (після падіння комуністичного режиму) розбудові української освіти, університетській взаємодії, організації філософської комунікації приділяли увагу харківські науковці – К. Астахова, В. Астахова, Ю. Бойчук, І. Денисенко, О. Дольська, Ю. Каліновський, І. Карпенко, К. Кислюк, Н. Корабльова, В. Лозовий, В. Педан, Н. Радіонова, І. Прокопенко, К. Чаплигін, О. Пономарьов, М. Триняк та інші відомі науковці та організатори української освіти.

Інформаційна доба породила нові проблеми. В умовах зростаючого різноманіття, постійної зміни вимог з боку ринку праці, особливої ваги набуває здатність людей творити [5, с. 9]. Освіта, що обслуговуватиме інформаційну економіку, має бути спрямована на підготовку творчого працівника [5, с.10]. Звичайно, мотивація студентів до навчання не може бути лише абстрактно-інтелектуальною чи зведеної лише до економічної корисності. У новому, переважно інформаційному способі виробництва, руху до «надсимволічної економіки» (Е. Тофлер «Третя хвиля») виникає потреба в нових підходах до навчання, організації освітніх процесів. У контексті цієї проблеми О.С. Пономарьов аналізуючи тенденції моделювання педагогічної творчості і майстерності в умовах інноваційного розвитку, звертає увагу на важливість професійного і творчого самовираження працівників сучасного виробництва [6]. Сучасні інформаційно-комунікативні технології (з їх транстемпоральністю) вимагають від українських університетів підготовки фахівців з розвинутим історичним і символічним мисленням, здатних до філософсько-педагогічної рефлексії. Як зауважує М.Д. Култаєва, філософсько-педагогічна рефлексія є необхідною передумовою прояснення духовної ситуації українців як в історичному вимірі, так і в констеляціях сьогодення [4, с. 10].

Відомо, глобалізаційні й технологічні зміни мають подвійне значення. Це означає, що сучасне суспільство є мобільним у всесвітньо планетарному масштабі. Відтак «вічне» «давнє й новочасне» питання: чи можна закріпити тимчасові історичні виграші – набуває ще більшої

гостроти в техногенну епоху. Отже, стає очевидним, що питання спрямованості цивілізаційного процесу (та його загроз) потребує суспільно-наукового обговорення, завдання створення синтетичної всесвітньо історичної картини – осмислення історичного процесу в його цілісності (над чим працювали Карл Ясперс, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнбі та інші відомі історики, філософи, культурологи) залишається актуальним для нині живущих поколінь.

У контексті сучасних техногенних змін на особливу увагу заслуговує дослідження науковців «Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» – стаття (концепція) О.О. Дольської та В.В. Міщенко «Технологічна сингулярність як закінчення історії homo sapiens: чи можливо запобігти»? [2]. Ця стаття змушує замислитися представників і гуманітарних, і соціальних, і технічних, і природознавчих наук над справді космічним масштабом наслідків діяльності сучасної людини, породжує у читачів бажання конкретніше дослідити духовні та наукові підстави сучасного прогресу. Підкреслюючи тенденції властиві сучасній епосі, автори статті слушно зауважують, що різноманітні процеси, які набувають вигляд нової реальності, принципово відрізняються від того, з чим стикалось людство [2, с. 26]. До того ж процеси, які відбуваються, «стискають історичні рамки певних епох та етапів [2, с. 27]. Треба також наголосити, що автори статті порушують важливу для педагогічної освіти проблему когнітивних здібностей, пам'яті сучасної людини. Звертаючи увагу на проблему нового прочитання суті інформаційної культури, вчені зауважують: від здібності людини до орієнтації в інформаційних потоках необхідно перейти до формування здатності знаходити смисли змісту цього масиву інформації» [2, с. 28]. Стаття містить багато інших плідних ідей, вартих уваги науковців, педагогів, організаторів освітнього і виховного процесу, громадян.

Варто також зауважити, що проблеми людського буття в планетарному масштабі актуалізують ще одну проблему, яка свого часу була важлива для неокантіанців: як підвести під загальні історичні закони конкретно-історичне? Дійсно, брак багатовимірності сучасної традиції знижує здатність забезпечити кращу ефективність міжпоколіннєвих з'язків в складноструктурованому соціумі.

Отже, сучасний цивілізаційний й духовний розвиток висуває особливі вимоги до філософії освіти, до навчання активних суб'єктів освітнього процесу [1, с. 15]. Філософія освіти, як зауважує М.Д. Култаєва, в усіх її напрямках і відгалуженнях, накладає світоглядне табу на антигуманізм, на практики саморуйнації людини і самознищення людства [3, с. 28].

У добу постіндустріальних (інформаційних) зрушень глобальні та локальні соціокультурні чинники, освітні процеси впливають на структурування і змістовне наповнення освітнього простору, його багаторівневу й складну організацію. Проблема освітнього простору в умовах сучасних інноваційних технологічних змін відображає складні дилеми людського буття. Діяльність закладів Вищої освіти, кафедр, організаторів освіти (управлінців), діячів науки і техніки, педагогічних працівників є вагомим внеском в організацію освітніх процесів, оновлення системи навчання, духовного оновлення національно організованих соціумів.

Список використаних джерел:

1.Бойчук Ю., Радіонова Н. Світ Софії: кафедра філософії як опора інтелектуальної архітектури ХНПУ імені Г.С. Сковороди. Новий Колегіум № 4 (116), 2024. – С. 14 – 19.

2.Дольська О.О., Міщенко В.В. «Технологічна сингулярність як закінчення історії homo sapiens: чи можливо запобігти» // Вісник Національного технічного університету "ХПІ". Серія : Актуальні проблеми розвитку українського суспільства = Bulletin of the National

Technical University "KhPI". Series : Actual problems of Ukrainian society development : зб. наук. пр. – Харків : НТУ "ХПІ", 2024. – № 2. – С. 26-35.

3.Култаєва М.Д. Суспільне покликання філософії освіти в сучасних соціокультурних контекстах / М. Д. Култаєва // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. - 2014. - Вип. 42. - С. 186-194.

4.Култаєва М.Д. Філософсько-педагогічні та філософосько-антропологічні обґрунтування стратегії духовного оновлення суспільства: монографія / кол.авторів; за науковою редакцією М.Д.Култаєвої. – Харків. ФОП Панов А.М, 2019. – 269 с.

5.Лях В.В. Трансформація освіти в інформаційну добу: зміст і рамкові умови // «Освіта і доля нації». «Освіта у викликах сьогодення: світові та українські контексти»: Матеріали XXII Міжнародної науково-практичної конференції (25-26 червня 2021) / Харківський національний педагогічний університет ім. Г.С.Сковороди . – Х., ЗНПУ, 2021. – С. 8-12.

6.Пономарьов О.С. Моделювання педагогічної творчості і майстерності // О.С.Пономарьов, М.П.Черемський. Харків, Видавець Мачулін Л.І. 2019. – 88 с.

7.Чаплігін О.К. (2016). Наукова та технікотехнологічна творчість та майбутнє людини. Теоретичні та прикладні проблеми взаємодії науки, техніки та технології : матеріали II Всеукраїнського науково-практичного семінару, 11-12 листопада 2015 р. Х. : Харківський національний автомобільно-дорожній університет. С. 25–43. Retrieved from http://www.vestnik-econom.mgu.od.ua/journal/2015/10- 2015/02.pdf

ТІЛЕСНІСТЬ І ТЕХНОЛОГІЇ: СВОБОДА ЧИ ЇЇ ВТРАТА

Косс А.
аспірант кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Технології вдосконалення і перетворення людської тілесності перебувають у складних і потенційно суперечливих взаємодіях, які можуть бути спрямовані на поліпшення якісних сторін людини, наприклад, когнітивні, фізичні чи емоційні здібності, що перевищують ті, які вважаються нормальними для повсякденного життя людини. З одного боку, це може розширювати можливості людини, покращувати її соціально-функціональну діяльність і, як наслідок, збільшувати її соціальну свободу як інтегральну характеристику. Проте, з іншого боку, ця ж тенденція може призводити й до обмеження свободи людини, ускладнюючи її соціально-функціональну діяльність через вплив на її якісні характеристики, що призводитиме до звуження професійної діяльності людини та зменшення її можливостей. Глибокі технологічні модифікації можуть призвести до залежності від технологій, корпорацій чи держав, які їх контролюють та обслуговують, а це може створити нові форми контролю та обмежень.

Варто зазначити, що біотехнології, попри величезний потенціал для лікування хвороб та покращення життя, потенційно несуть і ризики обмеження свободи. Наприклад, введення генетичного профілю, що інформує роботодавців про здібності чи генетичну схильність людини до певних захворювань, може викликати дискримінацію при працевлаштуванні, страхуванні або в соціальному житті. Генетичне покращення характеристик дітей може викликати тиск відповідати певним стандартам, що буде обмежувати прийняття природної різноманітності та свободи. Впровадження технологій редагування геному та преімплантаційної генетичної діагностики може використовуватись для контролю народження дітей з певними характеристиками, що перегукується з ідеями євгеніки. Все

більшої актуальності набирає проблема тотального контролю за пересуванням і поведінкою людей. Якщо раніше методи соціального контролю та збору інформації здійснювалися через релігійні інститути і державний апарат, то сьогодні цифрові технології надають безпрецедентні можливості для цього. Впровадження технологій штучного інтелекту ще більше посилює контроль, адже сучасні телефони вже навчилися синхронізуватися з пристроями для контролю здоров'я та вносити цю інформацію в акаунт користувача. Штучний інтелект стає все більш розвиненим, потужним, здатним до аналізу, а в поєднанні з якісними сенсорами моніторингу, може аналізувати здоров'я, прогнозувати потенційні небезпеки, навчатися і давати поради. Таким чином, набирає все більшої актуальності біологічний нагляд, збір та аналіз біометричних даних, а це може використовуватися для тотального контролю над людьми. Біотехнології можуть використовуватися не тільки для створення вакцин та генно модифікованих пробіотиків для покращення загального імунітету, але й для створення патогенів, спрямованих проти певних груп людей або для спричинення пандемій, що є екстремальною формою обмеження свободи та права на життя.

Окреслені вище ризики та можливості повертають нас до фундаментальних питань. Філософська дискусія про детермінізм, свободу та роль тілесності знаходить своє неочікуване продовження в сучасних реаліях. Адже ключовим питанням, що нас цікавить у цій роботі, є дослідження того, як новітні тілесні практики NBICS-парадигми (нано-, біо-, інфо-, когнітивно-соціальних технологій) можуть потенційно вплинути на саме поняття та реальність людської свободи.

Варто відзначити, що свобода людини завжди обмежена, з одного боку, онтологією її природної тілесності, а з іншого – соціальними умовами (або чинниками, процесами). Тому в дискурсі розуміння свободи тілесності можна говорити про межі, в яких змінюються можливості функціонування не тільки всередині людської клітини, але й в аспекті її взаємодії з соціальними процесами. Тому розглядаючи свободу тілесності, важливо аналізувати, як технології змінюють межі функціональних можливостей тіла і як ці зміни, що відбуваються навіть на клітинному рівні, впливають на взаємодію індивіда з соціальним середовищем.

Фундаментальну напругу між свободою та необхідністю для сучасного розуміння тілесності заклав Іммануїл Кант. У своїй третій антиномії він показав суперечність між всезагальною причинністю за законами природи та можливістю існування свободи (вільної причинності) [1, с. 274–278]. І. Кант стверджував, що для пояснення людських вчинків необхідно припустити існування свободи поряд із природною необхідністю. Сьогодні ця антиномія І. Канта набуває особливої гостроти: технології, від генетичного аналізу до алгоритмів штучного інтелекту, здавалося б, посилюють аспект природної (чи тепер вже і технологічної) детермінованості, ставлячи під сумнів простір для людської автономії та спонтанності. Чи технології лише розкривають нові шари детермінізму, чи створюють якісно нові виклики для свободи?

Наступний крок в осмисленні ролі тіла зробив Едмунд Гуссерль, засновник феноменології. Він поставив у центр філософського дослідження роль пережитого тіла «Leib» у сприйнятті, досвіді та конституюванні світу свідомістю. Е. Гуссерль розрізняв тіло як пережитий центр досвіду «Leib» і тіло як фізичний об'єкт «Körper» [2, с. 58]. Хоча для Е. Гуссерля трансцендентальна свідомість (Его) зберігала певний примат, надаючи сенс і тілу, і світу, його аналіз «Leib» як необхідної умови будь-якого досвіду та основи інтерсуб'єктивності є ключовим: «Тіло є знаряддям всіх сприймань, воно є органом сприймання, воно з необхідністю притаманне всім сприйманням» [2, с. 80]. Для сучасної дискусії це важливо, оскільки технології (імпланти, біомодифікації, віртуальна реальність) впливають не лише на наше тіло-об'єкт «Körper», а й глибоко змінюють наше пережите тіло «Leib» – самовідчуття, сприйняття простору, часу та інших людей.

Моріс Мерло-Понті, розвиваючи ідеї Е. Гуссерля, радикалізував роль тіла. Він критикував залишки інтелектуалізму та дуалізму у свого вчителя, стверджуючи примат втіленої свідомості. Для М. Мерло-Понті свідомість не існує окремо від тілесного занурення у світ; вона є цим втіленим буттям-в-світі. Він відкинув ідею первинності чистого трансцендентального Его, наголошуючи, що суб'єктивність невіддільна від тілесної перспективи: «…my existence as subjectivity is merely one with my existence as a body and with the existence of the world…» [3, p. 475]. Його пізнє поняття плоті «Chair» описує фундаментальну взаємопов'язаність суб'єкта і об'єкта, тіла і світу. Ця перспектива є надзвичайно актуальною сьогодні: якщо свідомість втілена, то технології, які змінюють тіло або опосередковують нашу взаємодію зі світом (кіберпростір, нейроінтерфейси, біоінженерія), фундаментально змінюють саму свідомість, суб'єктивність та наше відчуття реальності. Філософія М. Мерло-Понті допомагає осмислити, як технології перебудовують наше базове буття-в-світі та пов'язані з цим виклики для свободи та ідентичності. Цю ідею підсилює концепція «отілесненого розуму» (Embodied Mind) Ольги Дольської, адже саме тіло та його взаємодія зі світом конституюють концепти, які використовуються у процесі мислення [4, с. 9]. Георг Лакофф та Марк Джонсон відзначають, що мислення за природою має тілесне забарвлення, а абстрактні поняття здебільшого є метафоричними та ґрунтуються на нашому сенсомоторному досвіді [4, с. 9]. Згідно з цим підходом, мислення нерозривно пов'язане з тілом, яке формує і те «що», і те «як» ми пізнаємо, відчуваємо і діємо [4, с. 9], що ставить під сумнів класичну картезіанську дихотомію розуму й тіла та підкреслює глибинний вплив тілесності на свідомість [4, с. 7].

У межах глобально-інтегративної концепції людина розглядається як активний учасник трансдисциплінарної взаємодії, що живе в умовах екологічних викликів і цифрових технологій, де її ідентичність формується через синтез NBICS-технології з тілом, створюючи нові форми соціального зв'язку та культури. У рамках цієї парадигми людина прагне до інтеграції особистісного досвіду з колективними цінностями, прагне знайти баланс між локальним та глобальним, індивідуальністю та спільнотою, бути не лише споживачем технологій, але й активним творцем нових культурних наративів, проявляючи себе в множинності ідентичностей у рамках глобального середовища. Така властивість самопрояву особистості відкриває нові етичні горизонти культурного діалогу і конструктивного синтезу традиційних цінностей з новітніми інноваціями. Залежність тілесності від контексту стає більш очевидною і технологічно опосередкованою, набирають актуальності соціально-культурні умови та аспект особистого вибору, а NBICS-технології стали не лише інструментами, а й інтегральною частиною тілесної ідентичності, що призвело до нових форм симбіозу.

Отже, абсолютної свободи немає і не може бути, оскільки вона обмежена як онтологічною природою самих явищ, так і соціальними процесами суспільства. Синтез NBICS-технологій з тілом людини відкриває нові тенденції – як негативні, так і позитивні – щодо його розвитку.

Список використаних джерел:

1. Кант І. Критика чистого розуму / за пер. з нім. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 501, [3] с.
2. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля : критичний нарис / за ред. І. В. Бичко. Київ : Наукова думка, 1971. 104 с.
3. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception / transl. by C. Smith. London and New York : Routledge Classics, 2005. XXIV, 544 p.

4.Дольська О. О. Ідея отілесненого («embodied») розуму в якості обґрунтування тілесної раціональності. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки.* 2020. № 62. С. 7–14. https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-62-01

СТРУКТУРА ФУТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Кривенко С.В.
аспірант кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Структура футурологічного знання загалом на сьогодні досить впорядкована. Футурологія як передбачення та прогнозування має напрям загальної футурології та прогностики як окремої її ланки. Історія розвитку футурології вже сформована і в ній окрему ділянку займає дуже цікава галузь серед загального футурологічного знання, а саме ретрофутурологія. Простір поширення та використання та відповідно впливу ретрофутурології так само вже має широке застосування та стало ще одною окремою складовою наукової дисципліни серед інших. Застосування їх іде як в науці (зокрема і в техніці, в практичних та теоретичних напрямах, наприклад, філософії техніки). Таким чином футурологія − це наукова галузь і міждисциплінарний напрям, використовуючи схему «галузь-напрям-дисципліна» слід сказати, що тема та аспект дослідження у прогностики, футурології та ретрофутурології хоча і співпадає, та має різній обсяг та векторно трохи скеровано інакше (футурологія та ретрофутурологія) [1], [2]. Сучасне наукове суспільство не є замкнутою системою в звичному розумінні і продовжує розвиватися, виокремлюючи в собі нові об’єкти та предмети дослідження. Футурологія поширена і в науці і в мистецтві, і в літературі і її елементи споглядаються і у всіх релігійних течіях. Саме тому Техніка та філософія техніки обоє дотичні до феноменологічних розвідок та прогностичних уявлень Інформативна та наповнена стаття Франссен, Маартен, Герт-Ян Лохорст та Ібо ван де Поель, «Філософія технології», Стенфордська енциклопедія філософії (осіннє видання 2024 р.) [8]. Матеріали статті свідчать, що філософські роздуми про технології такі ж давні, як і сама філософія. Наші найдавніші свідчення походять з часів Стародавньої Греції. Автори статті наразі пропонують модель в якій обгрунтовано модель з чотирьох «тем»: перша каже. що технологія є результатом навчання у природи та наслідування її (Платон, *Закони* X, 889a). Автори статті називають окрім того праці Демокрита, і Геракліта. Потім наводять Арістотеля і його працю «*Фізика»*; друга тема – це теза про відмінність між речами та артефактами. Вони пишуть, що «згідно з Арістотелем (*Фізика* II.1), перші мають свої принципи породження та руху всередині, тоді як другі, оскільки вони є артефактами, породжуються лише зовнішніми причинами, а саме людськими цілями та формами в людській душі» [8]. Теза про те, що існує фундаментальна різниця між штучними продуктами та природними речовинами, мала тривалий вплив, а доктрина Арістотеля про чотири причини − матеріальну, формальну, дієву та кінцеву − «може розглядатися як третій ранній внесок у філософію техніки» [8]. Четвертий момент: широке використання технологічних образів Платоном («Тімей») та Аристотель [8]. За авторами статті середньовічна філософія створила розуміння «механічних мистецтв» [8]. Відродження посилило рівень розуміння і людини, і техніки та технологій [8]. Дуже цікавим моментом є той факт, що на думку авторів статті «Поворотним моментом у сприйнятті технології як соціально-культурного феномену стала праця Семюеля Батлера «Еревон» (1872), написана під впливом промислової революції, та праця Дарвіна « Про походження видів» (1859). У книзі Батлера розповідалося про вигадану країну, де всі машини заборонені,

а володіння машиною або спроба її побудувати карається смертю. Народ цієї країни переконався в тому, що постійні технічні вдосконалення, ймовірно, призведуть до «раси» машин, які замінять людство як домінуючий вид на Землі. Це започаткувало тему, яка з того часу залишається впливовою у сприйнятті технологій» [8]. Та сучасні гуманітарні філософи, схильні сприймати загалом феномен технології трактують як «ящик Пандори», автори наводять цілу низку авторів, серед яких можна назвати Й. Гелена, Ганну Арендт, Гайдеггера яких цікавив феномен техніки, людини та технологій (звісно, й суспільства у цьому також) [8].

Фіона Фідлер та Джон Вілкокс цікаві нам тим, що вони пишуть про «відтворюваність наукових результатів», що безумовно споглядається у футурології та ретрофутурології. Без цього неможливо проводити та моделювати і перевіряти наукові результати навіть у таких «ймовірнісних» гіпотетичних дисциплінах, як футурологія. Ретрофутурологія, на відміну від футурології частіше підтверджує або спростовує наукові припущення [2]. А от такі автори, як Фіона Фідлер та Джон Вілкокс розглядають термін «відтворюваність» та пов'язані з ним терміни, такі як «повторюваність» та «реплікація», [9]. Розглядаючи філософію техніки як одну з дисциплін які мають контакт з футурологічними та ретрофутурологічними напрямами ми можемо згаати при огляді літератури і праці В.Е. Закревського [3], О.М. Литвинова і Є.О. Гладкової [4], і вже трохи пізнішу працю по футурології А.Г. Костирєва [5].

Слід підкреслити, що суспільство, як і його сучасна наука [6] існують в сучасному інформаційному просторі, яке вже має низку відмінностей віднавіть найближчого попереднього часу і в техніці, і в технологіях і так би мовити в ментальності суспільства. Таким чином завершити оглядпитанння філософії техніки та футурології разом з ретрофутурологією можливо з звертанням на наукову важливіст матеріалів як в праці Н.Б. Годзь [2] так і в праці О.О. Дольської і Сунь Вея [7]. Суспільство дійсно продовжує розвиватися особливими шляхами, які слід вивчати та фіксувати.

Список використаних джерел:

1. Годзь, Н. Б. (2012). Філософія та екологічні проблеми: до питання розгляду майбутнього. Вісник Харківського національного педагогічного університету імені ГС Сковороди. Філософія, (37), 3-15.
2. Годзь Н.Б. Вступ до екологічної футурології [Текст]. Монографія // Н.Б. Годзь. – Харків : Видавець Олександр Савчук, 2017. – 572 с.
3. Закревський, В. Е. (2012). Соціальне моделювання майбутнього.
4. Литвинов, О. М., & Гладкова, Є. О. (2020). Кримінологічна футурологія: постановка проблеми.
5. Костирєв, А. Г. (2019). Футурологія.
6. Рубанець, О. М. (2010). Сучасна наука в пошуках нового образу. Вісник Національного технічного університету України Київський політехнічний інститут. Філософія. Психологія. Педагогіка, (2), 57-61.
7. Сунь, В., & Дольська, О. О. (2023). Про інтелектуальні зрушення в історії людства (мислення для інформаційного простору). Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства, (2), 30-38.
8. Franssen, Maarten, Gert-Jan Lokhorst, and Ibo van de Poel, «Philosophy of Technology», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/technology/
9. Fidler, Fiona and John Wilcox Reproducibility of Scientific Results, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/scientific-reproducibility/ .

ЯК МИ ДИВИМОСЯ НА КОСМОС ТА ЯК ЗБИРАЄМОСЯ ЖИТИ?

Міщенко В.І.,
доктор філософії (PhD), доцент каф. філософії Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна
Шимченко О.В.
аспірантка кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Людство поступове, крок за кроком підходить до тієї визначальної крапки, коли зможе достигнути межі планетарного розвитку і стати планетарно-космічною цивілізацією. Вступив в ракетно-комічно еру, воно поступове наближається до космосу. Вже далече від Сонячної системи знаходяться супутники «Вояджер», які несуть інформацію про людство на 50 мовах планети. З'являються інтригуючи плани відправлення експедицій до Марсу. Робить свої перші кроки космічна енергетика, формуються проекти космічних поселень і способів трансформації енергії і вантажів. На стадії трансформації цивілізації від планетарної до планетарно-космічної (цивілізації I типу по класифікації Карташева-Каку) стає актуальним і зрозумілим, що без практично необмеженої енергії зірок людство не здатне вижити внаслідок енергетичного колапсу, забезпечення потреб цивілізації, її техно і інфосфери (включаючи потреби ШІ). Людство може зустрітися з так званою каскадною кризою, або з одним з проявом Великого Фільтра (Р. Гансон), який зупиняє цивілізаційний розвиток: дефіцит одного з необхідних компонентів розвитку техногенної цивілізації може викликати ланцюгову реакцію і гігантську хвилю потрясінь. Так сучасні відомі запаси меді, яка необхідна для альтернативної «зеленої» енергетики, складають 870 млн. т., яких вистачить на 40-60 років. Атомна енергетика, яка виробляє не більше 4 % загальної (не «електро», а первинної енергії, яка включає потреби промисловості, транспорту і отеплення), має обмежені запаси урану, яких вистачить на 70-100 років. Запасів нафти – 1.7 трлн барелів, при щорічному споживанні 35 млрд барелів вистачить на 50 років. Приблизно на півсторіччя вистачить запасі газу – 200 трлн куб. м газу, при його щорічному споживанні в 4 трлн куб. м. Якщо врахувати, що темпи споживання будуть зростати, а процес виробництва стає все більш складним та енерговитратним, то термін, який надається на осмислення й прийняття рішення виглядає ще менше ніж 40 років. Космічна енергетика, про необхідність створення якої говорив ще М. Ціолковський, дивлячись на зірки, які витрачають власну енергію, розсіюючи її у безмежних просторах космосу, розглядалась сучасним вченим М. Моісеєвим в якості важливого джерела енергопостачання, без якого цивілізація зупинить існування.

Але, якщо космос, його енергія і інші ресурси так важливий для долі цивілізації, то як цивілізація вибудовує свої відношення до космосу? Чи зможе людство зберегти, утримати у власної свідомості почуття благоговіння перед космосом, яке народилось на зорі цивілізації у міфології, було розвинуте та посилено у філософії космізму? На жаль, цивілізація, яка відзначалась руйнівним відношенням о природи планети продовжує, а в деяких аспектах посилює «піратський», згубний характер – вже на космос. Подібно до того, як ми вирубували ліси, не замислюючись про наслідки, забруднюючи річки та атмосферу, вважаючи, що природа "сама очиститься", створювали технології розраховані на миттєвий результат, а не на довгострокову перспективу, стали сприймати і космічний простір, як безмежний і порожній, який витерпить будь-які перетворення. Сформувалася концепція технологічного егоїзму, коли миттєва вигода виявилася вищою за довгострокову відповідальність. Так людство зіткнулось з проблемою космічного забруднення, яка представляє собою вже глобальну проблему цивілізаційного розвитку.

Як виникле космічне сміття? Це супутники, що відслужили свій термін, верхні щаблі ракет і фрагменти від вибухів і зіткнень (найбільш небезпечні, оскільки їх складно виявити). В чому полягають його загрози? Зіткнення навіть з маленьким фрагментом може призвести до виходу супутника з ладу, оскільки кожен з них має величезну кінетичну енергію, розвиваючи швидкість понад 28000 км/год. Він несе пряму загрозу для МКС і космічних експедицій. Загрозливий сценарій взаємодії фрагментів космічного миття запропонований вченим Дональдом Кеслером (описаний як синдром Кеслера). Якщо щільність об'єктів на орбіті стане настільки високою, що кожне зіткнення призводитиме до ще нових, ще частіших зіткнень, то виникне ланцюгова реакція, яка зробить певні орбіти практично непридатними для використання на багато століть. В 2009 році уже сталося зіткнення супутників Iridium-33 та «Космос-2251», сталося зіткнення, яке створило цілу хмару нових уламків. Само існування МКС залежить від якості постійного маневрування між фрагментами сміття. Чому так сталося? Чому людина забруднює космос, який був мрією і еталоном естетичного сприйняття, як це прослідкується в китайської міфології трьох світів, де на першому – Небі панують ідеальні закони буття та староіндійської міфології, де принцип космічного порядку (Рта), як первинний закон гармонії, що підтримує баланс у природі та людському житті, обумовлює Дхарму – індивідуальний і суспільний обов'язок, що визначає, як людина має жити згідно з гармонією Всесвіту?

Американський фізик-теоретик і мислитель Девід Джозеф Бом (учень і колега Роберта Оппенгеймера та Альберта Ейнштейна) висказав важливу думку про вплив ідей у структурі світогляду на наше відношення о світу: «Протягом історії існувала низка світоглядів… Кожен із цих поглядів… мав глибокий вплив на окрему людину та суспільство в цілому, не лише фізично, але й психологічно та етично». [2, с. 15]. Вочевидь, що в нашу свідомість проникли такі ідеї, які сформували певний світогляд, який допускає таке відношення до космосу, як до навколишнього середовища взагалі. Які це ідеї? Безумовне, це головна, базова ідея техногенної цивілізації – ідея підкорення природи. Ідея підкорення природи, яка лежить у основі духовності техногенної цивілізації трансформувалася в ідею підкорення космосу. Але стосовно до космосу вона ввійшла у свідомість у вигляді ідеї, яка сформувалась у період Великих географічних відкрить, як ідеї колонізації космічного простору. Як вона використовується у творах вчених і філософів?

Термін «колонізація космосу» використовують такі автори, як американський фізик Джерард К. О'Нилл в книзі Високий фронтир: людські колонії у космосі (англ. The High Frontier: Human Colonies in Space), Карл Саган у книзі «Космос» – для опису гіпотетичного майбутнього цивілізації, а також Ілон Маск, розглядаючи колонізацію космосу як місію компанії «SpaceX», Robert Zubrin та інші вчені . Не уникнув вживання цього терміну і Стівен Хокінг, який у своїй останній книзі "Короткі відповіді на великі запитання" зазначив "Я переконаний, що людство має колонізувати космос, якщо хоче вижити" [с. 109]. Цей термін використовують і філософи. Так англійський філософ Tony Milligan (King's College London) у своїй книзі Nobody Owns the Moon: The Ethics of Space Exploration (2015) обговорює питання колонізації космосу, права на ресурси в космосі, політичні та моральні наслідки колонізації інших світів. Американський філософ James S. J. Schwartz спільно з Tony Milligan видав том The Ethics of Space Exploration (2016), де є тематичні розділи, що стосуються колонізації − її етики, потенційних ризиків, цінностей. У деяких випадках темі колонізації космосу присвячені або окремі видання, такі як "The Philosophy of Outer Space: Explorations, Controversies, Speculations" (Garasic & Di Paola, 2024), де обговорюється колонізація, етичні й політичні аспекти «просторового експансіонізму», або окремі частини – розділ «Space Colonization» у книзі The End of Astronauts (Goldsmith & Martin Rees, 2022), де також аналізує ідеї колонізації в сучасному контексті.

Сам термін «колонізація» несе у собі спогади про застарілий спадок агресивної за своїм духом техногенної цивілізації. Він історичне пов'язаний не просто з заселенням нових земель, а також:

- передбачає, що нова територія – це вільний ресурс, який потрібно забрати та підпорядкувати, а не інтегруватися з ним;
- спрямований на експлуатацію ресурсів, а не на створення сталого, самодостатнього суспільства;
- ідеологічної переваги, виправдуванням будь-яких власних дій, що включають насильство і знищення виконанням цивілізаційної місії.

Доречно згадати висловлювання видатних письменників цього часу, які свідчать про епоху конкістадорів, які запропонували работоргівлю в епоху Європейського Просвітництва. Описуючи епоху колонізації, коли в період работоргівлі з території Африки було вивезено 6, 5 млн. рабів Джеймс Фенімор Купер писав про те, що це «моральна пляма на іншій нації, яка може коштувати нам свободи і душі». Жуль Верн висловлював думку про те, що «білій людині має бути соромно, що вона причетна до цієї варварської цивілізації, яка несе смерть і страждання».

Хоча у більшості випадків термін «колонізація космосу» використовується в аспекті освоєння безмежних просторів космосу, де утверджується міцний дух людини, але здійснюється міцний вплив на підсвідомість людини, заряджає енергією експансіонізму і байдужого відношення до будь яких наслідків власних дій. Такий ж вплив на підсвідомість здійснюється і в наслідок осмислення концепції нестабільності Іллі Пригожина. Філософія нестабільності є необхідним кроком у розвитку як науки, так й філософського світогляду цивілізації, яка підійшла до дослідження та освоєння безмежних просторів космосу як відкритої складне організованої системи. Розглядаючи безумовне цікаві явища, такі як аттрактор, диспансивні системи, які здатні протидіяти процесам ентропії за рахунок залучення зовнішньої енергії, важливу роль хаосогенних факторів в ініціації розвитку систем, автор філософії нестабільності робить висновки, які звеличують Хаос і фактичне не залишають місце для Порядку, який Піфагор і назвав Космосом. Створюється наукова картина світу, в який людина не тільки не здатний передбачувати і управляти, але й його свідомість і підсвідомість знаходиться під владою Хаосу. Як це проявляється у стосунках людини і космосу?

1. Гіперболізація Хаосу приводить до думки про те, що ми можемо нескінченно забруднювати планету, тому що закони хаосу все одно в кінцевому підсумку приведуть до нового порядку (при цьому абсолютно ігнорується та думка, що для виникнення нового порядку можуть знадобитися мільйони років і що він може бути зовсім непридатним для життя).

2. Здійснюється фактичне виправдування нерозсудливості, ірраціонального ставлення до світу: якщо порядок - це рідкісне виняток, він може бути виправданням для безрозсудних дій. І справді: навіщо дбати про екологію космосу, якщо хаос неминучий?

3. Створюється певна ідеологічна основа для дійсного процесу колонізації, як безальтернативного шляху спасіння: «космос усе витримає».

Третім фактором, який приводить до спотвореного уявлення людини про майбутнє космосу **є мілітаризація суспільства та свідомості** оскільки цей дух мілітаризації походить від цивілізації, що перебуває перед безпосередньою загрозою Великого фільтра, що вражає її існуванню та вимагає мобілізації усіх сил для переділу власності та невідновлюваних ресурсів. Виникає певний жанр апології мілітаризму: космос перестає бути таємницею для дослідження і плацдармом для творення, він постає простором нескінченної війни з прибульцями, фактично пропонується модель авторитарного суспільства, де війна є нормою, як робиться у романі Роберта Хайнлайна – «Зоряний десант» (Starship Troopers). Як простір

корпоративного та військового контролю, де виживання вимагає жорстокості можна розглядати твори Алєстера Рейнолдса , «Простір Одкровення» (Revelation Space), фактично легітимізує тотальну війну й використання дітей у військових цілях Орсон Скотт Кард в романі про дитину-командира «Гра Ендера» (Ender's Game). Космічну війну як абсурдний і безглуздий процес, де люди та прибульці воюють століттями через технічні й часові парадокси, втрачаючи сенс і мету, вже як відповідь і критику на "Starship Troopers" здійснює Джо Голдеман у романі «Вічна війна» (The Forever War). Як арену геополітичного протистояння Землі та Марсу розглядають витвори Джеймса С. А. Корі "The Expanse", де він прямо відтворює моделі колоніалізму та холодної війни.

Нарешті, здійснюється зміна і в той галузі світогляду, який пов'язаний з емоційне-вольовою сферою, а саме – в галузі світовідчуття. **Здійснюється втрата космічного оптимізму**, який яскраво проявися у суспільної свідомості у другій половині XX сторіччя. Як вказує А. Швейцер, «песимізм, як знижена воля до життя» стає відзнакою сучасного суспільства. В духовній сфері прослідкується тенденція відмови від оптимістичних по своєї спрямованості творів, таких як фантастичні утопії І. Єфремова («Туманність Андромеди», «Година Бика»), де інопланетні цивілізації – старші брати та вчителі. Виникає спочатку певний скепсис до прогресу: С. Лем пише про нерозуміння «Солярису», Стругацькі переходять до похмурого «Пікніка на узбіччі». Китайський письменник-фантаст Лю Цисін створює знаменитий фільм-катастрофу «Блукаюча Земля». Похмурі картини майбутнього, пов'язані з боротьбою гігантських транснаціональних корпорацій, малює американо-канадський письменник-фантаст Вільям Гібсон. Чому соціальний песимізм є дійсною загрозою для виживання суспільства? За досить невеликий проміжок часу людство має здійснити справжній прорив в галузі космічних технологій, стрибок до планетарно-космічної цивілізації. Така робота вимагає не тільки енергії творення, але волі і фантазії, певної пасіонарності, самовідданості та міцності духу. Людство втрачає почуття романтики космосу, а сумісно з цим, – й шанс виживання.

Що необхідне зробити для покрашення духовного відношення людства до космосу, які основі принципи будуть визначати космічну діяльність людства? До їх складу слід віднести:

1. Перспективність мислення. Космічні проекти подібні будівництву пірамід – вимагають тривалого часу, величезних затрат і спрямованості мислення на майбутнє. Саме піклування про майбутнє, з'явиться фактором з'єднання цивілізації у часі, формування її як міцної сили суспільства, яка здатна подолати Великий фільтр. Ми вже знаємо, які іспити очікують цивілізацію у найближчої та довгострокової перспективі і підготовка до них має стати справою усього людства під керівництвом ООН.

2. Гуманізм – головне завдання цивілізації збереження життя та розуму у Всесвіті. Навіть будівництво сильного штучного інтелекту, який імовірне буде представником людства у створенні контактів з інопланетними цивілізаціями не може замінити людину, з його душею і стражданням, яке є виміром векторі руху, які здатні зупинити технологічну сингулярність. Гуманізм визначає діяльність щодо захисту й збереження будь яких диспансивних структур, які є наслідком глобальної еволюції Всесвіту і відповідають принципу сталості і гармонії.

3. Гармонія – це здатність усвідомлення логіки розвитку життя і суспільства і формування образу майбутнього з урахуванням цей логіки: викривлення тих помилок і катастроф, які сталися на планеті, як, наприклад утворення оазису на місце пустелі Сахара, яка, згідне інформації НАСА виникла там, де раніше (усього 5000 років тому) існувало озеро Мегачад.

4. Єдність – розуміння того, що космос не є безживним простором, який існує окремо від біосфери. Саме існування біосфери планети пов'язане з енергією зірки, існує, як на це вказував американський астрофізик Адам Франкл єдиний енергетично-кліматичний процес, вимагає створення Планетарного інтелекту, здатного регулювати відношення людства з

біосферою. Формою реалізації цього відношення може бути Глобальна інформаційна-технологічна система (ГІТС), яка буде управляти функціонуванням геокосмічних технологій.

5. Сталість – збереження цілісності Всесвіту на основі управління енергіями космосу.

6. Відповідальність – будь які ризики мають бути прораховані за допомогою постійно діючого імітаційного модулювання ГІТС. Формування відповідальності людини здійснюється на основі розвиту її духовних якостей.

7. Духовність формується на основі естетичного сприйняття Всесвіту, її краси і гармонії [1], почуття благоговіння (А. Швейцер) та глибокого переживання єдності с Землею та Всесвітом (Едгар Митчел), використання гносеологічного катарсису, як аксіологічного виміру науки.

Список використаних джерел:

1. Гапоченко С.Д., Мамалуй О.О. Естетичні основи сучасної наукової картини світу. *Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти.* Національний технічний університет «ХПІ». Харків, 2010. № 27 (2). С. 9-16

2. Bom. D. Unfolding meaning. Unfolding Meaning. A Weekend of Dialogue with David Bohm. Ark edition by Routledge London and New York, 1987.

ГОТОВНІСТЬ ЗДОБУВАЧІВ СЕРЕДНЬОЇ ОСВІТИ ДО ВІЙСЬКОВО-ПАТРІОТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ

Олійник О. М.
кандидат юридичних наук, доцент завідувач кафедри теорії та методики викладання суспільно-правових дисциплін ХНПУ імені Г.С. Сковороди, Харків, Україна

Проблема готовності особистості до виконання соціально значущих завдань, зокрема військово-патріотичної діяльності, є однією з ключових у сучасній психолого-педагогічній науці. Для того, щоб предметно дослідити готовність саме здобувачів середньої освіти, необхідно спершу проаналізувати загальний стан розробки категорії «готовність» у суміжних галузях. Маємо констатувати, що тематика готовності до військово-професійної діяльності розглядається у вельми широкому діапазоні: від готовності учнів всіх ступенів шкільного навчання до військово-патріотичної діяльності і до станів готовності здійснення конкретних, зумовлених поточною ситуацією функцій (готовність до екстрених дій).

У контексті нашого дослідження, сфокусованого на національно-патріотичному вихованні, у відповідності до програми шкільного курсу готовність до військово-патріотичної діяльності розглядається, зокрема, на п’ятьох рівнях: загальної (мотивація, інтереси до військової справи, до засвоєння початкових військових знань, навичок, вмінь, готовність до строкової служби у військових підрозділах, готовність до самопожертви (в разі виникнення екстремальної ситуації, бойових дій, тощо). Виходячи з цього поняття, готовність до військово-патріотичності діяльності учнів тлумачиться через характеристики і рівень оволодіння ними задач і вимог, що передбачаються змістом відповідної програми допризовного курсу. З психологічного боку зазначена структура готовності досліджується відповідно на мотиваційному (мотиваційна готовність), когнітивному (когнітивна готовність) і емоційно-вольовому рівні (емоційно-вольова готовність). Зазначається, що наведена вище програма дослідження і засоби формування загальної готовності до військово-патріотичної діяльності виявила свою евристичність і в разі застосування останньої у студентському контингенті [4].

Як зазначалося вище неодноразово, вибір методів і конкретних прийомів оцінки готовності зумовлюється конкретними задачами, видом професійної діяльності, типом навчального закладу, його спеціалізацією тощо. Разом з тим, як засвідчив здійснений нами аналіз відповідної літератури, у предметній галузі військової психології, дослідження феномена готовності обмежується здебільшого описовими характеристиками вербальних методів. Чи не єдина спроба спеціального аналізу категорії готовності в руслі задач військової психології належить М.В. Томчуку, який обмежується до того ж допризовним періодом [2,3]. Останнє є особливо значущим для нашої теми, оскільки «допризовний період» безпосередньо охоплює вік здобувачів середньої освіти.

Отже, підіб'ємо підсумок поданого вище стислого огляду проблематики у формі таких узагальнюючих констатацій:

● Багатомірність форм вияву, умов і особливостей ознак, що обираються дослідниками при дослідженні категорії психологічної готовності, суттєво ускладнюють можливість загальноприйнятого тлумачення.

● В результаті дослідники змушені задовольнятися або робочими визначеннями описового характеру, або подальшим накопиченням емпіричного матеріалу.

● Конкретизація ознак, що застосовується дослідниками для вивчення феномену готовності, не уявляється можливою, оскільки вибір останніх зумовлюється, головним чином, авторським уявленням про природу і конкретною задачею дослідження.

● За всім тим, дедалі стає все очевиднішою та обставина, що продуктивність розв'язання проблеми готовності не може бути досягнута поза визнання за особистістю функції інтегратора, регулятора і системоутворюючого чинника психологічної готовності особистості як суб'єкта професійної діяльності.

● Визнання за особистістю домінантного місця у структурі психологічної готовності не супроводжується розробкою адекватних цьому статусу методологічних і методичних прийомів.

● Внаслідок цього ми маємо й досі визнавати справедливим закид психології у тому, що у існуючий психологічній літературі про професії переважає аналіз психофізіологічних вимог праці до людини і вельми недостатньо використовується поняття психології особистості.

Саме цей особистісний підхід є, на нашу думку, ключовим для дослідження готовності в умовах національно-патріотичного виховання у школі. У численних дослідженнях неодноразово констатовано факт утворення, по мірі розвитку і саморозвитку особистості, накопичення нею життєвого досвіду відносно сталої поведінки у праці, навчанні тощо. Відповідно до цього внаслідок впливу провідного типу діяльності особистість набуває відносно сталу констеляцію рис. Показано, що теза про безумовний вплив специфіки здійснюваної діяльності на організацію відносно сталого складу (структури) особистості не підлягає сумніву. У цьому контексті питаннями, що потребують уточнень, постають співвідношення варіабельності – константності особистісних рис.

Однак, аналіз наукових праць виявляє суттєву прогалину, яка є важливою для педагогічної практики. За наявністю значної кількості праць згаданого напрямку, останні базуються на матеріалі дослідження особливостей вже здійснюваної індивідом професійної діяльності, в той час як генетичний аспект, тобто механізм становлення структурних утворень на етапі оволодіння суб'єктом професійної діяльності (професійної підготовки) залишається, як правило, на периферії уваги дослідників.

Саме цей «генетичний аспект» – тобто процес формування готовності під час навчання у закладах середньої освіти – і є центральним у нашому дослідженні. Причина цього, гадаємо, криється в описовості, функціональному підході. Продуктивним виходом із цього становища слід визнати уявлення про структурну природу особистісних властивостей, їх

цілісність, що вимагає перегляду способу їх дослідження, зокрема, структурного підходу. Застосування останнього передбачає використання «не лише елементів, але й взаємозв'язку між ними, завдяки якому ця цілісність (або структура) лише і виникає» [1, с.27]. Принципового значення набувають тут не стільки самі по собі зміни у складі тієї чи іншої структури, скільки особливості взаємозалежностей константного їх набору. За таких умов відкривається можливість адекватного розуміння механізму трансформації типу і властивостей структури як такої. Натомість у практичному застосуванні такого підходу у досліджуваної нами галузі не спостерігається скільки-небудь помітного прогресу.

Таким чином, проведений аналіз літератури дозволяє стверджувати, що, попри наявність досліджень допризовної підготовки, проблема формування готовності здобувачів середньої освіти до військово-патріотичної діяльності в контексті національно-патріотичного виховання залишається недостатньо вивченою, особливо з огляду на структурно-особистісний підхід до її становлення на етапі шкільного навчання.

Список використаних джерел:

1. Олійник Т.І. Особистісні чинники оптимізації процесу підготовки курсантів до військово-професійної діяльності. Дис…канд. психол. наук, Київ, 2001. 245 с.

2. Томчук М.І. Психологічні основи підготовки учнів до військової служби. К.: Освіта, 1994. 72 с.

3. Томчук М.І. Соціально-психологічні проблеми готовності учнів до служби в Збройних Силах України. Дис… доктора психол. наук К., 1996. 419 с.

4. Шевченко В.В. Психологічні особливості військово-патріотичного виховання учнів старшого підліткового та юнацького віку. Автореф. дис. канд. психол. наук Київ, 2000. 18 с.

ОСВІТА ЯК ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР САМОСТІ: ВІД ГУСЕРЛЯ ДО СУЧАСНИХ ГУМАНІТАРНИХ ПРАКТИК

Патин І.Я

аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,

м. Дрогобич, Україна,

У тезах розглядається взаємозв'язок між освітою та феноменологією як двома шляхами відкриття людської самості. Автор акцентує увагу на тому, що освітній процес можна осмислити не лише як інституційну передачу знань, але як феноменологічний простір зустрічі людини з власним життєсвітом. Особлива увага приділяється ідеї Едмунда Гусерля про *Lebenswelt* як вихідний горизонт досвіду, а також герменевтичним підходам Мартіна Гайдегґера та Ганса-Ґеорга Ґадамера, які показують історичну й мовну обумовленість навчання.

Освіта постає як простір, у якому людина щоразу опиняється перед викликом самості. Йдеться не лише про здобуття знань чи засвоєння навичок, а насамперед про процес, у якому постає питання: *ким я є у цій зустрічі зі світом і з іншими?* У цьому сенсі освіта не може бути редукована до інституційних програм чи технічних методик, адже її сутність розкривається саме там, де вона стає шляхом до самості.

Початковою точкою тут є досвід перебування у світі. Людина приходить в освітній простір не як «порожній носій» інформації, а вже як той, хто живе у певному життєвому горизонті, зі своєю історією, чуттєвістю, очікуваннями. Самість не конструюється з нуля, а

завжди розгортається із вже даного ґрунту досвіду. Тому освіта повинна враховувати цей первісний факт − що пізнання завжди відбувається у світі, який нас охоплює, у конкретних ситуаціях, де відлунюють наші минулі зустрічі, травми, натхнення, бажання. Це означає, що людський досвід завжди цілісний і багатовимірний, і саме ця інтегративність робить освіту простором не тільки передачі знань, а й формування самості.

Проте цей вихідний стан не є остаточним. Освіта стає тим простором, де самість починає усвідомлювати себе не лише як частину світу, а як щось, що здатне вийти за межі даного. Тут відбувається рух від простого занурення у фактичність до запитання про власну унікальність. Людина у процесі навчання починає відкривати, що її існування не обмежується функціональністю чи соціальною роллю. У кожній вправі, у кожному діалозі, у кожній інтерпретації тексту з'являється момент свободи: можливість побачити інше, ніж очікувалось, і тим самим − побачити себе.

Такий рух неминуче веде до зустрічі з Іншим. Освіта ніколи не є приватною пригодою в ізоляції: вона завжди вплетена у мережу діалогів, співбуття, спільного пошуку. Самість тут відкривається у тому, що перед нею постає Інший − як виклик, як обмеження, як джерело натхнення. У діалозі народжується не лише передача знання, а щось глибше − досвід відповідальності. Самість віднаходить себе саме в тому, що змушена відповідати перед іншими, бути чутливою до їхніх потреб, аргументів, болю. Цей вимір освіти відкриває людині, що її внутрішній простір неможливо замкнути: він завжди порушений голосом Іншого.

Недаремно дослідники підкреслюють думку Левінаса: «Левінас має на увазі, що етика далека від приписів, чеснот чи норм. Етика − це не концепція, а відношення – відношення до іншої людини, яку сприймають саме як Іншого..» [2, с. 279] . Ця думка радикально змінює уявлення про етику: вона не є набором правил чи норм, які можна засвоїти, а живим стосунком, що щоразу відкриває людину до відповідальності. У контексті освіти це означає, що самість не може утвердитися поза відносинами − вона постає лише тоді, коли я визнаю Іншого як Іншого, не редукованого до моїх очікувань чи схем.

Звідси випливає, що освітній процес − це не лише шлях від незнання до знання, а й шлях від самодостатності до співбуття. Тут пізнання стає не просто вправлянням у методах, а вмінням слухати, відповідати, визнавати право Іншого на власний голос. Саме через зустріч із тим, хто відрізняється від мене, я пізнаю не лише нові факти, а й нові можливості бути людиною. Освіта виявляється своєрідним простором етичної чутливості, де моє «я» формується у відповідальності перед «ти». І тому самість у найглибшому сенсі завжди є не лише моїм досягненням, а плодом діалогу, зустрічі й співбуття, де голос Іншого розкриває мій власний.

Наступним кроком є відкриття мови як простору, у якому відбувається становлення самості. Бо освіта − це не тільки передача змісту, але й входження у спільну мову, у її традиції, метафори, смислові горизонти. У процесі мовлення людина щоразу перевіряє межі власного «я», відкриваючи, що смисли не належать їй одноосібно, а є поділеними. Тут самість переживає парадокс: вона стає більш власною саме тоді, коли входить у горизонт, що її перевищує.

Саме тому, як наголошує дослідник Зеус «дискурс перевершує langue, або мову як абстрактну систему, стаючи подією… індивід об'єктивує свою суб'єктивність через роботу дискурсу… самопізнання вже є інтерпретацією, оскільки я пізнаю себе як щось об'єктивоване» [1, с. 335]. Ця теза допомагає зрозуміти, що мова ніколи не зводиться лише до «langue» − до абстрактної системи правил і структур. Вона завжди актуалізується у мовленні як події, у якій людина не лише висловлює, а й формує себе.

Освіта, отже, постає як простір, де самість вчиться «виходити назовні» через слова, а потім знову повертатися до себе вже в новому вимірі. У мовленні суб'єкт ніби роздвоюється: він присутній як той, хто говорить, і водночас як той, хто себе слухає й інтерпретує. У цьому акті самість об'єктивується, стає видимою у формі висловлювання, і саме завдяки цьому набуває здатності до самопізнання.

Таким чином, освіта не обмежується вправлянням у техніках чи опануванням змісту. Вона є зустріччю зі словом, у якому розкривається Інший і водночас народжується нове «я». У цьому сенсі мова, інтерпретація й діалог є не зовнішніми інструментами, а самою сутністю освітнього процесу: тут самість стає більш автентичною саме через те, що виходить за межі власної замкненості й вступає у відкритість значення.

У цьому світлі освіта не може бути описана лише як індивідуальна траєкторія розвитку. Вона завжди має історичний і культурний вимір, у якому самість долучається до тривалої традиції смислів. Кожен навчальний процес є водночас інтерпретацією − перекладом старих текстів, ідей, досвідів на мову сучасності. У цій історичності освіта вчить не лише новому, а й відповідальності за минуле: самість починає усвідомлювати, що вона завжди вже вплетена у спадок, який треба нести далі.

Однак завершальною точкою цієї динаміки є усвідомлення, що освіта як простір самості − це завжди також простір відповідальності. Справжнє навчання ніколи не зводиться до «корисного знання» чи «прикладної компетентності». Воно є тим, що змінює людину так, що вона стає здатною відповідати − за себе, за інших, за світ. Освіта тут постає як форма етики: вона вчить бачити інше й іншого, приймати ризик свободи, не замикатися у власній упевненості. Самість формується не в ізольованому акті пізнання, а в зустрічі, що завжди більша за неї саму.

Отже, освітній простір можна зрозуміти як феноменологічний простір самості. Це не арена готових знань і навичок, а процес, у якому людина відкриває себе у трьох ключових вимірах: у досвіді власної фактичності, у відповідальності перед Іншим та у відкритості мовного й історичного горизонту. Саме ця динаміка робить освіту подією, яка перевищує функціональність системи: вона стає способом бути людиною.

Список використаних джерел:

1. Leonardo Z. Interpretation and the Problem of Domination: Paul Ricoeur's Hermeneutics. *Studies in Philosophy and Education. 2003. №* 22. P. 329–350.

2. Pinchevski, A. Emmanuel Levinas: The Other / Amit Pinchevski. *Theory, Culture & Society.* 2005. Vol. 22(1). P. 65–80.

ДОБРОЧЕСНІСТЬ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРІ: ВІД ЕТИЧНОГО ЗУСИЛЛЯ ДО ГРОМАДЯНСЬКОГО ЕТАЛОНУ

Пономаренко О. В.
кандидат юридичних наук, доцент, доцент кафедри цивільно-правових дисциплін і трудового права імені проф. О. І. Процевського, Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

Доброчесність, що в етичній традиції розглядається як результат внутрішнього зусилля людини та особистісна моральна практика самовдосконалення, у суспільному вимірі набуває статусу регулятивної функції, стає нормою громадянської поведінки, що встановлює принципи співбуття у соціумі. Публічний простір робить доброчесність видимою культурно прийнятою моделлю поведінки, але й «висвітлює» цікавий парадокс: чим ширше декларуються високі етичні стандарти, тим частіше ми стикаємося з розривом між проголошеною нормою та реальною практикою. В академічному середовищі формалізовані політики доброчесності від заборони плагіату до вимог прозорості даних співіснують із повсякденними спокусами оптимізувати результати, множити публікації без суттєвого змісту чи розширювати авторські списки без реального внеску. Так виникає феномен культурного "камуфляжу доброчесності", коли чесність функціонує радше як символічний ресурс, ніж як щоденна практика самовдосконалення. На цьому тлі важливо простежити глибинні філософські підстави зміни оптики щодо людської моральності. Перехід від презумпції недосконалості, релігійно сформованої уяви про гріховну природу людини, до презумпції доброчесності, що сприймається як норма, пов'язаний із трансформаціями, які європейська думка пережила в Новий час. Особливо помітним став внесок Іммануїла Канта, який заклав основу уявлення про моральну автономію суб'єкта, здатного діяти відповідно до закону розуму, а не зовнішнього авторитету. Кантівська концепція автономного стала ключовою для формування концепції правової держави, у якій особа розглядається як носій гідності й прав, а не як об'єкт дисципліни чи спасіння. Саме тут уперше виразно з'являється інтелектуальна передумова подальших дискусій доброчесності: якщо людина є раціональною та вільною, то її дії за визначенням сприймаються як спрямовані до добра доки не доведено протилежне. Проте сьогодні ця теза нерідко втрачає свій кантівський зміст перетворюючись перформативну мораль «етики образу», або на культурний і соціальний шаблон. Відтак перед нами постає нове завдання: критично переосмислити, чи не зводить сучасна культура доброчесність до декларації, позбавляючи її тієї нормативно-правової сили, яка лежить в основі ідеї автономного громадянина в правовій державі.

У цьому контексті звернення до арістотелівської традиції дозволяє побачити іншу оптику на природу доброчесності. Антична думка розглядала доброчесність не як початково притаманну людині властивість, а як результат тривалої практики виховання характеру та свідомого вибору правильних дій. Арістотель визначає доброчесність як внутрішній стан, що робить людину здатною добре виконувати своє призначення (Книга друга, 1106a) [1, с. 71]. Ключовою тут є ідея "середини" між двома крайнощами: надміром і нестачею, яка визначається не суб'єктивною зручністю, а орієнтацією на розсудливість (phronesis) "досвідченої людини" (Книга друга, 1106b–1107a) [1, с. 75]. Досягнення такої рівноваги не є автоматичним: людина має навчитися розпізнавати тонкі межі, формувати стійкі схильності та долати спокуси, пов'язані із задоволенням чи уникненням болю. Арістотель підкреслює, що хибність вибору - природна і постійна загроза для людини, а отже, доброчесність потребує систематичних зусиль, практики самоконтролю і тривалого самовиховання.

У минулих культурних епохах відповідність високим моральним стандартам мала підтверджуватися реальними вчинками та усталеною традицією формування характеру. Тому

доброчесність постає не як вихідна позиція, а як мета, до якої необхідно поступово рухатись. Вона формується через помилки, корекцію поведінки та пошук балансу, створюючи простір для справжнього морального вибору. Античне розуміння чесноти − це процес боротьби із власною недосконалістю, що протиставляється сучасній тенденції сприймати доброчесність як апріорну норму. Саме завдяки поступовому шляху й роботі над собою між "звичайною людиною" та людиною, яка реалізує свій "телос", виникає простір особистісного зростання та автентичної моральної відповідальності.

У середньовічній християнській традиції людина мислилась як істота, позначена первородною гріховністю, а отже схильна до моральних помилок і залежна від зовнішнього джерела спасіння. Ця "презумпція недосконалості" формувала уявлення про необхідність божественної благодаті, смирення та віри як передумова морального вдосконалення. Водночас християнська доктрина рівності всіх перед Богом, як у гріху, так і у можливості спасіння, сприяла становленню уявлення про внутрішню цінність кожної людської істоти. Саме ця теза згодом стала важливим філософським підґрунтям для формування концепції невід'ємної людської гідності. Гуманістичні течії Відродження змістили фокус із гріховності на відкритість людського потенціалу: людина мислиться як істота, здатна самоформувати власну міру й обриси, поставлена "посеред світу", щоб через свободу вибору й гідність надавати собі форму. Саме так Піко делла Мірандола говорить про невизначену природу людини, якій дозволено як понизитися до звіриного, так і піднестися до божественного. [4] Ідеї Франческо Петрарки про внутрішню працю над собою як мету гуманістичної освітньої традиції та Еразма Роттердамського про виховання й освіту як механізм становлення людяності разом підсилюють ренесансне уявлення: людина не приречена на задану недосконалість, а спроможна цілеспрямовано прямувати до вищих моральних ідеалів.

Реформація XVI століття додала цьому процесу нових імпульсів. Протестантське богослов'я перенесло наголос із церковної ієрархії та ритуалу на особисту відповідальність перед Богом і сумлінням. У межах протестантських громад моральність дедалі частіше оцінювали за щоденною поведінкою, дисципліною та сумлінним виконанням професійного обов'язку. Праця набуває майже сакрального статусу як знак благодаті та внутрішньої чесноти, недарма Вебер підкреслював, що в протестантській етиці "Бог вимагає не самої по собі праці, а раціональної праці в покликанні», в пуританському розумінні покликання вирішальним є методичний характер світської аскези. Такий підхід формував "протестантську етику" і сприяв становленню модерного капіталістичного духу. [2, с. 121].

У XVIII столітті кантівська етика зробила радикальний крок у напрямку "презумпції доброчесності". Іммануїл Кант обґрунтував ідею автономного морального суб'єкта, який здатний самозаконодавчо коригувати власні максими розумом. Відповідно моральне судження має випливати з правил, що можуть бути універсалізовані, а людяність постає як гідність, яка не дозволяє ставитися до іншого лише як до засобу. Цей просвітницький імператив Кант формулює як девіз: «Май відвагу користуватися власним розумом!» [3], що підкреслює пріоритет розуму над зовнішнім авторитетом і робить моральну здатність принципово доступною кожному.

У подальшій європейській інтелектуальній традиції, зокрема в добу Просвітництва, уявлення про моральність зазнає суттєвих трансформацій. У центрі опиняється вже не стільки характер, сформований тривалою практикою, скільки припущена "природна" доброчесність людини. Жан-Жак Руссо одним із перших системно сформулював думку, що саме суспільні інституції, нерівність і культурні настанови поступово віддаляють індивіда від його "природного стану": «Усе добре, коли виходить із рук Творця речей; у руках людини все занепадає» [5]. Відтак моральні відхилення пояснюються насамперед деформаціями соціальних умов, а чеснота мислиться як первинний потенціал, який слід берегти й

розкривати через виховання, освіту та реформу інституцій, менше як результат індивідуального “вправляння”, більше як захист і “розблокування” природного добра.

Розвиток правових систем створив нові рамки: усі громадяни мисляться рівними у правах та обов’язках незалежно від походження. Так постає “культура презумпцій”: у праві - презумпція невинуватості; у суспільстві - довіра до ринку, свободи договору та громадянських ініціатив; у культурі - віра, що освіта розкриває моральний потенціал кожного.

У такий спосіб історична еволюція моральної оптики від гріховності до автономії поступово підготувала ґрунт для сучасного правового мислення, у якому кожна особа розглядається спершу як носій потенціалу, а вже потім як суб’єкт контролю чи підозри. Саме цей злам і створює парадокс сучасної культури: між високими декларованими стандартами та реальними моральними практиками виникає простір культурного камуфляжу, коли чеснота не стільки досягається, скільки передбачається. Сучасна епоха, успадкувавши ці просвітницькі засновки, часто неусвідомлено підтримує логіку, що доброчесність є нормою. Внаслідок цього дискурс зміщується від самоформування характеру до демонстрації відповідності заздалегідь заданому статусу. Те, що в античності було завданням, тепер дедалі частіше мислиться як даність.

Отже, еволюція уявлень про доброчесність від античної етики вправляння у чеснотах, середньовічної “презумпції гріховності” та протестантської самодисципліни до кантіанської автономії й просвітницької віри у внутрішній моральний потенціал кожної людини сформувала сучасну культурну установку, за якої доброчесність сприймається як первинно дана, а не як результат наполегливої праці над собою. У XX–XXI століттях ця установка підкріплена інституційними механізмами: верховенством права, правами людини, демократичними процедурами, академічними стандартами й культурою довіри. Водночас саме цей зсув породжує ризик “культурного камуфляжу”: декларація доброчесності може заміщувати її реальне втілення. Тому виклик XXI століття полягає не у відмові від високих ідеалів, а в поєднанні їх із традицією критичної самоперевірки та практикою моральної роботи над собою. Академічна доброчесність може бути живим етичним проєктом лише там, де зовнішні норми підсилюють внутрішнє прагнення, а не замінюють його. Між декларацією і дійсністю, між правом і етикою зберігається простір, у якому формується відповідальна особистість, і саме цей простір потребує нашої уваги, практики та рефлексії.

Список використаних джерел:

1. Арістотель. (2002). Нікомахова етика (пер. з давньогрец. В. Ставнюк). http://am.history.univ.kiev.ua/Nikomakhova_etyka.pdf
2. Вебер, М. (2018). Протестантська етика і дух капіталізму (пер. О. Погорілий). Наш Формат. ISBN 978-617-7552-28-3.
3. Кант, І. (2019). Відповідь на питання: що таке просвітництво? Вперед. https://vpered.wordpress.com/2019/07/04/kant-erklarung/
4. Pico della Mirandola, G. (n.d.). Oration on the dignity of man (1486). Internet Medieval Sourcebook, Fordham University. Retrieved November 5, 2025, from https://sourcebooks.web.fordham.edu/source/1496-pico-oration.asp
5. Rousseau, J.-J. (n.d.). Emile, or on education (Book One) [Excerpts]. Hanover College, History Department – Hanover Historical Texts Project. Retrieved November 5, 2025, from https://history.hanover.edu/courses/excerpts/165rouss-em.html.

ВІД ПОСТМОДЕРНУ ДО НОВОЇ ОНТОЛОГІЇ ЦІЛІСНОСТІ

Садовніков О.К.
к.філософ.н., доцент, доцент ЗВО на кафедрі фундаментальних та суспільно-гуманітарних наук Національного фармацевтичного університету,
Національний фармацевтичний університет,
м. Харків, Україна

Постановка проблеми. Постмодерністський поворот у філософії поставив під сумнів традиційні метафізичні підвалини, великі наративи й уявлення про єдину стабільну цілісність. Деконструкція як інтелектуальна практика розкрила принципову нестабільність значення й підривала центричні уявлення про сутність, породивши наголоси на локальності, контингентності й плюралізмі смислів, виявила межі метафізичних тотальностей, проте залишила відкритим питання про існування/створення нової форми цілісності, яка не знищує різноманіття, а інтегрує його у процесуальну єдність. Вирішення цього питання стало актуальним для сучасної онтології, філософії культури та соціальної теорії, адже розпад смислових структур породжує потребу у переосмисленні засад буття і комунікації.

Водночас у сучасній науці й практиці зростає потреба у концептах, які дозволяють мислити цілісність не як повернення до тоталітарних форм тотальності, а як динамічну, відкриту й реляційну структуру, що поєднує множинність у процесуальній єдності. Такий підхід має не лише теоретичний, а й практичний характер, адже питання онтології цілісності безпосередньо пов’язане з викликами екологічної нестабільності, технологічного управління, цифрової політики та глобальної взаємозалежності.

Актуальність. У сучасному філософському дискурсі зростає інтерес до пошуку нових моделей цілісності, які могли б поєднати досягнення постструктуралізму, феноменології, аналітичної філософії та системного мислення. Це зумовлено глибокими змінами в науці, технологіях і соціальних практиках, що актуалізують потребу у філософському осмисленні зв’язків між людиною, технікою й середовищем. Проблема цілісності набуває міждисциплінарного значення: вона виявляється у сфері екологічного мислення, етики штучного інтелекту, біосоціальних і комунікативних систем.

Таким чином, актуальність теми зумовлена необхідністю подолання фрагментації сучасного знання й пошуку онтологічних підстав для нової парадигми єдності, відкритої до різноманіття форм буття та способів мислення.

Мета й завдання. Мета дослідження полягає у виявленні концептуальних основ формування нової онтології цілісності у філософії після постмодерну, здатної інтегрувати множинність смислів у динамічну, відкриту та процесуальну структуру. Для досягнення цієї мети визначено три основні завдання: по-перше, проаналізувати сучасні підходи до проблеми цілісності у постмодерній та постпостмодерній філософії; по-друге, визначити ключові напрями інтеграції деконструктивних та системних концепцій у контексті формування нової онтології; по-третє, окреслити теоретичні та практичні перспективи застосування концепту цілісності у міждисциплінарних дослідженнях, зокрема у сферах екології, технологій та цифрової культури.

Методи. Дослідження спирається на комплекс методів, що відповідають поставленим завданням. Зокрема, застосовано філософський текстовий аналіз основних джерел, включно з деконструктивістською спадщиною та сучасними постпостмодерними проєктами; компаративний метод для зіставлення парадигм; концептуальне моделювання робочої моделі онтології взаємності; а також рефлексивну реконструкцію, що дозволяє критично осмислити методологічні обмеження різних підходів.

Окрему увагу приділено аналізу сучасних українських і англомовних публікацій (2020–2025 рр.), що розкривають процесуальні та мережеві уявлення про буття і смисл. Це забезпечує наукову основу для висновків і враховує міждисциплінарний контекст – екологію, технології, цифрову культуру.

Аналіз стану проблеми й останніх досліджень. Класична деконструкція, започаткована Жаком Дерріда, підважила логосоцентричні засади традиційної метафізики, довівши, що значення є радше ефектом відмінності, ніж фіксованою сутністю [2, с. 5]. Жан-Франсуа Ліотар, своєю чергою, діагностував «кінець великих наративів», що посилило скепсис щодо універсальних пояснювальних моделей [4, с. 1].

Як відповідь на сучасні інтелектуальні та цивілізаційні виклики сформувався корпус досліджень, що поєднують деконструктивістську критичність із прагненням до концептуальної цілісності. До них належать: процесуальна онтологія, яка розглядає буття як сукупність взаємопов'язаних процесів і подій (спадщина Альфреда Норта Вайтгеда); акторно-мережеві підходи Бруно Латура та теорія ANT, що трактують соціальні та матеріальні агенти як елементи гетерогенних мереж, зокрема у дослідженнях сталого розвитку; концепт гіпероб'єктів Тімоті Мортона, який акцентує масштабність і взаємозалежність феноменів, що виходять за межі локального спостереження; а також метамодерністські проєкти, що пропонують проміжну чутливість між постмодерністською іронією та прагненням до регенеративного смислопокладання [6, с. 1; 4, с. 1].

Актуальні студії 2020–2025 років засвідчують активний пошук операційних інструментів для мислення цілісності без редукції до тоталітарних схем. Серед них: роботи українських дослідників у сфері процесуальної онтології та мережевих інтерпретацій соціокультурних практик [7, с. 12; 9, с. 15]; закордонні дослідження щодо застосування ANT у екологічних і техно-соціальних кейсах [3, с. 1; 8, с. 22]; а також огляди метамодерністських стратегій формування нових смислових наративів [1, с. 5].

Водночас залишається низка невирішених проблем: відсутність єдиного методологічного апарату для переведення метафізичних принципів в операційні категорії; недостатня розробленість онтологічних модулів, здатних враховувати асиметрії влади та потребу в загальних смислових орієнтирах; брак міждисциплінарних емпіричних перевірок концептів процесуальності й мережевості у соціально-екологічних та технологічних дослідницьких практиках [7, с. 2; 3, с. 3].

Виклад основного матеріалу. Постмодерн, який утвердився як реакція на модерністські метанаративи, виявив обмеженість універсальних схем і лінійного розуміння істини. Жак Дерріда, започаткувавши деконструкцію, показав, що смисл не є сталою сутністю, а лише ефектом відмінності, що постійно відкладається у нескінченному ланцюзі інтерпретацій [2, с. 5]. У цьому контексті Жан-Франсуа Ліотар діагностував «кінець великих наративів», посилюючи кризу довіри до універсальних пояснювальних моделей [4, с. 1]. Постмодернізм оголив множинність перспектив, але водночас поставив проблему – яким чином мислити цілісність без повернення до жорстких ієрархічних структур.

На початку XXI століття ця проблема набула нового виміру. Сучасні екологічні, технологічні та соціальні виклики потребують мислення зв'язків, взаємодій і системних відношень. Тому в постпостмодерній філософії відбувається зрушення від розщепленого, іронічного дискурсу до пошуку інтегративних підходів, здатних поєднати множинність із єдністю, відмінність із відношенням, релятивність із взаємністю [6, с. 22]. Відповіддю на цей запит стали концепції, що поєднують деконструктивну чутливість із прагненням до нових форм цілісності. Однією з таких, концепція процесуальної онтології, що розвиває ідеї Альфреда Норта Уайтхеда. Її засадничим положенням є уявлення буття як сукупності взаємопов'язаних подій, у яких процес первинний щодо субстанції. Цей підхід дає змогу

мислити світ не як застиглу структуру, а як динамічну взаємодію становлень, у якій цілісність є результатом постійної актуалізації відносин [6, с. 25].

Іншу важливу концептуальну лінію становить акторно-мережева теорія, розроблена Бруно Латуром, яка пропонує бачити соціальні, матеріальні й технологічні об'єкти як акторів єдиної гетерогенної мережі, що спільно творять соціальну реальність. Такий підхід знімає традиційну дихотомію «людина-річ» і формує розуміння симетрії агентності, де кожен елемент взаємодії впливає на формування системи [3, с. 1; 8, с. 22].

Значний внесок у переосмислення онтології вносить і концепт гіпероб'єктів Тімоті Мортона, який описує явища (екологічні системи, клімат, технологічні мережі), що настільки масштабні й розтягнуті у часі та просторі, що не піддаються локальному сприйняттю. Ця ідея розширює горизонти мислення цілісності до планетарного рівня, показуючи, що взаємозалежність і співбуття є невід'ємними умовами сучасного буття [5, с. 5].

Метамодерністські концепції, зокрема ті, що аналізуються Сергієм Куцепалом, пропонують перехід від постмодерної іронії до «пульсуючої» логіки між серйозністю та скепсисом, у якій цілісність розуміється не як догма, а як відкрита рамка для відтворення сенсу [9, с. 15]. Українські дослідники Микола Костицький і Наталія Кушакова-Костицька підкреслюють, що нова філософська онтологія цілісності має враховувати єдність природного й соціального буття, зберігаючи їхню взаємну автономність [7, с. 12].

На основі аналізу цих підходів формується модель онтології взаємності, що поєднує деконструктивну відкритість значень із процесуальною та мережевою здатністю до самовідтворення стабільних патернів взаємодії [1, с. 15; 3, с. 12]. Модель ґрунтується на чотирьох принципах: контекстуальній релятивності, де кожен елемент системи існує одночасно у локальному та глобальному контекстах без центру домінування; процесній актуалізації, відповідно до якої цілісність не передзадана, а постійно створюється через актуальні взаємодії; симетрії агентності, що визнає участь усіх акторів як-то людських, технічних, матеріальних, у творенні реальності на рівних підставах; і принципі «смисл як між», за яким значення виникає у процесі взаємодії між системами, інтегруючи множинність у динамічні патерни спільного буття [3, с. 12; 6, с. 15]. В цій схемі контекстуальна релятивність формує базу мережевих зв'язків між акторами, процесна актуалізація показує динаміку зміни цих вузлів у часі, симетрія агентності забезпечує баланс між різними типами акторів, а принцип «смисл як між» дозволяє ко-валідувати знання та формувати етичні критерії взаємодії. Така взаємозв'язана конструкція створює відкриту, динамічну цілісність, яка поєднує плюралізм і стабільність, а не статичний тоталітет.

Таким чином створюється можливість для подолання розриву між розщепленою постмодерною множинністю та модерністською єдністю, переводячи філософський дискурс у площину відносин, взаємності та подієвості. Надану модель не слід вважати як завершену, але як ту що відкриває можливість співбуття множинних смислів у процесі постійного взаємного узгодження.

На теоретичному рівні модель дозволяє формулювати епістемологічні критерії статусу знання, такі як ко-валідованість знань через мережеві процедури, та етичні імперативи, що враховують взаємну вразливість між акторами та системами, забезпечуючи відкритість і узгодженість смислових структур. Модель синтезує досягнення сучасної постпостмодерної філософії, враховує уроки класичної деконструкції, інтегрує процесуальні підходи, зокрема інтерес до Альфреда Уайтхеда та процесних онтологій, і мережеві концепти акторно-мережевої теорії, а також ідеї масштабної взаємозалежності явищ, представлені терміном «гіпероб'єкти» у Тімоті Мортона та метамодерністську чутливість до регенеративної побудови смислу.

Данна модель має не лише теоретичне, а й практичне значення. У сфері екологічних досліджень принцип симетрії агентності використовується для опису взаємозалежності природних і соціальних процесів у системах сталого розвитку [3, с. 1]. У соціології праці акторно-мережевий підхід дозволяє аналізувати взаємодію між людськими акторами, технологічними засобами та інституційними структурами [8, с. 22]. У цифровій культурі принцип «смисл як між» допомагає осмислити мережеву логіку комунікацій, у якій сенс формується не в індивідуальному акті, а у процесі безперервної взаємодії користувачів, алгоритмів і даних. У гуманітарних дослідженнях ця модель пропонує спосіб інтеграції локальних і глобальних смислів без втрати контекстуальної глибини [1, с. 15].

Таким чином, онтологія взаємності може бути розглянута як філософська основа для міждисциплінарних досліджень, що прагнуть поєднати динамізм сучасного світу з пошуком смислової цілісності. Вона відображає тенденцію постпостмодерного мислення від фрагментації до співбуття, від іронії до відповідальності, від автономії до взаємності.

Висновки та перспективи. Філософія «після постмодерну» не є просто відмовою від досягнень попередньої критики; навпаки, її завдання – збудувати чутливу до контингентності онтологію, яка водночас надає практичні інструменти для узгодження дій. Запропонована онтологія взаємності демонструє напрямок, у якому можливий метатеоретичний синтез: збереження деконструктивної пильності й одночасне формування динамічної цілісності як робочої ідеї. Подальші дослідження можуть бути зосередженні на формалізації методів мережевої валідації знання; на емпіричних проєктах, що тестуватимуть принципи онтології взаємності в різних галузях (екологія, цифрова політика, освіта); а також на критичній рефлексії щодо можливих ризиків «нової цілісності», зокрема ризику нових форм нормалізації або централізації влади під виглядом синтезу.

Список використаних джерел:

1. Bauman Z. Liquid Modernity. – Cambridge: Polity Press, 2000. – 228 p.
2. Derrida J. Of Grammatology. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. – 293 p.
3. Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 301 p.
4. Lyotard J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. – 110 p.
5. Morton T. Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. – 229 p.
6. Whitehead A. N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. – New York: Free Press, 1978. – 413 p.
7. Костицький М. В., Кушакова-Костицька Н. В. Онтологія цілісності у сучасному соціальному мисленні // Філософська думка. – 2021. – № 2. – С. 10–18.
8. Куровська Г. Застосування засад акторно-мережевого підходу в соціології професій // Social Transformations in Modern Society (STMM). – 2022. – Вип. 1. – URL: https://stmm.in.ua/archive/article.php?contentId=2202219&issue=2022-1
9. Куцепал С. Після постмодернізму: «нащадки» / «маски»? (філософський начерк). – ResearchGate, 2024. – URL: https://www.researchgate.net/publication/359712720_Pisla_postmodernizmu_nasadki_maski_filosofskij_nacerk

ПРОБЛЕМА ЦІННІСНО-НОРМАТИВНИХ ПЕРЕДУМОВ ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Смоляга М.В.
кандидат філософських н., доцент кафедр філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Проблема ціннісно-нормативних передумов пізнавальної діяльності посідає центральне місце в сучасній епістемології, оскільки торкається самої основи людського пізнання – питання про те, наскільки процес набуття знання залежить від системи цінностей, норм і смислів, у межах яких функціонує суб'єкт. Іншими словами, чи є пізнання «чистим» від контексту явищем, чи воно завжди опосередковане культурою, історією, мораллю та соціальними очікуваннями.

Традиційна, раціоналістична модель науки Нового часу – від Декарта до позитивізму XIX ст. – виходила з припущення, що пізнання є об'єктивним процесом, а істина – незалежною від людських оцінок. Наука мислилася як сфера «чистого розуму», де суб'єктивне й моральне відокремлюються від пізнавального. Така парадигма формувала уявлення про «ціннісну нейтральність» науки, у якій факти нібито існують поза будь-якими смисловими координатами.

Однак розвиток некласичної, а згодом і постнекласичної епістемології – від Гайдеггера та Вітгенштайна до Куна, Фейєрабенда і Латура – радикально переглянув це уявлення. Було показано, що наукове знання завжди виникає у певному історико-культурному контексті, а отже, не є цілком «чистим» від соціальних, етичних чи ідеологічних чинників. Томас Кун у своїй концепції «наукових парадигм» наголошував, що перехід від однієї моделі світу до іншої – це не лише логічний, а й ціннісний вибір. Пол Фейєрабенд навіть доводив, що наука не може бути повністю відокремлена від політики, моралі й культури, адже саме ці сфери визначають, які питання ставляться, які методи визнаються легітимними і які результати вважаються істинними.

Таким чином, ціннісно-нормативні передумови не є зовнішнім додатком до пізнання – вони формують його структуру, спрямованість і зміст. Вони визначають не лише напрям пошуку істини, але й допустимі межі експерименту, критерії верифікації, способи пояснення і навіть саму мову, якою описується світ. Як слушно зазначав М. Вебер, «наука вільна від оцінок лише настільки, наскільки вона усвідомлює їхню неминучість» [2, с. 42]. Усвідомлення власних ціннісних передумов є актом інтелектуальної чесності, який не послаблює науковість, а робить її рефлексивною, відкритою до самокорекції.

Відтак, епістемологія невіддільна від етики науки, соціальної філософії та філософії культури. У добу глобалізації, коли наука дедалі тісніше переплітається з технологією, політикою і ринком, виникає питання: хто контролює ціннісні орієнтири наукового поступу? Сьогодні знання перетворюється не лише на спосіб розуміння світу, а й на інструмент влади, управління, економічного домінування та маніпуляції. Технологічний детермінізм загрожує редукцією людського до функціонального, духовного – до технічного, морального – до ефективного.

Саме тому нормативний контроль над пізнавальною діяльністю має бути не зовнішнім примусом, а внутрішньою етичною потребою. Йдеться не про обмеження свободи науки, а про її гуманізацію, про повернення їй морального змісту. Наука, позбавлена етичних орієнтирів, може стати силою деструктивною – як це показав досвід XX століття: від створення зброї масового знищення до маніпуляцій свідомістю через масмедіа та алгоритми штучного інтелекту.

У цьому контексті українська культурно-філософська традиція має особливе значення. Для неї характерне органічне поєднання раціонального та духовного вимірів пізнання. Від Григорія Сковороди, який бачив у пізнанні шлях до самопізнання і духовної гармонії, до

Памфіла Юркевича, який стверджував пріоритет «серця» як осередку моральної свідомості, – українська думка послідовно наголошувала, що істина не може бути відірвана від добра і краси. Михайло Драгоманов і Володимир Вернадський поєднали наукову раціональність з гуманістичною відповідальністю: знання, за Вернадським, є силою, яка повинна служити розкриттю творчого потенціалу ноосфери, а не технічному підкоренню природи.

Ця триєдність – істини, добра і краси – становить не лише філософський ідеал, але й потенційну альтернативу технократичному світогляду.

Вона пропонує модель пізнання, у якій суб'єкт не лише пізнає, а й морально оцінює, співпереживає, співтворить. Саме така модель може стати основою для формування нової етики знання – етики співбуття, діалогу та духовної відповідальності.

Отже, пізнання не є нейтральним актом – воно завжди відбувається у певній ціннісно-нормативній площині, де вирішується не лише питання «що є істинним», а й «навіщо ця істина потрібна» та «кому вона служить». Усвідомлення цього факту – необхідна умова формування зрілої науки, що прагне не лише ефективності, а й збереження гуманістичного виміру людського буття.

Висновки:

1. Ціннісно-нормативні передумови формують як зміст, так і структуру пізнавальної діяльності, визначаючи допустимі методи, межі і цілі науки.

2. Усвідомлення залежності знання від культурного, історичного і морального контексту не заперечує його об'єктивності, а навпаки – надає йому глибшого рівня відповідальності.

3. Українська філософська традиція пропонує гуманістичну модель пізнання, засновану на єдності істини, добра і краси, що може стати орієнтиром для сучасної епістемології.

4. У глобалізованому світі, де знання перетворюється на ресурс влади, відновлення ціннісних основ науки є ключем до збереження духовної автономії культури й людського виміру цивілізації.

Список використаних джерел:

1. Гайденко П. П. Еволюція поняття науки. – К.: Дух і Літера, 2010. – 447 с.
2. Вебер М. Наука як покликання. – Львів: Літопис, 2004. – 808 с.
3. Кассірер Е. Філософія символічних форм.Т.1 – К.: Юніверс, 2003. – 271 с.
4. Кун Т. Структура наукових революцій. – К.: Port-Royal, 2001. – 228 с.
5. Фейєрабенд П. Проти методу. – К.: Таксон, 2012. – 336 с.

ПРОБЛЕМА САМОСВІДОМОСТІ У ФІЛОСОФІЇ Л. ФЕЙЕРБАХА

Солоділова О.В.,
к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії, соціології та історії Дніпровського державного аграрно-економічного університету,
Кищик А.Г.
здобувачка освіти Дніпровського державного аграрно-економічного університету, м. Дніпро, Україна

Основною ідеєю Л. Фейєрбаха було те, що самосвідомість − це завжди про людину, про її реальне, земне існування. На відміну від попередніх філософів, зокрема Гегеля, який розглядав самосвідомість як щось абстрактне, духовне, що існує незалежно від конкретної особи, Фейєрбах наполягав: самосвідомість не може бути відокремленою від людини, від її матеріального буття. Людина − це не чиста ідея чи дух, а тілесна істота, що відчуває,

мислить, переживає, має потреби й почуття. Саме через ці властивості, через тілесність і чуттєвість людина усвідомлює себе.

Фейєрбах відкинув спроби пояснювати самосвідомість як прояв абсолютного духу, доводячи, що вона має суто людське, природне походження. Ми не «чисті духи», не абстрактні свідомості, а живі істоти, занурені в реальність, у світ взаємин і досвіду. Людина пізнає себе не лише через внутрішні роздуми, а насамперед через інших людей − через спілкування, любов, участь у спільному житті. Саме у відносинах із ближніми ми бачимо відображення себе, спостерігаємо, як інші реагують на наші вчинки, як ми впливаємо на них і як вони впливають на нас. У самотності людина не здатна повною мірою зрозуміти власну сутність, бо для цього потрібне дзеркало − інша особа, інша свідомість.

Таким чином, самосвідомість формується не десь у відокремленому духовному просторі, а в конкретному, реальному житті. Вона є результатом людських стосунків, соціальної взаємодії, спільного існування. Людина − це не просто душа, що тимчасово перебуває в тілі, а єдність духу й матерії, мислення та чуттєвості. Через тілесний досвід, через емоції, через потребу в любові й підтримці ми пізнаємо не лише інших, а й самих себе. У суспільстві люди віддзеркалюють одне одного, і саме це відображення формує глибину самосвідомості.

За висловленням Л. Фейєрбаха, Бог − це людина, її власне відображення. У своїй філософії він пояснював, що всі найкращі людські якості − доброта, розум, щирість, любов, справедливість − були перенесені на уявну надприродну істоту. Усе те, що людина вважає «божественним», насправді належить їй самій. Бог, за Фейєрбахом, − це ідеальний образ людини, її досконалий портрет, який вона винесла за межі реальності, піднявши на небо. Таким чином, людина відчужила від себе власну сутність, наділивши нею вигадану істоту, тоді як джерело цих чеснот − у самій людині.

Як писав Фейєрбах: «Божественна істота − це не що інше, як людська, або, радше, людська природа, очищена, звільнена від обмежень окремої людини, об'єктивована, тобто споглядана та шанована як інша, окрема істота» [1, 14]. Отже, Бог для нього − не надприродна сила, а узагальнений, очищений образ людської природи. Людина ідеалізує свої власні найкращі риси − розум, доброту, чесність, моральність − і виносить їх поза межі свого досвіду, створюючи ідеал досконалості. Тому справжня сутність віри, за Фейєрбахом, полягає не у поклонінні вищій силі, а в любові до ближнього, у доброті, у прагненні зробити щасливими інших. Людина має орієнтуватися не на абстрактних богів чи догми, а на власну совість, розум і гуманність.

Проблема самосвідомості у його філософії тісно пов’язана з питанням, звідки береться «Я», як виникає наше розуміння себе. Фейєрбах прагнув показати, що самосвідомість є складовою реального життя, частиною людського досвіду, а не чимось містичним. Його знаменита думка яскраво демонструє зв’язок самопізнання з людяністю: «Твій перший обов'язок − зробити себе щасливим. Якщо ти щасливий, ти також зробиш щасливими інших. Щаслива людина може бачити навколо себе лише щасливих людей» [2, 391]. Вона вчить, що справжня гармонія починається з усвідомлення себе, своїх потреб, емоцій, почуттів. Лише пізнавши себе і досягнувши внутрішнього спокою, людина може бути джерелом добра для інших, надихати, підтримувати, допомагати.

Отже, справжня самосвідомість, за Фейєрбахом, не народжується в ізоляції чи самозаглибленні. Вона формується у взаємодії з реальними людьми, у процесі життя, спілкування, любові. Самосвідомість − це не продукт абстрактного мислення, а наслідок живого, конкретного досвіду. І чим глибше людина проживає цей досвід, тим глибше вона розуміє себе. Саме тому філософія Фейєрбаха стала кроком від спекулятивного ідеалізму до гуманістичного розуміння людини, у центрі якого − жива особистість, її почуття, стосунки і здатність любити.

Список використаних джерел:

1.Фейєрбах Л. The Essence of Christianity. Лондон: John Chapman, 1854. 340 с. Режим доступу: https://archive.org/details/dli.ministry.01993/page/n1/mode/2up (21.10.2025).

2.Фейєрбах Л. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Лейпциг: Wigand, 1846. 414 с. Режим доступу: https://books.google.com.ua/books?id=DdXGk8k1Kn8C&printsec=frontcover&hl=uk#v=onepage&q&f=false (21.10.2025).

ПОНЯТТЯ «НАДЛЮДИНИ» У ФІЛОСОФІЇ ФРІДРІХА НІЦШЕ

Солоділова О.В.,
к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії, соціології та історії Дніпровського державного аграрно-економічного університету,
Сіманєнко А.О.
здобувачка освіти Дніпровського державного аграрно-економічного університету,
м. Дніпро, Україна

Концепція Надлюдини виникає як необхідний висновок зі «смерті Бога». Наш намір - розкрити Надлюдину як морально-етичний орієнтир, що замінює традиційну «рабську мораль» на «панівну мораль», засновану на Волі до влади та життєствердженні. Ми спробуємо чітко розмежувати філософську концепцію Надлюдини, як духовний ідеал, від її хибних тлумачень, що були поширені в тоталітарних ідеологіях та довести, що Надлюдина є ідеалом максимального ствердження життя і єдиним типом людини, здатним витримати тягар абсолютної свободи та відповідальності за створення сенсу в епоху нігілізму.

Концепція Надлюдини є центральною і найбільш знаковою, хоча й однією з найбільш невірно витлумачених ідей у філософії Фрідріха Ніцше (1844–1900). Вона вперше була представлена у його знаковому філософському романі «Так казав Заратустра» (1883-1885). Виникнення цієї концепції стало прямим наслідком ніцшеанського проголошення «смерті Бога».

Ніцше стверджував, що європейська цивілізація, втративши віру у трансцендентні християнські цінності, опинилася у стані нігілізму. «Смерть Бога» означала не стільки фактичне зникнення релігійного вірування, скільки крах універсальної моральної системи, яка протягом двох тисячоліть надавала сенс людському існуванню. На місце старого, детермінованого сенсу прийшла порожнеча. Надлюдина − це не кінцева мета, а місток, що перекидається через цю прірву нігілізму, це метафізична відповідь Ніцше на виклик відсутності сенсу.

«Людина, – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою. Небезпечно ступати на линву, небезпечно йти по ній, небезпечно озиратися, небезпечно від страху здригнутися й зупинитись» - казав Заратустра [1, 14-15]. Надлюдина − це ідеал самоперевершення, радикального самотворення, що має прийти на зміну «останній людині»− апатичному, ситому, конформістському індивіду масової культури, який живе без великих цілей і пристрастей.

Надлюдина не є наступним біологічним етапом еволюції або продуктом соціальної селекції, як це помилково трактували ідеологи тоталітарних режимів. Це суто філософський і духовний ідеал, досяжний через тотальне переосмислення буття. Головним механізмом, що рухає людину до стану Надлюдини, є Воля до влади. Цей термін Ніцше розуміє не просто як політичне панування, а як фундаментальний біологічний і космічний принцип − прагнення всього живого до зростання, розширення, самоствердження та самоперевершення. Надлюдина є індивідом, який максимально реалізував свою Волю до влади, скеровуючи її не

на зовнішнє поневолення, а на внутрішнє самовладання та створення власних цінностей. Вона стверджує життя у всій його повноті, приймаючи його хаос, біль і трагізм. Надлюдина виходить за рамки традиційної моралі, яку Ніцше називав «рабською мораллю», тобто мораль слабких, заснована на співчутті, покорі та запереченні тіла. Натомість, Надлюдина створює «панівну мораль» − систему цінностей, що випливає з її власної життєвої сили та внутрішньої потреби. Вона є законодавцем для себе, здійснюючи «переоцінку всіх цінностей». Цей акт переоцінки вимагає інтелектуальної чесності та мужності, щоб: Визнати істину «смерті Бога», відкинути ілюзії та втіхи, які пропонувала релігія, створити новий, життєстверджувальний сенс у світі, позбавленому об'єктивних істин.

Шлях до Надлюдини неможливий без прийняття двох найжорстокіших і найважливіших концепцій Ніцше, які слугують своєрідним фільтром або мірою величі духу. У праці «Весела наука» Ніцше формулює ідею «Вічного повернення того самого». Це гіпотетичний тест, що, якби кожна мить вашого життя − кожен біль, кожна радість, кожна думка − мала б повторитися нескінченну кількість разів? Звичайна людина була б розчавлена цим тягарем. Але Надлюдина − це той, хто здатний не лише прийняти, але й возлюбити цю перспективу, бажаючи цього повторення з радістю та пристрастю. Наслідком прийняття Вічного повернення є Amor Fati − «любов до долі». Це означає повне та абсолютне прийняття всього, що було і є в житті, включаючи страждання, помилки та випадковості, як необхідних елементів для формування власного «Я». Надлюдина не скаржиться, не шкодує і не намагається втекти від реальності, вона стверджує її.

«Моя формула величі людини − це Amor Fati: не бажати нічого іншого, ні вперед, ні назад, ні в усі вічні віки. Не просто терпіти необхідність, а ще й любити її» [2, 52]. Це найвищий рівень ствердження життя, який відрізняє Надлюдину від пасивного нігіліста.

Постать Заратустри у однойменній праці є пророком і вчителем Надлюдини, а не самою Надлюдиною. Він є мостом, що вказує шлях, але сам ще не досяг кінцевого ідеалу.

Заратустра описує три метаморфози духу: Верблюд це дух, що несе тягар традиційних цінностей і обов'язків –«Ти повинен!». Лев це дух, який бореться проти цього тягаря, проголошуючи свободу і нищачи старі цінності – «Я хочу!». Дитина є духом, який, здобувши свободу, стає початком нового, здатним до творення нових цінностей і невинного ствердження життя. Надлюдина − це дитина, яка грає у життя [1, 33-35].

Також Заратустра з огидою описує «останню людину»: «Хворіти й не довіряти – це, як на них, гріх, і ходять вони обачно. Тільки дурні ще спотикаються об каміння чи об людей! Вони ще працюють, бо праця – розвага. Одначе пильнують, щоб розвага їх не стомила. Ніхто вже не стає ні бідним, ні багатим – і те, й те завдає надто багато клопоту. А кому ще охота владарювати? А кому ще охота коритися? І те, й те завдає надто багато клопоту. Нема пастиря, є лише отара! Кожен хоче рівності, всі рівні, – хто має іншу думку, той сам іде в божевільню» [1, 19]. Тобто продукт західної демократії та масовості, яка прагне лише комфорту і безпеки, нічим не ризикує, живе довго і нудно. Надлюдина є радикальним запереченням цієї посередності. Надлюдина орієнтована не на потойбічний світ, а на Землю. Ніцше закликає: «Я благаю вас, браття, залишайтеся вірними землі і не вірте тим, хто говорить вам про потойбічні надії!» [1, 12]. Це твердження означає, що всі цінності та сенс повинні бути знайдені та створені тут, у житті, а не в релігійних чи метафізичних ілюзіях.

Отже, концепція Надлюдини Фрідріха Ніцше − це заклик до радикального індивідуалізму та етичного самотворення. Це не про перевагу над іншими людьми, а про перевагу над самим собою. Надлюдина − це втілення Волі до влади, яка приймає Вічне повернення і живе, керуючись Amor Fati, стаючи творцем, скульптором власного життя та нових цінностей у світі, де старі боги померли. Це виклик, кинутий людині, щоб вона перевершила свою тваринну та свою «людську, занадто людську» природу, ставши сенсом і метою існування самої себе.

Список використаних джерел:

1.Ніцше Ф. Так мовив Заратустра. Пер. Л. Гринюк. Режим доступу: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24426/file.pdf(21.10.2025)
2.Nietzsche Friedrich Ecce Homo. Режим доступу: https://www.friedrichnietzsche.net/p/ecce-homo.html?utm_source=chatgpt.com (21.10.2025)

РОЗУМІННЯ ЯК ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ

Суходуб Т.Д.
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України
Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України, м. Київ, Україна

Сенс філософії як культури мислення, що історично формується та набуває певну специфіку від епохи до епохи, традиційно полягав і полягає в націленості на вирішення такого мисленнєвого завдання як розуміння, тобто, на віднайдення способу, на підставі якого людина змогла би зрозуміти, розтлумачити світ свого буття та себе саму. Це завдання проходить наскрізь історико-філософського процесу, про що, спираючись на традицію філософування та, зокрема, на позицію філософа пізньоантичної доби, влучно зазначає С.Б. Кримський: «… Плотін, стверджуючи прилученість мудрості до центральних зон смислотворчості буття та людини, проголошував, що філософія є найголовнішим у житті» [2, с. 8], адже, як випливає з подальших міркувань ученого, «філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу» [2, с. 9-10]. Дійсно, ще з часів становлення філософії думка і слово філософа несли в собі поєднання зі смислом, що закарбовувалось передусім у понятті «логосу», покликаного (і на рівні «філософської віри» здатного) долати стан хаосу та вносити порядок у буття. Тобто, філософія народжувалась у просторі рефлексії, у міркуваннях про світ, саму людину та інших людей, виступаючи тим самим посередницею у шляхах пошуку ідей, які б могли визначати людяність буття. Таким чином смисли, які відкривалися філософською рефлексією, складали чинники певної діяльності людини, спричиняли соціально-історичний поступ, віддзеркалюючись у подіях суспільного світу та власне у подіях людського буття, тим самим зв’язуючи індивідуальне і загальне у єдиний ланцюг розвитку світової культури. Інакше кажучи, судженням «мислю – висловлююсь – усвідомлюю – розумію – творю смисли свого буття, людський і людяний світ» можна було б схопити значення філософії та її місце у багатовіковій просвітній діяльності філософів.

При цьому зрозуміло, що традиційна філософська робота, спрямована на розуміння, торкається багатьох вимірів людського буття, які закарбовані в предметі філософського мислення. Якщо окреслити останній більш у подробицях, то можна побачити як різнопредметність процесу філософування (питання онтології, гносеології, етики, логіки тощо), так і певне співпадіння у тематиці. В останньому сенсі, йдеться, зокрема, про те, що від епохи до епохи поставали (можливо, дещо в оновлених формулюваннях) проблеми суперечливого існування сфер буття природного і соціокультурного, духовно-культурного і цивілізаційного, що осмислювалися у свій понятійно-категоріальний спосіб, але, на наш погляд, в основі усіх новітніх філософських дискурсів все-рівно містилася давня проблематика зв’язку «логосу» і «міфу», «міфу традиційного» і «міфу сучасного», «порядку» і «хаосу», «мікрокосмосу» і «макрокосмосу», «гармонії» і «дисгармонії» у розвитку, «творчості» на благо людини і негуманної «руйнації» її світу, раціонального виміру буття й ірраціонального тощо. Змінювались обставини людського життя, ментальність історичних

типів людини, ціннісна пріоритетність, набував нових обрисів соціокультурний світ, а проблеми залишалися, надаючи новим поколінням широке поле досвіду жити у світі по-людські й людяно, прагнучі досконалого його пізнання. Безумовно, і розуміння феномену досвіду також змінювалося, що підкреслює М.О. Булатов [1], звертаючи увагу, зокрема, на пізнавальну програму Р. Бекона, в якій виділяється крім методів міркування, авторитету, ще й досвід, та яка пізніше знаходить розвиток у вченні про ідоли розуму Ф. Бекона; на ідею Л. Фейєрбаха про необхідність розрізнення досвіду пізнавального, наукового та досвіду життя, людських переживань; на критичну оцінку способу філософування німецьких класиків з боку філософів XIX ст., які захищають саме досвідну метафізику (Шопенгауер) та переорієнтують подальший розвиток філософії з гносеологічних проблем на екзистенціальне розуміння істини, проблеми практики, життя, життєдіяльності, людини як особистості та ін. (К'єркегор, Ніцше, Маркс, Гартман).

Це, безумовно, спрямувало подальший філософський процес, у межах якого також ставиться питання про філософію та її завдання, які розглядаються у контексті традиції – як мистецтво запитувати, але і з новітніми обрисами процесу запитування, зважаючи, наприклад, на особливості «персонажів», які опікуються філософським дискурсом, умови, обставини формулювання філософського порядку питань, адже відповіді мають «вбирати» питання в себе, зважати на довірливість, дружність тих, хто об'єднується у філософському спілкуванні, тим самим виказуючи «довірче визнання» відповідей, що отримуються [3]. До того ж сама культура філософського мислення потребує знання щодо історії виникнення питання та існуючих підходів щодо його розв'язання.

З огляду на сказане, варто підкреслити, що, філософія – це не конгломерат ідей, учень, біографій видатних мислителів, які, безумовно, заслуговують на пам'ять, а живий процес входження у школи, течії, напрямки філософування, які тільки і надають досвід мислити та *розуміти культурою* і *в культурі* багатовікової філософської традиції. Зрозуміло, що передусім мисленнєво-філософський досвід проявляє себе через науково-пізнавальну та освітню систему, існуючий інститут культури, просвітницьку діяльність окремих осіб чи самопізнання. Все це у певний спосіб і виявляє націленість філософського дискурсу на розуміння як головне завдання філософування, що потребує роботи над виробленням концептуальних підходів, категоріально-понятійного устрою, здатного схопити на рівні думки реальність (природну, соціальну чи духовну); продумування перспективності певних ідей, їх гуманного потенціалу стосовно соціокультурного розвитку людства; критичного аналізу історичного поступу, аби можна було б запобігти руйнації здобутків культури та цивілізації або переосмислити негативні наслідки подій, що відбулись, отримавши, образно говорячи, «прищеплення» від недоречних, хибних сподівань тощо. Звісно, що завдання це – не з легких…

Не дивно тому, що на якихось етапах історико-філософського поступу спостерігаються ситуації, що означаються кризовими та супроводжуються змінами мови філософування. Лише за новітню історію можна говорити про переходи від «класичної філософії» до «некласичної» та сучасної, розвиток якої супроводжувався декількома «поворотами» – «антропологічним», «феноменологічним», «психоаналітичним», «лінгвістичним», «постмодерністським», «комунікативним» та ін., що, зрозуміло, змінювало засади філософського мислення, відповідно – й розуміння людини і світу.

Нині філософська думка знов-таки, на наш розсуд, борсається в тенетах нерозуміння, нерозв'язання питання, куди ж їй рухатися, аби не бути розчавленою між відкинутою в останні десятиліття XX ст. культурою «модерну» (хоча є голоси й на захист та доцільність «повернення» до її інтелектуальних засад, наприклад, К.-О. Апель, Ю. Габермас) та «постмодерну». У цьому плані можна, звісно, міркувати у самих різних вимірах: безсилля філософських міркувань при відсутності дієвого впливу філософії (навіть у сфері освіти),

зневіри у можливість філософії бути певною всеосяжною «теорією», що змогла би оминути домінуючий нині релятивізм, нігілізм, безмежний плюралізм, маргінес, трансгуманізм і дати якщо не систему, то більш-менш систематизований погляд на сучасний світ. Адже тільки на цьому підґрунті можна пробувати шукати відповіді на такі нагальні, як на мене, питання як то: а чи має сучасний світ як людська цивілізація який-то смисл та й у який спосіб він існує для людини; чи має сучасна людина, яка проявляє себе як «людина маси», а не «людина-індивідуальність», зв'язок зі світом як духовним універсумом; чи можна розглядати людину, існуючу у «просторі» не віртуального перетину з іншими – як своєрідне «місце» її сумісної діяльності з ними, тобто чи взагалі *присутня* людина у сучасному світі (якщо так, то у який спосіб)? Для того, щоб віднайти на них відповіді, на мій розсуд, філософія має «повернутись» до культивування принципу об'єктивності, необхідності розуміння людського буття з позиції презумпції (лат. praesumptio) об'єктивності.

Список використаних джерел:

1. Булатов М. Проблема досвіду: історико-філософські стадії її еволюції // Пізній радянський марксизм та сьогодення (До 70-річчя Вадима Іванова) // Філософсько-антропологічні студії' 2003. – К.: Стилос, 2003. – С. 304–312.
2. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
3. Deleuze G., Guattari F. Was ist Philosophie? – Frankfurt /M.: Suhrkamp, 2000. – 272 S.

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ІНТЕГРАЦІЇ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ У МОДЕЛЮВАННЯ ОБ'ЄКТІВ АРХІТЕКТУРИ

Тимченко І.В.
старший викладач, Харківський національний університет міського господарства імені О.М. Бекетова, м. Харків, Україна
Бєлих І.М.
старший викладач, Харківська державна академія дизайну і мистецтв м. Харків, Україна

Штучний інтелект (ШІ) швидко змінює підходи до моделювання архітектурних об'єктів, пропонуючи інструменти, які донедавна здавалися елементом наукової фантастики. Тепер ШІ виступає не лише як засіб візуалізації, а стає активним учасником творчого процесу і допомагає архітекторам та дизайнерам генерувати нові концепції, оптимізувати просторові рішення та аналізувати великі обсяги даних. Проте разом з новими можливостями постають філософські питання, що стосуються саме ролі людини в цьому творчому процесі та автономністю технологій.

Однією з ключових переваг ШІ є його здатність до генеративного дизайну. Задавши певні параметри – наприклад, інсоляцію, вітрові потоки, або потреби в просторі – алгоритм може миттєво створити тисячі унікальних варіантів, з яких архітектор може вибрати найкращий. Це не просто прискорює процес, а й відкриває шлях до несподіваних, інноваційних рішень, які людина могла б не помітити. Крім того, ШІ допомагає оптимізувати витрати та ресурси, моделюючи, як різні матеріали та конструкції впливатимуть на енергоефективність або міцність будівлі. Інструменти на основі ШІ також спрощують рутинні завдання, такі як підготовка креслень або аналіз будівельних норм. Це дозволяє архітекторам зосередитися на творчості та концептуальній роботі, а не на технічних деталях [1].

У сучасній архітектурі спостерігається стрімке впровадження технологій штучного інтелекту, що змінює як методи створення архітектурних форм, так і саму природу творчого

процесу. Поряд із технічними перевагами, як швидкість, оптимізація, автоматизація – виникають глибокі філософські питання, що потребують міждисциплінарного осмислення. Одним із центральних питань є проблема творчості в контексті діяльності штучного інтелекту. З одного боку, ШІ здатен генерувати тисячі архітектурних рішень, комбінуючи стилі, форми, просторові конфігурації відповідно до заданих алгоритмів. З іншого – творчість традиційно розглядається як глибоко людська здатність, що включає інтуїцію, емоційне переживання, уяву та контекстуальне мислення. ШІ сьогодні здатен генерувати тисячі варіантів форм, фасадів, планувальних рішень, оптимізованих за заданими параметрами – освітлення, енергоспоживання, функціональність[3]. Але чи має він інтуїцію, емоційне переживання простору, контексту? Філософія творчості ставить під сумнів ідею про те, що механічне комбінування елементів – це і є справжнє «створення». Архітектура – не просто технічне рішення, а проявлення авторського бачення. Використання штучного інтелекту в архітектурному моделюванні висуває також ряд етичних та естетичних викликів, що виходять далеко за межі технічних питань. З етичного погляду постає проблема авторства та відповідальності: хто є справжнім творцем архітектурної форми – людина, що задає параметри, чи алгоритм, який генерує результат? ШІ, засвоївши історичні стилі, сучасні тренди та функціональні закономірності, здатний формувати архітектуру, що відповідає духові часу. Та чи можна сказати, що він має власний стиль, власну мову форми?

Філософія естетики ставить питання про унікальність і оригінальність – як фундаментальні ознаки мистецтва. Алгоритмічні системи, як правило, репродукують і комбінують наявні зразки, а не створюють нової сутності форми. Однак саме завдяки таким комбінаціям виникають неочікувані просторові рішення, які кидають виклик уявленням про архітектурну красу. Очевидно, нова естетика майбутнього може постати як синтез людського бачення та алгоритмічної логіки, де творчість набуває форми співпраці між людиною та машиною.

Це викликає дискусії в етиці та праві інтелектуальної власності, але також і в філософії суб'єкта: чи можемо ми наділяти машину хоча б частковою суб'єктністю, якщо вона впливає на результат креативного процесу? Або ж машина залишається лише "дзеркалом" нашої волі й інструментом нашого мислення?

У філософії творчості існує уявлення про унікальність суб’єктивного досвіду як джерела новизни. ШІ, хоч і здатен до варіативності, діє в межах навчальних даних та заданих правил. Отже, постає питання: чи є продукт діяльності алгоритму результатом творчості, чи лише технічною симуляцією її ознак?

Надмірна залежність від штучного інтелекту є ще однією проблемою, оскільки вона може призвести до гомогенізації проєктів, керованих виключно ефективністю. Вкрай важливо визначити спільні ролі архітекторів та штучного інтелекту для збереження креативності та різноманітності архітектурних результатів.

Традиційно автором вважають суб'єкта, що володіє свідомістю, волею та здатністю брати відповідальність за власний твір. Алгоритм, позбавлений самосвідомості, не може виступати суб'єктом у філософському сенсі. Отже лише архітектор може виступати носієм етичного та естетичного вибору, залишаючись куратором людяності в епоху алгоритмічного моделювання [4].

ШІ здатен аналізувати й комбінувати дані про архітектурні стилі, що дозволяє йому створювати візуально привабливі об’єкти. Проте постає питання: чи має алгоритм власний стиль, чи лише відтворює вже існуючі естетичні патерни?

З позицій філософії мистецтва, стиль передбачає не лише форму, але й концептуальну новизну, пов’язану з індивідуальністю митця. Алгоритм, натомість, не продукує нових

смислів, а лише реорганізовує відоме. Таким чином, продукти ШІ можуть бути естетично досконалими, але не обов'язково оригінальними у філософському розумінні цього терміна.

Архітектура – це не лише форма, а соціальний феномен, що впливає на якість життя, психоемоційний стан людини, комунікації та ідентичність спільнот. Відповідно, проєктування простору вимагає етичної рефлексії.

ШІ не володіє моральною свідомістю, а отже, не може передбачати всі соціальні наслідки своїх рішень. Тому архітектор, як етичний суб'єкт, залишається ключовим гарантом гуманності простору. В цьому контексті ШІ розглядається як інструмент, а не як носій етичної відповідальності.

З впровадженням штучного інтелекту змінюється сама природа архітектурної творчості. Архітектор більше не є ізольованим генієм, який одноосібно формує простір, він стає посередником між людським баченням, алгоритмічною логікою та реальним середовищем. ШІ бере на себе частину аналітичних і технічних функцій, пропонуючи варіанти форм, структур чи матеріальних рішень. Філософськи це означає перехід від автономної творчості до співтворчості, коли людина та технологія взаємодіють як партнери. Архітектор уже не просто створює, а керує процесом взаємодії між різними агентами – людськими, цифровими, матеріальними[2].

Проте архітектура залишається глибоко соціальним актом. Вона формує не лише простір, а також людські відчуття, поведінку, емоційні реакції та якість життя . Тому навіть під час алгоритмів головна місія архітектора – зберегти гуманістичний вимір проектування, створити емоційний контраст між «холодною логікою» та «людським теплом».

Філософський аспект тут – це проблема відповідальності. ШІ не має моральної свідомості. Він не здатен співчувати, передбачати соціальні наслідки у повному сенсі. Відтак, архітектор залишається не лише технічним наглядачем, а етичним гарантом гуманності простору.

Реагуючи на етичні та професійні виклики, спричинені впровадженням штучного інтелекту, Національна рада архітектурних реєстраційних рад (NCARB) розробила ряд рекомендацій, які підкреслюють, що штучний інтелект може виступати лише допоміжним інструментом, призваним оптимізувати робочі процеси. Водночас відповідальність за результати діяльності залишається за архітектором. NCARB наголошує, що ШІ не здатний замінити професійне судження, а тому фахівець повинен зберігати контроль та нести відповідальність за всі технічні документи, подані під його підписом та печаткою [5].

Неминуче виникає питання: якою залишиться роль людини в архітектурі майбутнього? Якщо штучний інтелект здатний за лічені хвилини створити функціональний, естетично привабливий та енергоефективний проєкт, то чи не втратимо ми архітектора як поета простору, носія уяви й духовного бачення? Можливо, відповідь – це співтворчість. ШІ не витісняє людину, а змінює її роль від виконавця до куратора, від техніка до філософа простору. В майбутньому архітектор може стати більше мислителем, ніж креслярем.

Інтеграція штучного інтелекту у моделювання архітектурних об'єктів відкриває не тільки нові горизонти творчості, але водночас ставить перед архітектором низку філософських викликів. ШІ змушує нас переосмислити, що означає «створювати», що таке «краса», і яка роль людини в процесі формування світу навколо нас. Майбутнє архітектурної практики полягає у співпраці людини і технологій, де ШІ виступає не заміною, а партнером у процесі пізнання, створення та осмислення простору.

Список використаних джерел

1. Abdulsalam Shema (2024) Artificial Intelligence (AI) in Architecture and Design URL: https://www.researchgate.net/publication/385957505_Artificial_Intelligence_AI_In_Architecture_and_Design
2. Anca-Simona Horvath, Panagiota Pouliou (2024) AI for conceptual architecture: Reflections on designing with text-to-text, text-to-image, and image-to-image generators URL: https://www.researchgate.net/publication/385957505_Artificial_Intelligence_AI_In_Architecture_and_Design
3. Yangluxi Li, Huishu Chen, Peijun Yu and Li Yang (2025) A Review of Artificial Intelligence in Enhancing Architectural Design Efficiency URL: https://www.researchgate.net/publication/388561796_A_Review_of_Artificial_Intelligence_in_Enhancing_Architectural_Design_Efficiency
4. Д. С. Дракон, Н. І. Стяглик (2025) Етика штучного інтелекту: межі та відповідальність URL: https://www.researchgate.net/publication/391621234_ETIKA_STUCNOGO_INTELEKTU_MEZI_TA_VIDPOVIDALNIST
5. Позиція NCARB щодо використання штучного інтелекту в архітектурній професії URL: https://www.ncarb.org/press/ncarb-position-on-ai?utm_source=chatgpt.com

FREE ENERGY PRINCIPLE ТА ТЕОРІЯ ЦІННОСТЕЙ

Титар О.В.,
доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки ННІ філософії, культурології, політології, Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна
Алімова В. М.,
аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки ННІ філософії, культурології, політології, Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна
Дронов Н. Р.
аспірант кафедри теорії культури і філософії науки ННІ філософії, культурології, політології, Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна м. Харків, Україна

Однією з найамбітніших концепцій у сучасній нейронауці є Free Energy Principle [1; 2], яка намагається пояснити роботу мозку, і ширше, організмів загалом, як процес мінімізації передбачуваної ентропії або «вільної енергії». Відповідно до цієї теорії, будь-яка біологічна система існує лише настільки, наскільки вона здатна передбачити зміни у своєму середовищі та адаптуватися до них через оновлення своїх внутрішніх моделей світу.

У цьому сенсі Free Energy Principle стає не просто нейрофізіологічною гіпотезою, а метафізичною доктриною: життя - це процес підтримання порядку в умовах хаосу, а істина - це відповідність між предиктивною моделлю мозку і динамікою зовнішнього світу.

Проте важливим філософським поворотом є спроба застосувати цю модель до оцінювання цінностей, тобто не лише когнітивних, а й етичних, естетичних та екзистенційних процесів. У теоретичних розробках Джованні Пеццуно, Франческо Ріголі, Карла Фрістона [4], Матеуса Джоффіллі та Джорджіо Корічеллі Joffily [3] постулюється, що цінності є предиктивними патернами, які дозволяють знижувати ентропію в поведінці, а емоції є «біологічними сигналами» про відповідність або невідповідність очікувань і досвіду.

Тому моральні оцінки, в межах цієї теорії, виникають як адаптивні евристики мінімізації несподіванки або «сюрпризу».

Таким чином, людина в такій моделі не лише суб'єкт пізнання, а й суб'єкт ціннісного прогнозування: ми вчимося не просто діяти ефективно, а діяти так, щоб зменшувати внутрішній конфлікт між очікуваним і дійсним.

Філософськи ця модель близька до ідей функціональної телеології: мета організму не задана зовні, а постає із саморегуляції, спрямованої на виживання через збереження внутрішнього порядку. Такі погляди зближують Free Energy Principle з нейроетикою та екзистенційною біофілософією, де мораль не є апріорною системою норм, а радше еволюційною стратегічною функцією.

Проте цей підхід викликає низку запитань: чи можливо редукувати цінності до нейрообчислень, і навпаки - чи можливі етично обґрунтовані рішення, які знижують ентропію, але порушують гуманістичні норми.

Наприклад, у контексті соціальних нейронаук у працях Карла Фрістона [1; 2; 4] обґрунтовується, що стратегії уникнення когнітивного дисонансу можуть пояснювати політичні або етичні рішення індивідів. Проте така модель ризикує виправдати поведінку не за її змістом, а лише за її «прогностичною стабільністю».

Таким чином, Free Energy Principle відкриває новий горизонт інтеграції когнітивного та етичного, проте потребує уважної філософської інтерпретації, щоби не звести цінності до статистичних переваг. Цінність як така може мати ірраціональні або трансцендентні джерела, які виходять за межі предиктивного алгоритму.

Ось два приклади застосування Free Energy Principle (FEP) у сфері етики штучного інтелекту та етики диджиталізації, з фокусом на те, як ця модель інтерпретує або викривляє класичні етичні дилеми.

В першому прикладі ми проаналізуємо використання штучного інтелекту у сфері охорони здоров'я.

Інтелектуальна система (наприклад, штучний асистент діагностики) використовує FEP-подібну архітектуру для прогнозування діагнозів і пропонування рішень. Система навчається на величезному масиві даних і прагне мінімізувати «prediction error», тобто максимально точно передбачати стан пацієнта на основі симптомів.

Наприклад, система пропонує агресивне лікування з високим шансом успіху, але з побічними наслідками, які пацієнт оцінює як морально неприйнятні (наприклад, ризик повної втрати фертильності).

Free Energy Principle (FEP) пропонує системі обирати дію, яка мінімізує ентропію в медичному прогнозі, ігноруючи особистісну цінність відмови від побічних ефектів. Цінності пацієнта не кодуються як частина ентропійного ландшафту, якщо їх явно не вбудовано в модель. FEP-орієнтована система здатна до високої точності, але вона не має нормативної чутливості. Її ціль статистична узгодженість, а не повага до автономії чи гідності, тож необхідно вбудовувати модулі морального моделювання, де «prediction error» охоплює також моральні сценарії, а не лише фізіологічні.

Для прикладу також розберемо алгоритми персоналізації в соціальних мережах. Алгоритм платформи соціальних медіа використовує обчислення «expected free energy», щоб підвищити користувацьку залученість, демонструючи контент, який з найбільшою ймовірністю спричинить реакцію, коментар або репості, наприклад, це аналізується у роботах Стефана Попенічі [5]. . Алгоритм формує «інформаційну бульбашку», підсилює упередження, або навіть підштовхує до поляризації, оскільки це знижує когнітивну невизначеність користувача (ентропію) і підвищує реактивність.

Висновки. Free Energy Principle (FEP) пропонує завдання мінімізації когнітивної напруги, але ціною поглиблення соціальних конфліктів.

Людина перетворюється на замкнений когнітивний агент, що уникає інформації, яка суперечить внутрішнім моделям.

Free Energy Principle (FEP) тут підтримує адаптацію без істинності, люди стають менш відкритими до нової або складної інформації, бо модель передбачає лише підтвердження. Необхідне створення моделей етичного Free Energy Principle (FEP), які враховують цінності відкритості, плюралізму та епістемічної чесності як частину обчислюваної «вільної енергії».

Free Energy Principle може стати основою для інтелектуальних систем, але без філософського осмислення ціннісного виміру такі системи ризикують оптимізувати ефективність на шкоду гуманності. У зв'язку з цим виникає потреба у гібридній моделі, яка поєднує ентропійну економіку з нормативною етикою (наприклад, кантівською, персоналістичною чи діалогічною).

Список використаних джерел:

1. Friston K. The free-energy principle: a unified brain theory? Nature Reviews Neuroscience. 2010. №11(2). P.127–138. DOI: 10.1038/nrn2787
2. Friston K. Active inference and epistemic value. Cognitive Neuroscience. 2015. №6(4). P.187–214. DOI: 10.1080/17588928.2015.1020053.
3. Joffily M., Coricelli G. Emotional valence and the free-energy principle. PLoS Comput Biol. 2013. №9(6). DOI: 10.1317/journal/pcbi/1003094.
4. Pezzulo G., Rigoli F., Friston K. Hierarchical Active Inference: A Theory of Motivated Control. Trends in Cognitive Sciences. 2018. №22(4). P.294-306. DOI: 10. 1016/j/tics.2018.01.009
5. Popenici S. A. D., Kerr S. Exploring the impact of artificial intelligence on teaching and learning in higher education. Research and Practice in Technology Enhanced Learning. 2017. №12(1). DOI: 10. 1186/s41039-017-0062-8

ТЕОРІЯ СУСПІЛЬНОГО ВИБОРУ ТА ПОЛІТИЧНИХ ІНСТИТУТІВ

Тодріна І.В.
канд. економ. наук, доцент, голова секції Економіка,
Українська асоціація суспільствознавців та педагогів
Курило О.В.
викладач Харківського державного професійно-педагогічного фахового коледжу ім. В..І.Вернадського, член Української асоціації суспільствознавців та педагогів,
м. Харків, Україна

Одним із найбільш цікавих напрямів сучасної економічної науки, який пов'язаний із застосуванням методології неокласичної школи для вивчення політичних процесів, є теорія суспільного вибору. Цей напрям, що виник у 60-ті роки XX ст., вивчає питання оподаткування і державних витрат у контексті проблеми надання суспільних благ.

В сучасних умовах, проблематику було розширено, тому можемо зазначити, що теорія суспільного вибору претендує на статус "економічної теорії політики" [2, с. 493].

Зазначимо основні методологічні конструкції, на яких ґрунтується дана теорія:

-поведінка людей описується за допомогою тих самих принципів та гіпотез, за допомогою яких характеризується економічна поведінка суб’єктів господарювання, а саме панування особистих інтересів, повнота і транзитивність переваг, раціональна максимізація цільових функцій;

-поведінкові переваги суб’єктів політичного процесу описуються в економічних, ринкових термінах: відносини між політичними суб’єктами характеризуються взаємовигідним обміном;

-проблематика досліджень подібна до проблематики неокласичної економічної теорії: підстави для існування і стабільності політичної рівноваги, шляхи її досягнення та оцінки з погляду принципу ефективності Парето.

Подібні ідеї вперше сформулювали наприкінці XIX ст. представники італійської школи державних фінансів: М. Пантелеоні, У. Маццола, А. де Віті, А. де Марко та ін. Вони вперше застосували граничний аналіз та теорії ціни для вивчення фінансів та бюджетного процесу а також для моделювання попиту та пропозиції на ринку такого специфічного блага як суспільне благо. Представники шведської школи економічної теорії – К. Віксель та Е. Ліндаль у своїх працях також звернули увагу на політичні процеси в контексті їх впливу на визначення та реалізацію державної бюджетної політики.

Наступний період актуалізації зазначеної проблематики припадає на 40-50-ті роки XX ст., представлений науковими працями Й. Шумпетера, К. Ерроу, Д.Блека, Е.Даунса. Ці дослідники міркували про раціональний характер поведінки індивіда у політичній сфері.

Завдяки численним працям представників вірджинської школи – лауреата Нобелівської премії з економіки 1986 р. Дж. Б'юкенена, відомих дослідників даної проблематики Дж. Бреннана, У. Нісканена, М.Олсона, Г. Таллока, Р. Толлісона та ін., теорія суспільного вибору зайняла провідне місце в сучасній економічній науці.

Вихідним пунктом економічного дослідження є проблема надання суспільних благ, що потребувало визначення їх особливостей. Ці блага відмінні від приватних благ (товарів та послуг, які характеризуються ринковими параметрами), мають специфічні ознаки, які і зумовлюють необхідність створення особливої процедури прийняття рішень щодо їх виробництва:

-відсутність конкуренції у споживанні цих благ, як такої (споживання суспільного блага одним індивідом не знижує рівня корисності та обсягу споживання цього блага іншими індивідами);

-невинятковість у споживанні (суспільне благо у повному обсязі надається усім членам суспільства, незалежного від їх доходів, соціального статусу).

Фінансування виробництва суспільних благ є добровільною справою, тому що обсяг надання стає нижчим за оптимальний.

Вироблення процедури прийняття обов’язкових рішень про участь членів суспільства в його фінансуванні – це раціональний шлях вирішення проблеми виробництва суспільних благ. Якщо переваги людей стосовно суспільного блага розрізняються за інтенсивністю, а отже, розрізняють і їх бажання робити свій внесок у виробництво суспільного блага, оптимальним як з погляду етичних цінностей, так і ефективності результату, є використання процедури голосування, яка передбачає одноголосність схвалення рішень щодо обсягу надання суспільних благ і розподілу відповідних витрат.

Оптимальним правилом прийняття рішень є правило голосування, за якого мінімізується рівень сукупних витрат. Проста більшість голосів є мінімальною умовою несуперечливих результатів голосування, проте якщо для прийняття рішення необхідна припустимо, 40% голосів, то можлива ситуація прийняття взаємовиключних рішень. Отримання суперечливих результатів голосування затягує процес прийняття рішень і, відповідно, збільшує витрати переговорного процесу.

Зазначимо, що оптимальне правило більшості голосів може бути прийнято в умовах, коли приймається рішення про обсяг надання одного суспільного блага. Якщо рішення приймається про вибір між різними суспільними благами, то виникає проблема циклічності голосування. Така проблема отримала назву "парадокса Ерроу" (автор праці "Соціальний вибір і індивідуальні цінності" 1951 р. де термін "проблема циклічності" отримав класичне сучасне формулювання), проте більш конкретними є визначення "парадокс голосування", або "парадокс Кондорсе" [1,с.4-6].

Парадокс голосування (paradox of voting) розглядається як суперечність, яка виникає внаслідок того, що голосування на основі принципу більшості не забезпечує виявлення дійсних переваг суспільства стосовно економічних благ.

Наявність "парадоксу голосування" надає підстави для застосування процедури маніпулювання: індивіди, наділені правом формулювання питань, визначення послідовності внесення їх на голосування і контролю за іншими аспектами процедури прийняття рішень, опиняються в ситуації можливості домагатися вигідних для себе рішень. Наприклад, якщо правом визначати процедуру голосування володіє індивід 1, він може сформулювати правило, згідно з яким відхилені варіанти виключаються з подальшого розгляду. Тоді у першому раунді голосування він запропонує питання про вибір мж багами В та С (тобто благами, які він цінує менше, ніж "оптимальне" для нього благо А). У другому раунді він запропонує групі вибір між благом , яке набрало більшість голосів у першому раунді (благо С) і благом А. Оскільки прийнято правило, яке виключає розгляд відхилених варіантів, питання про вибір між благами А і С ставитися не буде, і проблема циклічності не виникне, а результат голосування буде максимально сприятливим для індивіда 1.

В умовах прямої демократії модель суспільних благ дає змогу сформулювати фундаментальні правила прийняття колективних рішень. В той же час більшість ситуацій, які спостерігаються у реальному житті, передбачають прийняття рішень у великих групах, де безпосередньо виявлення переваг з кожного питання шляхом голосування спричиняє істотні витрати. З метою подолання цієї проблеми у суспільстві використовуються механізми представницької демократії, які теж досліджуються в межах теорії суспільного вибору.

В межах співіснування теорії суспільного вибору в рамках неінституціональної економічної теорії, виокремилися й економічна теорія "політичних інститутів", основу якої становить проблематика інституціональної організації процесу прийняття державних рішень. Поєднання методологічних підходів двох теорій дає змогу розглядати проблеми трансакційних витрат, які виникають у процесі прийняття рішень органами державної влади, особливості агентських відносин між виборцями та політиками, політиками і чиновниками, чиновниками різник рівнів, тощо, а також питання нетранзитивності колективних переваг і процедурного маніпулювання в органах прийняття рішень. Важливо, що чітко визначається і застосовується принцип раціональної поведінки суб'єктів політичного процесу, а політичні інститути розглядаються як специфічні правила і процедури вироблення рішень.

В останні часи значного поширення набуло дослідження структури органів влади (парламенту, урядових агентів), альтернативних процедур утвердження в державних органах влади заходів економічного регулювання, а також стабільності політичних інститутів в умовах конкуренції політичних сил за сфери впливу. Для визначення особливостей функціонування політичних ринків головним є вивчення структури органів влади і поділ їхніх повноважень. Американський феномен логролінгу ("торгівля голосами" у представницьких органах влади) є породженням прийнятого у США механізму розгляду законопроектів, за якого законодавчі ініціативи парламентаріїв безпосередньо виносяться на розгляд представницького органу. В європейській традиції парламентаризму загальноприйнятою є попередня експертиза законопроєктів в уряді, що суттєво знижує можливості для логролінгу. Отже, альтернативні процедури розгляду законопроєктів накладають різні обмеження на процес пошуку політичної ренти, пов'язаної з лобізмом і утвердженням законопроєктів економічного характеру.

Подібне значення мають зіставлення специфічних аспектів діяльності різних категорій суб'єктів прийняття політичних рішень, які формують економічну політику в межах політичного й технічного, адміністративного шляху прийняття рішень. Питання поточної господарчої діяльності не завжди розглядаються безпосередньої в органах влади. Часто практикується делегування відповідних повноважень різним адміністративним органам.

Зазначимо відмінності у прийнятті рішень: 1) розгляд пропозицій у вищих ешелонах влади стосується важливого контексту, коли усі зацікавлені агенти добре поінформовані; 2) до технічного методу вдаються тоді, коли політична важливість і рівень поінформованості незначні; 3) розрізняються горизонти прийняття рішень – за технічного шляху враховуються переважно інтереси суб'єктів, які потребують суто підтримки, а за політичного – інтереси національного масштабу; 4) критерії прийняття технічних рішень визначені у документах, що регламентують діяльність відповідних установ, а для політичних рішень ці критерії не завжди піддаються формалізації. Визначена різниця у способах прийняття рішень впливає на перебіг політичних процесів. За адміністративного способу прийняття рішень зростає вірогідність лобізму.

В рамках дискурсу даної теорії були описані різні типи меж економічних можливостей, що дало змогу зробити висновки стосовно чинників, які визначають можливості використання потенціалу економічного зростання (Т. Еджертон). Межі виробничих можливостей визначає максимальний рівень виробництва економічних благ, який визначається наявною технологією за нульового рівня трансакційних витрат. Межі трансакційних можливостей детермінують випуск економічних благ за наявності мінімально можливого рівня трансакційних витрат (рівень, який спостерігається при проведенні оптимальної державної політики щодо захисту прав власності та при структурі приватних контрактів із мінімальними трансакційними витратами). Межа соціальних благ визначає максимальний обсяг їх виробництва, якого можна досягнути в умовах функціонування реального набору політичних інститутів. Оскільки такі інститути здатні відображати особливості історичної еволюції соціальних і культурних чинників, а також відповідати цілям боротьби агентів політичного ринку за створення і присвоєння політичної ренти, рівень трансакційних витрат у реальному житті завжди вищий. Таким чином, межі соціальних можливостей буде відповідати нижчий рівень випуску, ніж межа трансакційних витрат. Політичні інститути можуть відігравати роль "вузьких місць", що лімітують варіанти виробничого використання господарських ресурсів, тому межа соціальних можливостей визначає реальні горизонти використання потенціалу економічної системи [3, с.22].

Виходячи з вище зазначеного, основними напрямами, за якими реформа політичних інститутів може впливати на розширення економічних можливостей країни є: 1)формування ефективних політичних інститутів, що забезпечує зниження рівня політично спрямованих трансакційних витрат, відповідно наближає межу соціальних можливостей до межі трансакційних можливостей; 2) в умовах функціонування ефективних політичних інститутів з’являються можливості для створення якісно нових механізмів укладання контрактів і захисту прав власності, що наближає межу трансакційних можливостей до межі виробничих можливостей.

Обставини участі економічних суб'єктів у політичній діяльності з метою отримання специфічних переваг, які забезпечують їм рентні, тобто такі, що перевищують конкурентний рівень, доходи на фактори виробництва, які перебувають у їх розпорядженні, розглядаються в рамках теорії політичної ренти. Такі доходи отримали назву "політична рента", а діяльність, спрямована на їх отримання – "вишукування політичної ренти". Припускається, що суб’єкти господарювання частину своїх ресурсів інвестують у господарську діяльність (діяльність, що надає прибуток), а частину – в діяльність на політичному ринку (діяльність з "вишукування політичної ренти").

Критерій ефективності за такого розподілу ресурсів вимагає, щоб гранична ефективність їх використання була однаковою в обох сферах.

З погляду економіки найбільш показовим випадком діяльності, спрямованої на пошук політичної ренти, є боротьба економічних суб'єктів за отримання монопольних прав,

обмеження конкуренції на ринку, законодавче фіксування задовільного для виробника рівня цін.

Кожний виробник, якщо він має шанс отримати від держави монопольні права, буде намагатися спрямовувати на лобіювання такий обсяг коштів, щоб граничні виплати дорівнювали граничним очікуваним доходам, які пов’язані зі збільшенням вірогідності встановлення монополії. Такий феномен в економічній літературі отримав назву "розпилення політичної ренти".

Отже, намагання економічних субєктів отримати монопольні права тягне за собою не тільки виникнення "мертвого вантажу" монополії, але й непродуктивні витрати ресурсів.

Проте згадаємо "оптимум Парето" – стан, за якого неможливо поліпшити чийсь добробут шляхом трансформації товарів і послуг у процесі виробництва або обміну без шкоди для добробуту певного індивіда. У більшості випадків заходи державної економічної політики, які створюють політичну ренту для одних економічних суб'єктів, зумовлюють виникнення негативної політичної ренти для інших. Наприклад, введення імпортного тарифу на нафту підвищує доходи національних виробників нафти, але знижує доходи споживачів. У цих умовах підприємства – споживачі нафти можуть втягуватись у "діяльність щодо запобігання ренті", наприклад, шляхом лобіювання на користь скасування мита на нафту (або проти їх підвищення). Виникає ситуація, коли в політичній сфері стикаються групи тиску з протилежними інтересами – "перетягування канату". Сама собою конкуренція між ними може розглядатись як протидія неефективному використанню ресурсів. У такій ситуації ключове значення має той факт, що ця конкуренція також вимагає здійснення витрат лобіювання.

Боротьба економічних суб'єктів за отримання доступу до специфічних привілеїв і лобіювання вигідної їм економічної політики становить перший рівень забезпечення політичної ренти. Другий рівень пов'язаний із конкуренцією суб'єктів прийняття політичних рішень щодо отримання посад, які відкривають можливість для визначення економічної політики або перетворення її в життя.

Третій рівень пов'язаний із тим, що державна політика стосовно окремих галузей (яка забезпечує компаніям, що працюють у них додатну або від’ємну політичну ренту) спонукає компанії витрачати ресурси на проникнення у відповідні галузі або вихід з них.

Отже, теорія політичної ренти проливає світло на мотиви діяльності груп тиску і суб'єктів прийняття політичних рішень, що найголовніше для теорії ендогенного визначення економічної політики. Крім того, масштаби діяльності пошуку політичної ренти розглядаються як важливий критерій оцінки ефективності різних інституцій прийняття державних рішень у сфері економічної політики.

Список використаних джерел:

1.Кузьменко В. П. Теорія суспільного вибору: ретроспективний аналіз у контексті транзитивної економіки . НАУКОВІ ЗАПИСКИ. Том ЗО. Економічні науки.2004.

2.Чухно А.А., Юхименко П.І., Леоненко П.М. Сучасні економічні теорії: підручник. - К.: Знання, 2017.

3.Olson M. Big Bills Left on the Sidewalk: Why Some National are Reach, and Others Poor. Journal of Economic Perspectives.-1996.Vol.10,№2.-Spring.

ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ АПРІОРНОСТІ ЗАКОНІВ ВСЕСВІТУ

Фідровська М. Г.
доктор філософії (PhD), ст. викладач каф. філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

З давніх давен питання апріорності простору та часу, а також законів Всесвіту вважалося вирішеним. Простір та час, а також в подальшому і інші характеристики світу вважалися вічними, незмінними і такими, що існували ще до появи самого Всесвіту.

У книзі «Гармонія світу» Кеплер робить фундаментальне відкриття сенсу науки, він каже про те, що Бог створив Всесвіт, тобто Всесвіт був створений Розумом і саме через це у Всесвіті є гармонія, яка виражається у його законах, які є сенс досліджувати. Тобто, що світ є логічним, тому що його створила Розумна Істота. [2] Його книга була видана тільки у 1619 році і на той момент наука тільки починала віднаходити серйозні закономірності світу. Це було ще до Ньютона і його закону гравітації, до Фарадея та Максвела. Але саме в цій роботі Кеплер надав науковцям крила, тобто сенс досліджень, бо саме тут була заявлена логічність світу, тобто цей світ був сенс досліджувати, оскільки він казав, що закони світу це не хаос, а вони повторюються за тих самих умов і їх можна віднайти. І дійсно логічність законів природи підтвердилася згодом науковцями.

Але чи є ці закони насправді апріорними, тобто тими, що існують незалежно від світу, вічними і такими, що будуть існувати і після загибелі нашого видимого Всесвіту? Багато науковців і філософів дійсно думали що так воно і є протягом багатьох століть. Тим не менш після формулювання Теорії Відносності Енштейна апріорність категорій нашого буття стала під сумнів.

Ось, що каже про це сучасна наука. Давайте розглянемо книгу відомих науковців Стівена Гокінга та Леонарда Млодінова «Найкоротша історія часу». Розмірковуючи про теорію Максвела вони, аналізуючи теорію Максвела, наводять такий думковий експеримент: «Висновок теорій Максвела про те, що радіо- і світлові хвилі поширюються з певною постійною швидкістю, було важко узгодити з теорією Ньютона. Оскільки не існує абсолютного стандарту спокою, то не може бути жодної універсальної угоди про швидкість об'єкта. Щоб зрозуміти це знову уявіть, що ви граєте пін-понг у поїзді. Якщо ви посилаєте м'ячик своєму супротивнику за напрямком руху зі швидкістю 16,1 кілометра за годину, то для спостерігача на платформі швидкість м'ячика становитиме 160 кілометрів за годину: 16,1 – швидкість м'ячика щодо поїзда – плюс 144,8 – швидкість поїзда щодо платформи. Яка щвидкість м'ячика -16,1 чи 160,9 кілометра за годину? А як її визначатимете? Щодо поїзда? Відносно Землі? Без абсолютного стандарту спокою вам не визначити абсолютну швидкість м'ячика. Тому самому м'ячику можна «накинути» будь-яку швидкість залежно від того, у якій системі відліку її вимірюють» [1, с. 29-30].

Цей експеримент показує, що м'ячик у вагоні потягу не відлітає назад, а існує в системі потягу, як і всі, хто там знаходиться, тому потяг являє собою свою систему, яка існує через певні сили, які діють і на людей і на м'ячик у цьому потязі. Тож а що, якщо наш світ це просто система така сама як потяг, яка існує у чомусь більшому?

Тож можна зазначити, що може бути таке (а Теорія Відносності, якщо вона вірна, дійсно про це говорить), що наші закони, тобто закони нашого видимого Всесвіту, це всього лише закони системи, закони системи нашого Всесвіту і вони зовсім не є апріорними. Можливо вони діють тут таким чином, оскільки цей світ влаштований так, щоб вони тут діяли саме таким чином і в цьому можна вбачати певне Провидіння. Але в той самий час ми можемо допустити, що закони нашого Всесвіту є подобою апріорних, вічних законів, які були створені ще до Всесвіту, або певною формою їх існування.

Тут можна допустити іще один цікавий принцип. Якщо дійсно світ був створений Розумною істотою, можливо у світі тоді діють і певні етичні закони, які можуть змінювати закони фізичні. Так наприклад всім відомо, що через людську діяльність у світі почався процес глобального потепління, люди засмічують океан та виснажують ресурси і можливо це все також не випадково. Можливо світ змінюється не через виробництво пластику, а через якісь більш глибинні причини, як наприклад етичні, соціальні тощо.

Крім того, всім відомо, що людина вже в техніці навчилася використовувати ці закони, у гравітаційних законах будуючи літаки і повітряні кулі, плаваючи під водою, змінюючи гени.

Тож треба зауважити, що можливо наші закони дійсно не є апріорними, більш того вони є змінними і ми можемо їх міняти, або хоча б використовувати. Але також можливим є те, що закони нашого Всесвіту є формою існування чогось більшого, нескінченного і вічного, що не зникне з плином часу.

Список використаних джерел:

1. Стівен Гокінг, Леонард Млодінов. *Найкоротша історія часу.* Клуб сімейного дозвілля. Харків. – 2020.

2. Johannes Kepler, *The Harmony of the World*. Tr. Charles Glenn Wallis. Chicago: *Great Books of the Western World*. Pub. by Encyclopædia Britannica, Inc., 1952.

METAETHICS-POLITICAL PHILOSOPHY RELATION

Khoma V. O.
postgraduate student at the Faculty of Philosophy,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
Kyiv, Ukraine

Metaethics is a branch of moral philosophy that examines the nature, significance, and foundations of moral claims, generating various types of conceptual systems. It also explores morality-related topics, including moral psychology, the dependence or independence of morality, the origins of morality, and other more specific subjects. It is pretty challenging, if not impossible, to provide a precise and definitive definition of metaethics. Metaethics is also challenging to systematize, as it is too heavily concentrated on the constant creation of concepts and problems of a high level of abstraction. Nevertheless, with the development of this discipline, we have established a solid foundation for various concepts and definitions of positions within metaethics.

My hypothesis is that in order to do a proper argumentation in the realm of political philosophy, one should conduct proper research and explicate the foundations of what one is researching. Political philosophy is concerned with topics such as the theory of justice, the conception of the good, and the origin of the state. However, at the same time it would be impossible for political philosophy to grasp or say something significant about these topics, if it would be not based on a particular kind of view on morality or moral nature of the human being, or what is counted as right and what is counted as good, just or unjust. If we explicate it, we could say that political philosophy somehow dwells on specific moral criteria and wider foundations of morality. This state of affairs makes it clear that political philosophy (which is a part of normative ethics) is tightly connected with metaethics, that is, concerned with fundamental questions concerning morality. In other words, political philosophy and metaethics are related in a specific way where the former deals with first-order questions and the latter with second-order questions.

First-order questions, or normative questions, concern morality itself and which things are morally significant (for example, right and wrong). Examples of such questions are: What is just?, Is killing just?, Who is right in this situation?

Examples of second-order questions are: What stands behind the concepts of our moral language?, What makes some action just or unjust?, How does the normativity of a particular system of moral views function: «Second-order, or metaethical, issues are issues about, rather than within, morality and typically take the form of metaphysical, epistemological, semantic, or psychological issues about morality and our moral claims» [Brink, 1989: p. 1]

The foundation of the metaethical-normative ethics relation was clearly formulated by David O. Brink, whose ideas I am trying to develop: «Although it may be possible and worthwhile to distinguish metaethics and normative ethics, they are not entirely independent. Metaethical claims can and do influence the moral theories and substantive moral judgments[1] that one is entitled to accept, or at least so I shall argue. Partly because metaethics and normative ethics, especially moral theory, are interdependent in various ways, inquiry into the foundations of ethics should not be confined to metaethics but should also include normative ethics, especially moral theory" [Brink, 1989: p. 5].

The distinction betweenbetween metaethics and normative ethics happenedoccurred due to the non-cognitivistnon-cognitivist turn in moral philosophy of the 20th century. In particular, it happened because of the rise of logical positivism and arguments that made this distinction possible: «A strictly philosophical treatise on ethics should therefore make no ethical pronouncements» [Ayer, 1946: p. 103]. The Ayers view on the ethics only as descriptive ethics (or metaethics in another words) along with his normative position − emotivism became the defining branch of metaethical anti-realism, which prepared the groundwork for subsequent expressivist theories of such philosophers as Charles Stevenson and R. M. Hare: «moral claims do not really make assertions of fact but, rather, express the moral agent's or appraiser's attitudes. Consequently, moral claims can be neither true nor false, there can be no moral facts or true moral claims, and moral knowledge is not possible» [Brink, 1989: p. 5].

Similar to Ayer's non-cognitivist approach, this deepened the distinction between metaethics and normative ethics, where the former is concerned with conceptual and logical analysis (that which can be investigated cognitively and the truth or falsity of which can be established). At the same time, the latter generates various normative positions, which moral philosophy can only describe but cannot verify as true or false, because normative positions are a set of speculative theses. Thus, moral philosophy does not teach us to live morally, nor does it advocate for one position or another. It only analyzes, generalizes, and describes.

In conclusion, such an elaborate interrelation of metaethics and normative ethics underscores the necessity of embedding political philosophy in a profound understanding of moral grounds. Whereas metaethics is concerned with abstract considerations regarding the nature of moral claims and concepts, normative ethics applies such insights when addressing practical moral questions. This connectedness suggests that an integral approach to political philosophy should address both levels of inquiry to resolve complex ethical issues within society effectively.

[1] «We can call some moral claim substantive when this claim is both: (a) a claim that something has some normative property, and (b) significant, by being a claim with which we can agree or disagree, or which can be informative, by telling us something that we did not already know» [Parfit, 2011: p. 70]

References:

1. Brink D. O. Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 340 p.
2. Ayer A. J. Language, Truth and Logic. London: Victor Gollancz Ltd, 1946. 160 p.
3. Parfit D. On What Matters: Volume One. Oxford: Oxford University Press, 2011. 560 p.

ІСТОРИЧНІ ПЛАСТИ ТА ЕСТЕТИКА ЛАНДШАФТУ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ З ТОЧКИ ЗОРУ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ТА КИТАЙСЬКОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Чжан Хунвей (Zhang Hongwei)
аспірант каф. філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна / КНР

Продовжуючи дослідження в контексті вивчення Образу природи, а саме виходячи з мети порівняння китайської та світової (зокрема української) синологічної дослідницької діяльності в царині вивчення значення впливу цього концепту, слід нагадати про такі стратегії сучасної екологічної та філософсько-екологічної думки в Китаї, як «Екологічна перспектива китайської модернізації» та «Китайська модернізація гармонійного співіснування людини та природи» про які згадує в своїх працях Сюнь Цінчжи, професор Школи марксизму Пекінського університету. Дійсно, питання побудови сучасної нації включає важливість китайського контексту та зв'язок поміж модернізацією, питаннями екології та відповідно освіти, особливо вищої професійної освіти. Сюнь Цінчжи вказує на необхідність вивчення китайських марксистських творів та особливий зв'язок модернізації з історичним досвідом. Він нагадує про важливість нового осмислення багажу накопичених знань та детального аналізу та використання, як він пише, «Концепції «прекрасних» цілей та завдань грандіозного плану Китаю щодо побудови сучасної соціалістичної країни в нову епоху; та свідоме розуміння та прагнення до зеленої трансформації або перетворення сучасного розвитку, що зараз відбувається у світі. У найближчому майбутньому, як і інші унікальні «п’ять перспектив», «екологічна перспектива китайської модернізації» продовжуватиме бути історичним процесом, який постійно взаємодіє з практичними реаліями побудови соціалістичної екологічної цивілізації в моїй країні та поступово формується в рамках цієї великої практики» [6]. В цьому проекті важливо враховувати знання як про світові надбання, так і дуже уважно використовувати чудовий китайський досвід теоретизації (концептуалізації) досліджень у галузі гуманітарних та соціальних наук, підкреслюючи відмінності поміж політологією та філософією політики, цим автором вказується важливість рішень стосовно теми п'яти характеристик «модернізації за китайським зразком» у загальній лінії модернізації у рішеннях Національного з'їзду Комуністичної партії Китаю як він вказує, ці суттєві вимоги також можна розуміти як «зв'язок між минулим і майбутнім» концепту удосконаленої нормативної системи і саме тому слід приділяти увагу розвитку екологічному світогляду, як додатково вказується у його матеріалах статті. Окремий момент присвячено ним аналізу значення поняття «Екологічні цінності» (при цьому як можна побачити, іде активне спирання на традиційні китайські філософськи тексти – зокрема, на концепції «Двох гір», що прямо пов’язано з темою нашого дослідження, підкреслюючи значення еколого – історичної перспективи [6]. Сюнь Цінчжи пише що «ми повинні побудувати прекрасний Китай і чистий і прекрасний світ з відкритим та підприємливим глобальним баченням. Вкрай важливо усвідомити, що побудова прекрасного Китаю та чистого і прекрасного світу є не лише

невід'ємними компонентами мети побудови «прекрасної» сучасної соціалістичної країни, але й діалектично єдиним процесом взаємної залежності та взаємо підсилення. У міру того, як економічна та соціальна модернізація моєї країни продовжує покращуватися, а її загальна могутність поступово зростає, ми повинні взяти на себе відповідальність великої країни та відігравати провідну роль у дедалі впливовішому міжнародному екологічному та природоохоронному управлінні та розвитку глобальної екологічної цивілізації» [6].

Слід нагадати, що образ природи, як творення сенсу буття є класичним проявом давньої Китайської традиції і є складним утворенням поетичного та філософського поєднання природи та людства. Через розширену концепцію «Сіці» (Хісі) «створення образів для вираження сенсу» інтерпретація Ісян втілює живе розуміння стародавніми людьми аналогічної уяви та роздумів над знаннями та діями, представляючи культурний ідеал «Сян» у формуванні світу. Таким чином можливо підкреслити такі пласти, як історичний, у якому даоська эстетика природы та конфуціанська антропо-соціальна інтерпретация; створюють традиційні й філософський простір. Важливу функцію виконує феномен «естетики ландшафту» де переплетено поезію, живопис та філософські твори. Все це підкріплюється сучасними дискурсами, а саме поняттями «экологічна цивилизация» та «китайська модернизация» та формує нове уявлення стратегії особливостей китайської глобалізації [5]. Розглядаючи українські дослідження варто звернути увагу на праці А.Г. Безродного про роль конфуціанства в ідеології сучасного Китаю[1], цікаві дослідження варті критичного аналізу викладено у статті Я.В. Тараоєва та І.В. Владленової і М.В. Смоляги про аспекти марксизму [2], дуже важливими є висновки, запропоновані у монографії Н.Б. Годзь стосовно футурологічних та екологічних досліджень світового рівня [3], та питання пов’язані з розумінням національного ландшафту та його впливу на національну свідомість які зроблено в праці Г.Г. Фесенко [4].

Список використаних джерел:

1. Безродний А. Г. (2024). Роль конфуціанства в ідеологічній доктрині сучасного Китаю. Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства, (1), 6-9.
2. Владленова І.В., Тараоєв Я.В., Смоляга М.В. Соціально-релігійні аспекти марксизму. Актуальні проблеми філософії та соціології, 2024, №46. С. 14-17. Група В. https://doi.org/10.32782/apfs.v046.2024.3 марксизм, китайський марксизм, радянський марксизм, релігія.
3. Годзь Н.Б. *Вступ до екологічної футурології*. Монографія. – Харків : Видавець Олександр Савчук, 2017. – 572 с.
4. Фесенко Г. Г. Міські ландшафти і традиційна культура: проблема збереження автентичності в умовах глобалізаційних процесів. Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій : матеріали наук.-практ. конференції (м. Харків, 21-22 червня 2019 р.). Харків, 2019. С. 341-345.
5. **余开亮**. **易象的意**义生成与意象之美的伦理政治维度[J]. **中国人民大学学**报, 2025, 39(3): 153-163 (YU Kailiang. The Generation of the Hexagram Meanings and the Ethical and Political Dimensions of Aesthetic Image[J]. Journal of Renmin University of China, 2025, 39(3): 153-163).
6. **郇**庆治. (2023). **中国式**现代化的生态观. **析**论, 8, 59-71.

ІНЖЕНЕРНА ОСВІТА В КООРДИНАТАХ *SOFT SKILLS*

Чхеайло І.І.
канд. філос. наук, доцент, Харківський національний автомобільно-дорожній університет,
м. Харків, Україна

Сучасна інженерна освіта потребує інтеграції соціокультурних компетентностей, що забезпечують ефективну взаємодію фахівця у міжкультурному середовищі. Розвиток *soft skills* – комунікативних, емоційно-інтелектуальних, командних та лідерських – виступає ключовим чинником професійної адаптації інженера до умов глобалізованого ринку праці. Формування цих навичок сприяє не лише успішній професійній діяльності, а й розвитку соціальної відповідальності та культурної чутливості майбутнього інженера.

Під soft skills або м'якими навичками розуміють соціальні навички, які не асоціюються з конкретними професіями. М'які навички,соціально-комунікативні, (англ. soft skills) комплекс неспеціалізованих, надпрофесійних навичок, які відповідають за успішну участь у робочому процесі, високу продуктивність і, на відміну від спеціалізованих навичок, не пов'язані з конкретною сферою [1]. Ці навички пов'язані з особистими якостями конкретної людини. Вони необхідні для успішного функціонування в соціумі взагалі та універсальні для всіх професій.

Для професійної реалізації, розвитку та досягнення успіху в особистому і суспільному житті сучасний фахівець повинен бути здатним швидко адаптуватися до умов, що змінюються, приймати виважені та обґрунтовані рішення в умовах невизначеності та недостатності інформації, налагоджувати ефективні міжособистісні комунікації з колегами, керівництвом, представниками органів влади, наукової спільноти, громадськості, вирішувати конфліктні ситуації, проявляти емпатію, організовувати власне життя, професійну діяльність і розвиток в наявних умовах, лідерські якості та здатність брати на себе відповідальність тощо.

Поняття soft skills базується на компетентнісному підході до навчання. Історично, поняття компетенцій, компетентнісного підходу взагалі і, відповідно така компетентнісна деталізація навичок і їх поділ на hard skills і soft skills виникли в 50-70-х роках минулого століття в США в процесі реформування підготовки особового складу та дослідження компетенції в армії. Саме з того часу почалося активне вивчення змісту м'яких або соціальних навичок, їх впливу на ефективність діяльності працівників, їх професійну кар'єру та розвиток, а також набуття цих навичок.

Сьогодні маємо ґрунтовні дослідження у цій сфері зарубіжних фахівців з інженерної освіти та педагогіки, провідних експертів у методиці навчання інженерії - Армандо Руґарсія, Джеймс Стайса, Річарда Фелдера, Дональд Вудса. Вони вказують на **системні недоліки традиційної інженерної освіти**, які проявляються у надмірній орієнтації на технічні знання (hard skills),ігноруванні розвитку **соціальних навичок, етичного мислення, креативності, н**изькому рівні залучення студентів до активного навчання та міждисциплінарної взаємодії. Автори пропонують **нову парадигму інженерної освіти,** засновану на **інтеграції soft skills** у навчальні програми з метою навчання роботі в команді, виховання лідерських якостей, етики, креативності. Пропонуються **активні методи навчання,** серед яких проєктне навчання, case studies, робота з реальними проблемами, **зміщенні фокусу** з «трансляції знань» на **формування компетентностей і критичного мислення. Наголошується на важливості міждисциплінарності** у підготовці інженера, який повинен бути здатним працювати в контексті економіки, екології, гуманітарних сфер, бути не просто інженером, а **інженером-громадянином,** відповідальним за сталий розвиток суспільства.

Свої візії на проблему формування soft skills у студентів технічних закладів вищої освіти як важливого фактору їхньої успішної адаптації до професійної діяльності пропонують українські дослідники Анна Гелеш та Богдан Антоневич.

Авторами аналізуються особливості освітнього середовища технічних університетів та їх вплив на розвиток м'яких навичок майбутніх фахівців.

Дослідження показало, що традиційні методи навчання потребують доповнення інтерактивними формами роботи, спрямованими на розвиток комунікації, командної взаємодії, критичного мислення та інших soft skills.

Автори наголошують на важливості створення сприятливого освітнього середовища, яке стимулює студентів до саморозвитку та активної участі в різних видах діяльності. Також, підкреслюється необхідність підвищення інформованості студентів і викладачів про значення soft skills для професійної реалізації. В межах дослідження сформульовано ряд рекомендацій щодо оптимізації процесу формування soft skills у студентів технічних спеціальностей, які сприятимуть підготовці конкурентоспроможних фахівців, здатних ефективно працювати в умовах постійних змін [2].

Відреагувала на ці зміни і вища освіта. Зокрема, відповідно до вимог, що ставляться до сучасного фахівця, зазначених у міжнародному проєкті Європейської комісії Tuning Educational Structuresin Europe, компетентнісний підхід вважається основою розробки стандартів вищої освіти в Україні [3]. У Національній рамці кваліфікацій (НРК), яка є одним із основоположних документів, що визначають вимоги до фахівця, що завершив навчання за певним рівнем освіти, надано перелік інтегральних, загальних, спеціальних (фахових, предметних) компетентностей, які мають у нього сформуватися.

До складу загальних (універсальних) компетентностей НРК, що не залежать від предметної галузі та мають значення для особистісного росту, соціальної та подальшої професійної діяльності майбутнього фахівця, віднесено [3]: здатності до: адаптації та дії в новій ситуації; генерації нових ідей (креативності); прийняття обґрунтованих рішень; робота в команді; мотивування людей; досягнення спільної мети; виявлення ініціативи та підприємливості; оцінювання та забезпечення якості робіт, що необхідно виконати; соціально відповідальної та свідомої діяльності;вміння виявляти, ставити та розв’язувати проблеми;навички міжособистісної взаємодії;ціннісне ставлення та повага різноманітності та мультикультурності. Вказані компетентності повністю відповідають розумінню поняття softskills, зважаючи на існуючі різні підходи до їх визначення.

Заклади вищої освіти, розробляючи, ліцензуючи та акредитуючи освітні програми за певними спеціальностями обов’язково включають до них, відповідно до діючих нормативних вимог, НРК, та галузевих стандартів освіти (за їх наявності) розділ загальних компетенцій, а також передбачають контроль їх набуття здобувачами вищої освіти в межах програмних результатів навчання.

Сучасний підхід до акредитації освітніх програм, що впроваджується та реалізується в межах повноважень та діяльності Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти також значну увагу приділяє можливості отримання здобувачами освіти softskills, дисциплінам, та методам і формам навчання, що для цього використовуються, їх ефективності [4].

Таким чином, суть поняття soft skills є інтегральною якістю здобувача вищої освіти, що містить взаємопов’язані соціально орієнтовані компетентності (особистісну, професійну, культурну, комунікативну, інформаційну, лідерську), сприяє особистісному та професійному зростанню, продуктивній соціальній взаємодії, підвищенню рівня позитивної соціальної активності здобувачів освіти, їх гармонійній життєдіяльності у соціумі.

У цьому контексті особливої ваги набуває гуманізація вищої освіти – орієнтація на людину, її потреби, гідність і цінності. Соціокультурний зміст освіти для сталого розвитку

дозволяє інтегрувати національні традиції, гуманітарні знання та етичні практики у підготовку нової генерації фахівців, здатних діяти відповідально, критично мислити, зберігати і примножувати культурну спадщину в дусі сталого розвитку.

У сучасному світі, що стикається з масштабними викликами – екологічною кризою, соціальною нерівністю, культурною фрагментацією та геополітичними конфліктами – постає нагальна потреба переосмислення ролі освіти, зокрема вищої, як ключового чинника формування сталого майбутнього.

Екологічні загрози, зумовлені зміною клімату, негативним впливом на довкілля та вичерпанням ресурсів, вимагають не лише технічних рішень, а й глибоких змін у світогляді майбутніх фахівців. Соціальна поляризація, зростання напруги в суспільствах, послаблення соціального капіталу актуалізують питання виховання солідарності, відповідальності та етичного ставлення до іншого. У свою чергу, знецінення культурного різноманіття та масова глобалізація загрожують самобутності націй і руйнують зв'язки між поколіннями.

Особливо гостро ці виклики постають в умовах війни в Україні, яка не лише стала гуманітарною, екологічною катастрофою, а й поставила під сумнів традиційні освітні моделі. Українські заклади вищої освіти сьогодні функціонують у надзвичайно складних умовах, виконуючи критично важливу соціокультурну місію – підтримку національної ідентичності, збереження культурної спадщини, формування патріотичних і гуманістичних цінностей. Освіта стає не просто передачею знань, а простором опору, оновлення, соціального згуртування.

Список використаних джерел:

1. Соціально-комунікативні навички. Матеріал з Вікіпедії − вільної енциклопедії. URL: https://surl.li/lbooqt
2. Гелеш А. В., Антоневич Б. С. Актуальність розвитку *soft skills* у студентів технічних закладів вищої освіти в умовах динамічних змін. *Академічні візії*, 2024, № 36. URL: https://academy-vision.org/index.php/av/article/view/1503
3. Про затвердження та введення в дію Методичних рекомендацій щодо розроблення стандартів вищої освіти : наказ Міністерства освіти і науки України від 01 червня 2016 р. № 600. URL: https://mon.gov.ua/storage/app/media/vishcha-osvita/rekomendatsii-1648.pdf
4. Національне агентство із забезпечення якості вищої освіти. Офіційний сайт. URL: https://naqa.gov.ua/

КОНЦЕПЦІЯ ГУМАНОМІКИ ДЕЙРДРЕ МАКЛОСКІ В ІМІДЖЕВІЙ СТРАТЕГІЇ УНІВЕРСИТЕТУ

Широка С.І.

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Національного аерокосмічного університету «Харківський авіаційний інститут», м. Харків, Україна

Динамічні зміни сучасного соціокультурного й технологічного середовища висувають перед університетами нові вимоги, що виходять за межі традиційної освітньої місії. Стає очевидним, що інституції вищої освіти мають не лише продукувати знання, а й формувати власний публічний образ як простір довіри, відповідальності та академічної доброчесності. У цьому контексті концептуальні орієнтири для розбудови етичного бренду університету пропонує теорія гуманоміки Дейрдре Маклоскі [2]. Впровадження гуманістичного менеджменту, що ґрунтується на ідеях гідності, довіри, морального лідерства та спільних цінностей, зміцнює довіру суспільства до університету як до носія цінностей гуманізму та

культури діалогу, а також сприяє створенню позитивної репутації освітнього середовища, у якому поєднано академічну компетентність і моральну відповідальність.

Метою цього дослідження є виявлення потенціалу гуманоміки як концептуальної основи для розроблення іміджевої стратегії університету, зорієнтованої на цінності, довіру та моральне лідерство. Технічний університет у цьому контексті має постати не лише як інженерний і науковий центр, а як осередок етичної культури, здатний формувати образ інституції, що поєднує технологічну компетентність із гуманістичним світоглядом [1]. У глобальному просторі конкуренції за увагу й довіру суспільства саме цінності визначають переконливість університетського бренду, а чесноти стають ресурсом репутаційного капіталу. Таким чином, гуманоміка пропонує інтелектуальний і моральний каркас для формування цілісного іміджу університету як спільноти гідності, відкритості та відповідальності.

Теорія гуманоміки, розроблена американською економісткою Дейрдре Маклоскі, спрямована на подолання редукціонізму неокласичної економіки шляхом інтеграції етичних, риторичних і культурних вимірів у сферу соціального аналізу. Її концепція ґрунтується на визнанні гідності кожної особи та на провідній ролі «буржуазних чеснот» – чесності, відповідальності, співчуття й підприємливості – як чинників суспільного процвітання. Маклоскі доводить, що економічне зростання модерного Заходу було зумовлене насамперед зміною морального та риторичного ставлення до праці, інновацій і свободи. У ширшому контексті гуманоміка постає як світоглядна парадигма, у якій етика, довіра та моральне лідерство стають не лише підвалинами стійкого розвитку, а й ресурсом формування позитивного іміджу інституцій, зокрема університетів.

Концепція гуманістичного менеджменту, осмислена крізь призму гуманоміки, пропонує альтернативу інструменталістським підходам, підкреслюючи провідну роль гідності, довіри та чеснот у формуванні організаційної культури університету [1]. У цьому контексті університет постає як спільнота морального лідерства, де культура відповідальності й взаємоповаги стає основою його публічного іміджу. Етична атмосфера навчального середовища сприяє не лише згуртованості й мотивації, а й формує репутацію університету як простору гуманістичних цінностей і професійної доброчесності. Цінності реалізуються через комунікаційні практики, управлінські рішення та стиль взаємодії всередині спільноти. Як підкреслює Дейрдре Маклоскі, саме етичне управління та моральне лідерство забезпечують не лише довготривале процвітання, а й стійкість позитивного іміджу інституції [5].

У гуманоміці академічна доброчесність набуває статусу фундаментальної моральної чесноти, яка визначає не лише якість освіти, а й духовну ідентичність університету [2].. Йдеться не просто про дотримання норм чи процедур, а про культивування внутрішньої чесності як способу буття в академічному світі. Доброчесність у цьому сенсі постає формою морального самоствердження, що спирається на гідність особи, взаємну довіру й репутацію як прояв спільної моральної пам’яті університету. Етичне лідерство в межах гуманомічного підходу постає як антитеза владній ієрархії: воно ґрунтується не на контролі, а на моральному авторитеті, не на примусі, а на переконанні. Керівник університету уособлює чесноту і справедливість, формуючи атмосферу взаємної відповідальності та довіри. У такому розумінні гуманоміка повертає університетові його етичну місію що полягає у творенні простору морального зростання, де доброчесність стає основою репутації, а репутація стає головним чинником довіри суспільства [2].

Поєднання управлінського впливу з моральним прикладом, яке Дейрдре Маклоскі визначає як гармонію економічної раціональності та буржуазних чеснот, формує етичну тканину університетського життя. Така єдність розуму і доброчесності створює атмосферу довіри, співпричетності та спільної мети, що забезпечує здатність університетської спільноти відповідати на виклики сучасності не лише технократично, а й морально осмислено [4].

Гуманоміка наголошує на цінності «м'яких» чинників – чесності, гідності, поваги до свободи думки та академічної автономії – як справжніх рушіях розвитку. Університет у цьому розумінні постає не просто як освітня установа, а як духовно-культурний простір, де моральна спадкоємність перетворюється на основу спільної ідентичності. Етична культура університету не зводиться до правил або політик, вона існує у формах щоденного взаємного визнання, у відповідальному слові, у здатності діяти за переконанням. Саме моральна цілісність університету стає джерелом його довготривалої стабільності, адже лише інституція, що несе моральний зміст, може зберігати суспільну довіру в умовах змін і невизначеності.

Університетські традиції, які підтримують чесноти співпраці, поваги та відкритості, становлять важливий ресурс інституційної стійкості та сприяють утвердженню моральної єдності академічної спільноти. Відповідно до гуманоміки, соціальні зв'язки мають не лише культурне, а й економічне значення, оскільки традиції втілюють чесноти, що підтримують довіру та зміцнюють репутаційну стабільність університету [4]. Формування цінностей у межах університетської спільноти можна розглядати як акт морального творення, який ґрунтується на діалозі, взаємоповазі та довірі. Гуманоміка пропонує бачити учасників освітнього процесу як суб'єктів етичного співтворення, чиї взаємини наповнюють інституційне життя моральним змістом і сприяють розвитку культури відповідального залучення.

Формування університетської етики в межах гуманоміки передбачає прозорість у прийнятті рішень, діалогічність у взаємодії та моральне лідерство як спосіб служіння спільному благу. Керівництво університету має бути не лише носієм адміністративної влади, а насамперед взірцем чеснот і моральної послідовності, що надихає інших до самовдосконалення. Етичні цінності університету повинні змінюватися разом із суспільством, але при цьому зберігати внутрішню сталість, яка забезпечує довіру, єдність і почуття моральної належності до спільноти [4]. Гуманоміка пропонує цілісну систему етичного управління, у якій поєднуються моральні принципи й управлінська ефективність. Вона виявляється в етичних кодексах, освітніх програмах, консультативних структурах, культурі доброчесності у щоденній діяльності, а також у практиках морального самооцінювання й розвитку лідерства, що ґрунтується на гідності та взаємній повазі. Університет у цьому розумінні є не просто організацією, а спільнотою, де гуманістичні принципи визначають ритм інтелектуального життя та формують простір моральної довіри. Гуманоміка надає менеджменту духовного виміру, перетворюючи управління на акт морального самоствердження і спільної відповідальності.

На думку Дейрдре Маклоскі, етична культура постає не як результат зовнішнього регулювання, а як живий процес, що розгортається у повсякденному досвіді спільноти. Її основа полягає у внутрішній схильності особи діяти морально, у готовності брати відповідальність за власні рішення та зберігати гідність у взаємодії з іншими [2]. Інституційні структури можуть підтримувати цей процес, але не здатні його замінити, адже справжня культура довіри й поваги народжується у просторі міжособистісного спілкування. Навіть за відсутності формалізованих механізмів гуманістичний менеджмент можливий тоді, коли освітнє середовище наповнене духом відкритості, моральної автономії та визнання людської гідності як найвищої цінності.

Етична поведінка розгортається у повсякденних практиках, від усвідомлення власних помилок до взаємної підтримки й турботи про інших. Такі дії, як неформальне наставництво, щирий інтерес до розвитку співтоваришів та відкритість до діалогу, створюють живу тканину морального середовища університету. Справжня комунікація постає не як формальний протокол, а як довірливий обмін думками, у якому народжується простір для емоційної та моральної рефлексії, для усвідомлення цінності гідності кожного учасника спільноти.

У цьому сенсі будь-яке управлінське рішення може набувати характеру гуманомічного акту, якщо воно спирається на співчуття, довіру та прагнення підтримати інших. Навіть найдрібніші дії, які проявляють моральну увагу та повагу, формують культуру, у якій говорити правду без страху стає нормою, а університет постає як інституція, закорінена в моральній стійкості та етичній зрілості.

У світлі гуманоміки формування університетських цінностей постає як моральний акт спільного творення, який ґрунтується на гідності, довірі та відкритому діалозі. Гуманоміка визнає кожного члена спільноти як морального суб'єкта, здатного активно співтворити етичний простір освітнього середовища. Широке залучення учасників освітнього процесу підсилює легітимність чеснот і сприяє утвердженню культури відповідальності. Моральне середовище підтримується через символічні прояви поваги, взаємного визнання та приклад гуманістичного лідера. Як наголошує Маклоскі, гуманність не є стратегією, а формою буття, способом існування, що визначає сенс академічної спільноти [3].

Особливо значущим у контексті цього дослідження є гендерний вимір гуманоміки. Дейрдре Маклоскі, трансгендерна жінка та економістка, втілює гуманоміку як життєвий проєкт, у якому рівність не тотожна однаковості, а виражається через симетрію морального статусу, право бути почутим, визнаним і залученим до спільного творення. Університет, який сповідує принципи гуманістичного менеджменту, покликаний прагнути не лише формального балансу, а справжнього визнання гідності кожного учасника академічної спільноти. Гендерна репрезентація у такому підході постає не як ціль, а як наслідок глибокої етичної культури.

Гуманоміка руйнує бінарну логіку, що зводить людину до фізіології, і натомість утверджує цінності співпереживання, щедрості та доброзичливості. Вона відкидає конкурентну ринкову логіку, за якої жінки змушені імітувати чоловічу поведінку, аби здобути вплив, і стверджує, що жінка має цінність уже як моральний суб'єкт. Університетське середовище має культивувати щоденні практики етичної чуйності, бачити, визнавати та підтримувати тих, чиї зусилля або ідентичність залишаються непоміченими. Гуманоміка не потребує окремих структур для реалізації гендерної політики, вона вимагає втілення людяності у кожній взаємодії. Гендерна рівність у такому розумінні не є емансипацією через формальні регламенти, а вираженням горизонтальної етики турботи, де рівність співіснує з неповторністю індивідів.

Отже, гуманоміка Дейрдре Маклоскі не потребує радикальної перебудови інституцій, а пропонує етичне оновлення мислення, яке формує позитивний імідж університету як морально відповідальної спільноти. Її мета полягає у визнанні гідності кожної людини, що підкреслює соціальну довіру та етичну зрілість інституції. У світі, розділеному на «своїх» і «чужих», гуманоміка відкриває шлях до побудови репутації університету, заснованої на доброчесності, взаємоповазі та моральному співжитті. В умовах соціокультурних змін університет стає не лише центром знань, а інституцією, яка демонструє високі моральні стандарти, здатну зміцнювати довіру громадськості та підтримувати позитивний образ у суспільстві. Етичне управління, орієнтоване на цінності, підвищує мотивацію та залученість учасників освітнього процесу, формуючи культуру довіри, яка стає важливим елементом іміджевої стратегії. Академічна доброчесність, моральне лідерство, культура чеснот та діалог виступають не лише критеріями якості, а й ключовими компонентами репутаційного капіталу університету. Університет у цьому сенсі постає як живий символ морального порядку, де стабільність розвитку і репутаційна привабливість виникають із глибокої внутрішньої гармонії між інтелектом, етикою та соціальною відповідальністю.

Список використаних джерел:

1. Ferdman A., Ratti E. What do we teach to engineering students: Embedded ethics, morality, and politics // Sci Eng Ethics. 2024. Vol. 30, № 7. DOI: https://doi.org/10.1007/s11948-024-00469-1.

2. George A. J. T., Rose S. Ethical decision-making: Virtues for senior leadership in higher education // Management in Education. 2023. Vol. 39, № 2. P. 97–101.
DOI: https://doi.org/10.1177/08920206231172027.

3. McCloskey D. Balancing economic prudence and sustainability [Interview] // Henry Stewart Talks. 2024, June 10. URL: https://hstalks.com/t/5549/balancing-economic-prudence-and-sustainability/.

4. McCloskey D. How to be human though an economist. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000. DOI: https://doi.org/10.3998/mpub.15317.

5. McCloskey D. N. Prudence over sustainability // The Jordan Times. 2021, October 10. URL:https://www.jordantimes.com/opinion/deirdre-nansen-mccloskey/prudence-over-sustainability.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ПРАВА ТА ДЕРЖАВИ

ФЕЙК ЯК ЗБРОЯ КОГНІТИВНОЇ ВІЙНИ: СИМУЛЯКР ПРОТИ РЕАЛЬНОСТІ

Гомілко О.Є.
д-р філос. наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, м. Київ, Україна

Вступ. Сучасні цифрові виклики вимагають глибокого осмислення феномену фейку, який став потужним інструментом когнітивної війни. Ця війна точиться не за території, а за переконання, інтерпретації та колективну пам'ять. Із розвитком технологій фейк перетворився на симулякр − знак, що претендує на істину, але не має референта в реальності. Він розмиває межі між реальним та уявним, роблячи критерії істини невизначеними.

Постмодернізм, з його множинними наративами та критикою універсальних істин, створив сприятливе середовище для сприйняття фейку як альтернативної «правди». Фейки паразитують на емоціях, посилюючи суб'єктивне сприйняття знань, але водночас роблять людей об'єктами зовнішнього маніпулювання.

Актуальність. Російська агресія проти України особливо загострила актуальність проблеми фейку як ***зброї когнітивної війни.*** Фейк у цьому контексті виступає не лише як інструмент маніпуляції, але як ***елемент культурної війни,*** що формує *альтернативну реальність у вигляді симулякру*. Останній стає основою комунікації, в якій істина витіснена знаком. Так, фейки, генеровані під час війни, формують ***псевдологіку війни,*** яка ефективно мобілізує масову свідомість і поза межами Росії. У когнітивному просторі фейк перетворюється на ***зброю смислової дезорієнтації***, здатну не лише нав'язати дезінформацію, але викликати зневіру, паніку або апатію. Російська пропаганда використовує фейки для формування сприятливого образу на міжнародній арені та виправдання своєї агресії.

Когнітивна війна як вимір сучасної війни. Сучасна війна має три виміри: 1) фізичний: традиційні бойові дії; 2) інформаційний: медіакампанії та пропаганда та 3) когнітивний**:** маніпуляції світоглядом, ідеологією та культурою. Саме у когнітивному вимірі фейки стають зброєю руйнуванням сенсів та цінностей. Вони не стільки спростовують попередні знання, скільки впливають на загальний ментальний стан. Для фейку душа, а не розум стає мішенню враження. Російські фейки, від «бойових гусей» до наративів про «втому Заходу», охоплюють світову аудиторію і мають довготривалу дію. Росія використовує постмодернізм для легітимації симулятивного знання, перетворюючи фальсифікацію на системну стратегію. Україна протидіє фейкам на різних рівнях, поєднуючи правові, технологічні та гуманітарні підходи.

Феномен фейку як онтологічна та епістемологічна проблема. Фейк − це не просто дезінформація, а складна форма симуляції правди, що паразитує на довірі. Його можна розглядати як вигадану або сфальсифіковану інформацію, яка видається за справжню новину. Основна ознака фейку − це свідоме перекручування правди та використання емоцій для його поширення.

Фейк і дезінформація. Фейк містить елемент правди, але свідомо спотворений. Він спрямований на те, щоб привернути увагу, а не переконати в достовірності. Дезінформація може бути повністю вигаданою і не мати нічого спільного з реальністю.

Симулякр та фальсифікація. Симулякр − це зображення, яке втратило зв'язок з реальністю, але претендує на істинність. Фальсифікація − це навмисна підробка факту з метою обману. Фейк є проявом фальсифікації, що створює симулякри.

У цифровій культурі фейк діє на двох рівнях:

1. **Онтологічний:** формує гіперреальність − світ симулякрів, де реальність витісняється віртуальними замінниками.

2. **Епістемологічний:** маніпулює мисленням, орієнтуючи його не на істину, а на емоції.

Комерціалізація та політизація фейку. Цифрова епоха сприяє стрімкому розповсюдженню фейків та їх використанню у різних сферах життя. Головним чином фейк задіяний в економічній, політичній та ідеологічній сферах. Адже саме в них найбільш чітко простежується орієнтація на задоволення запитів певних зацікавлених сторін. Механізм такого активного вторгнення фейків в життя здебільшого відтворює особливості економічного функціонування. Моделі функціонування цифрового фейку уподібнено бізнес структурам, котрі орієнтовані на ринкові параметри отримання прибутку, політичної вигоди чи ідеологічної користі. А тому говорити про цифровий фейк варто у контексті маркетингових механізмів. Етичні засади традиційної медійної інформації поступаються місцем бізнесовим.

Утім, етичний зсув у функціонуванні фейку не означає його повного поглинання бізнесом. В залежності від соціального контексту бізнесовий механізм генерування фейку набуває етичного забарвлення через політичні та ідеологічні цілі. Демократія та авторитаризм принципово відрізняються у підходах до фейку. Парадоксально, що демократія здебільшого покладається на стихію ринку і вважає що фейк під тиском правдивої інформації буде подолано. Тоді як авторитарні режими вибудовують раціональні політики використання фейків. А тому, авторитаризм виявляється більш ефективним у використанні останнього. На жаль, демократичні суспільства, потерпаючи від ударів самокритики на хвилі «воукнеса», нерідко наражаються на пов'язані з останнім фейки та маніпуляції.

Так, основні ідеї усвідомлення соціальної несправедливості як то критика системної нерівності (расизм, сексизм, гомофобія, класова дискримінація, колоніалізм), інклюзивність (визнання множинності ідентичностей), культура скасування, антиколоніалізм, міжсекційність (визнання множинної дискримінації) внаслідок спрощеного їх запровадження у життя породжують супротив у вигляді фейків. Найбільш розповсюдженими фейками про «воукнес» вважають його звинувачення у обмеженні свободи слова. Так, чинна адміністрація в США притримується «антивоук» риторики. Відомий виступ на Мюнхенській безпековій конференції американського віце-президента Джей Ді Венса на **Мюнхенській безпековій конференції (2025 р.) містить критику закликів до інклюзивності та «політкоректності» як таких, що загрожують свободі слова (**The Speech That Stunned Europe, 2025**).** Тоді як воук-культура заявляє про те, що вона не забороняє свободу слова, а закликає до відповідальності за мову, яка може відтворювати дискримінацію. Також популярним фейком є звинувачення воукнес у знищенні класичної культури. Тоді як йдеться про критичне переосмислення останньої. Фейк про те, що воук представляє радикальну ліву ідеологію, також є вельми впливовим. Потужний механізм вироблення фейків авторитарними режимами примножує їх силу.

На відміну від нецифрового фейку, котрий розповсюджуються у вигляді пліток та чуток, цифровий фейк постає у вигляді носія новинної інформації. У доцифрову епоху здебільшого носіями новин є традиційні медіа. Надрукованим у газетах новинам читачі довіряють завдяки механізму їх функціонування, котрий передбачає, що неправдиву та неперевірену інформацію публікувати невигідно. Репутація та довіра гарантують прибуток видавництву.

Для сучасних цифрових медіа вигідніше мати справу з хибною інформацією, аніж дошукуватись правди. Фейк як спотворена правда найкраще задовольняє цей запит. Потреба у фейкових новинах виникає невипадкового. Постмодерністська настанова заперечення метанаративу та виправдання окремих дискурсів взасадничує запит на *власну* правду. Цифрова епоха змушена прилаштуватись до цього запиту. Щоб задовольнити попит на власну

правду стрімко зростаючої кількості споживачів новин, цифрові медіа приречені звертатись до фейків, котрі відповідають різним інтересам та цінностям. На відміну від споживача класичних медіа цифровий споживач новин шукає не об'єктивні новини, а суголосну власним інтересам та цінностям інформацію.

Гіперреальність та цифровий фейк. Потрапивши у вирло функціонування фейку є ризик втрапити у гіпперреальність. Йдеться про цифрову реальність симулякрів як онтологічно порожніх сутностей, котрі створюють гіперреальність. Остання у постмодерністичній думці означає симульовану реальність, що спроможна змінювати світ. Існує також поняття віртуальної реальності. Воно означає створений комп'ютерною системою світ, що утілює видимість тотожності матеріального та ідеального.

Розробці концепту гіперреальності значну увагу зосереджено у текстах Бодрійяра. На його думку, сучасна культура робить вагомішими знаки, аніж реальні сутності. Він вважає, що ситуація кардинально змінюється у XX столітті, коли споживча вартість товарів та послуг замінюється символічною вартістю. Бодрійяр стверджує, що значущість споживання визначає не їх безпосередня корисність, а їх символічне значення в утвердженні людського статусу. Так, в наш час коштовний годинник Rolex є статусним символом успіху та матеріального благополуччя його власника, аніж зручним приладом для вимірювання часу. У визначенні Бодріяра гіперреальність пояснено наступним чином: «Абстракція сьогодні − це не абстракція карти, копії, дзеркала чи концепту. Симуляція − це вже не симуляція території, референційного сущого, субстанції. Вона − породження моделей реального без першопричини та без реальності: гіперреального. Територія більше ані передує карті, ані живе довше за неї. Відтепер карта передує території − *прецесія симулякрів,* − саме вона породжує територію, і якби треба було переписати наше фантастичне оповідання, то сьогодні клапті території тліли б поволі на просторі карти».

Створена цифровим світом гіперреальність стає простором для функціонування медіа. Відстань у такому просторі між новиною та людиною значно зменшується, а ефект симулякра нівелює різницю між знаком та означуваним. Ці два фактори значно ускладнюють критичне сприйняття новин у просторі геперреальності. Швидкість розповсюдження інформації та її онтологічна вторинність перешкоджають розпізнанню її фейкового характеру. Бодрійяр вважає, що симулякри заполоняють культуру означуваним людської свідомості, а не світу. Відповідно такий стан свідомості абсолютизує суб'єктивне через анігіляцію об'єктивного. У просторі гіперреальності розрізнення уявного та реального втрачає сенс. Завдяки медіатехнологіям уявне знаходить можливість утілення в знаках, котрі продукують у людині хибні потреби. Так розгортається порочне коло надспоживання, зловтішання, агресії та недалекоглядності.

Знакові образи гіперреальності можуть бути значно цікавішими за існуючу дійсність, а тому приваблюють людей до себе з тим або поглинути їх реальність. Гіперреальність всмоктує в себе людину не лише своєю медійною складовою. Практично усі основні сфери людського життя трансформуються у гіперреальності, що породжує загрози для людського існування. Важливо віднайти засоби захисту правди від впливу фейкової інформації, котрі з огляду на гібридний характер останньої можуть бути запозичені із досвіду класичних медіа, але з урахуванням особливостей цифрової реальності. У ситуації інформаційної невизначеності є потреба у її критеріях, котрі б фіксували правдивість та об'єктивність інформації.

Український досвід протидії та законодавче регулювання. Україна протидіє фейкам на різних рівнях, поєднуючи правові, технологічні та гуманітарні підходи.

Правові та інституційні основи:

- Закони України «Про основи національного спротиву» та «Про медіа» регулюють цифровий простір та протидіють ворожим наративам.

• Проєкт Закону про засади державної політики національної пам'яті визначає такі поняття, як «історична антиукраїнська пропаганда» та «рашизм», що посилює боротьбу з фейками, спрямованими на руйнацію національної пам'яті.

• За державну політику в інформаційній сфері відповідають Міністерство культури та стратегічних комунікацій, Центр стратегічних комунікацій та інформаційної безпеки та Служба безпеки України.

Громадські ініціативи:

• З 2014 року діє волонтерський проєкт «StopFake», який викриває неправдиву інформацію про Україну.

• Після повномасштабного вторгнення активізувалися цифрові платформи для фактчекінгу та оперативного спростування дезінформації.

Рекомендації. Для ефективної протидії фейкам необхідно:

• **Глибинний аналіз:** Інтегрувати філософське осмислення фейку як явища, що створює симулятивну реальність.

• **Освіта:** Інтегрувати основи критичного мислення в освітні програми для протидії маніпуляціям.

• **Актуалізація цінностей:** Відновити модерні цінності − істину, розум та критичне мислення − як основу нового просвітництва. Це допоможе протистояти постмодерністському релятивізму, який сприяє поширенню фейків.

• **Міжнародна співпраця:** Зміцнювати міжнародні платформи для співпраці у сфері інформаційної безпеки та суверенітету.

• **Постмодерністський контекст:** Захист від фейків вимагає створення нових критеріїв правдивості, які враховують гібридний характер цифрової інформації.

• **Досвід України:** Поглибити осмислення українського досвіду протидії фейкам як унікального прикладу гуманітарного спротиву.

Висновки.

1. **Гіперреальність** як феномен постмодерну заміщує реальність симулякрами − порожніми знаками без реального означуваного, що створюють ілюзію правди.

2. У **цифрову епоху** симулякри набувають особливої сили через медіа, які зменшують дистанцію між споживачем інформації та фейком, що ускладнює розрізнення між правдивим і вигаданим.

3. За Бодрійяром, сучасна культура абсолютизує **знаки** замість реальних речей, що веде до ***втрати об'єктивності*** та *домінування* ***суб'єктивного*** *сприйняття* дійсності.

4. Гіперреальність **підмінює реальність,** охоплюючи всі сфери життя та породжуючи **нові загрози** − від інформаційної маніпуляції до формування хибних потреб і залежностей.

5. **Фейкова інформація** стає органічною частиною цифрової гіперреальності, а отже, для збереження правди необхідно ***переосмислити інструменти критичного мислення***, медіаосвіти й ідентифікації достовірного.

6. ***Захист від фейків*** *м*ожливий через формування нових критеріїв правдивості, які мають враховувати ***гібридний характер цифрової інформації,*** а також досвід класичних медіа.

THE QUESTION OF POST-TRUTH IN THE DISCOURSE OF POWER IN THE DIGITAL AGE

Jorge Jesus Villasmil Espinoza

Historian expert in contemporary historical processes. PhD in Political Science with Postdoctoral Studies in Human Rights. Professor at the University of Zulia, Venezuela. Founding member of the Scientific Dissemination Foundation. Individual of number of chairs XXI of the Academy of History of the state of Zulia

Roman Oleksenko

Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the department of philosophy and social sciences, Volodymyr Vynnychenko Central Ukrainian State University, Kropyvnytskyi, Ukraine

Post-truth is a philosophical and communicational phenomenon whose conceptual emergence dates back to 1992, when the Serbian-American writer Steve Tesich coined the term in his essay published in *The Nation* [7], warning that democratic societies had developed a "spiritual mechanism" capable of depriving truth of all meaning. However, it was the philosopher Lee McIntyre [4] who deepened this notion by arguing that post-truth does not imply a simple denial of facts, but also the systematic subordination of objective reality to ideological preconceptions and subjective perspectives, where certain data acquire relevance not because of their correspondence with reality, but because of their congruence with previous beliefs.

McIntyre [4] argues that this phenomenon inherited the techniques of science denialism of previous decades, particularly those used to question the evidence on smoking, biological evolution, and climate change, thus configuring a roadmap that later extended to widespread denial of facts in the political sphere.

For the authors of this short essay, the particularity of our time lies in the convergence of four decisive factors: the explosion of information brought about by disruptive technologies; the weakening of trust in traditional institutions; the infiltration of postmodern ideas into fields previously reserved for empiricism; and the fierce political battles to establish the very criteria of what is true.

From the perspective of contemporary political philosophy, thinkers such as Matthew d'Ancona [3] have distinguished post-truth from the long tradition of lies, exaggerations, and political manipulations, emphasizing that what is new does not lie in the mendacity of the rulers but in the public response to it and in the capacity of new technologies to polarize and fragment collective opinion.

For her part, Hannah Arendt [1], whose thought is essential to understand this phenomenon, had already warned at the time about the unresolvable tension between factual and political truth, pointing out that the public domain constitutes a space where the distinction between facts and opinions tends to blur dangerously. In this sense, the post-truth era intensifies what Arendt called *alienation from the world*, that is, the erosion of a common foundation on which citizens can build a shared understanding of reality.

The discourse of power, as Van Dijk [8] argues, has found in post-truth a fertile ground for the deployment of persuasive strategies that privilege emotional resonance over factual foundation, configuring what various researchers call *psychopolitics*, a phenomenon that is expressed in the combination of *audiovisual* spectacularization, neuromarketing and algorithmic segmentation that transforms political communication into an exercise in affective manipulation.

In this context, social networks operate as amplifiers of content designed to generate visceral responses, where algorithms reward *virality* regardless of veracity, generating information ecosystems where fake news circulates faster than true content.

Contemporary political power understands that emotional truths−those that resonate with fears, grievances, and collective identities−are more effective in mobilizing wills than rational

arguments based on empirical evidence. For authors such as Navarro [5], the deliberate instrumentalization of disinformation allows political actors to construct alternative narratives capable of delegitimizing opponents, institutions, and traditional media, establishing what Byung-Chul [2] has characterized as regimes of social control that operate through emotional management rather than through direct coercion.

Faced with this complex reality, the great transnational political and economic powers emerge as the main propagators of false content, delegating massive redistribution to citizens who, often without full awareness, become vectors of disinformation through their trusted personal networks. Undoubtedly, this communicational architecture allows contemporary power to dispense with the arduous work of suppressing the truth that characterized classical totalitarianisms, since it has managed to make the audiences, themselves develop psychological mechanisms of immunization against evidence that contradicts their previous convictions.

For us, citizen resistance to post-truth requires the systematic cultivation of critical capacities that allow us to navigate the complex contemporary information ecosystem, based on the recognition that only individuals equipped with analytical tools and reflective disposition can identify and neutralize manipulation strategies.

Critical thinking, understood as the ability to evaluate arguments according to their solidity and credibility, analyze evidence, and reach conclusions through deductive reasoning, is an essential skill to distinguish reliable information from fabricated content. Empirical research such as that of Nygren [6] shows that people with high levels of information literacy show less susceptibility to believing and sharing fake news, although paradoxically most digital users lack the necessary skills to verify sources and assess the plausibility of claims.

References:

1. Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism.* The World Publishing Company. https://doi.org/https://cheirif.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/hannah-arendt-the-origins-of-totalitarianism-meridian-1962.pdf
2. Byung-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio.* Barcelona: Herder.
3. d'Ancona, M. (2020). *Posverdad La nueva guerra contra la verdad y como combatirla* .Alianza editorial. https://doi.org/https://www.alianzaeditorial.es/primer_capitulo/posverdad-la-nueva-guerra-en-torno-a-la-verdad-y-como-combatirla.pdf
4. McIntyre, L. (2023). *Posverdad.* Ediciones Cátedra. https://doi.org/https://www.catedra.com/primer_capitulo/posverdad.pdf
5. Navarro, C. (2021). Post-truth, media and power. A problem for the humanities1. *Comunicacion y hombre*. https://doi.org/https://comunicacionyhombre.com/en/article/post-truth-media-and-power-a-problem-for-the-humanities1-2/
6. Nygren, T. (2024). *Education as a countermeasure against disinformation.* Lund University. https://doi.org/https://www.psychologicaldefence.lu.se/sites/psychologicaldefence.lu.se/files/2024-11/Education%20as%20a%20countermeasure%20against%20disinformation_Eng.pdf
7. Tesich, S. (13 de enero de 1992). *A Government of Lies*. The Nation: https://www.prrac.org/projects/fair_housing_commission/los_angeles/AndPoorGetPoorer-TheNation.01.96.pdf
8. Van Dijk, T. A. (2015). *Critical Discourse Analysis.* Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton, and Deborah Schiffrin. https://doi.org/https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/07/Teun-A.-van-Dijk-2015-Critical-discourse-Analysis.pdf

ДЕРЖАВА В КРИЗІ: ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПЕРИФЕРІЙНОГО КАПІТАЛІЗМУ

Коваленко М. М.
доктор наук з державного управління, професор, професор кафедри економічної політики та менеджменту Навчально-науковий інститут «Інститут державного управління» Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, м. Харків, Україна

Криза держави як політичного інституту є ключовою темою сучасної політичної філософії, соціології та політичної економії. Основними ознаками сучасної кризи держави, які визначали дослідники протягом XX століття та розвинені в XXI столітті, є такі:

- втрата довіри громадян до публічних інститутів (криза легітимності) [3; 6];
- нездатність держави ефективно виконувати свої функції (криза ефективності) [1; 10];
- ослаблення інституційної та політичної автономії держави під впливом транснаціональних корпорацій, фінансових ринків і міжнародних організацій (криза державного суверенітету) [9; 4];
- неможливість забезпечити соціальну згоду між різними групами суспільства (криза соціальної деградації) [2; 5];
- фінансові труднощі, зокрема боргова криза, дефіцит бюджетів, системна корупція (криза економічної неефективності) [10].

Ознаки кризи держави особливо виразно проявляються в периферійних країнах капіталістичної системи, які характеризуються низьким рівнем політичної, економічної та соціальної стабільності й зазнають системної експлуатації з боку країн ядра. У контексті периферійного капіталізму ядро системи отримує економічні вигоди через нерівномірний перерозподіл ресурсів, використовуючи інструменти економічної політики, такі як торговельні угоди, фінансовий контроль, боргові механізми, приватизація власності, у тому числі землі та природних надр, монетарна політика, кредитна залежність та обмежений доступ до технологій, що поглиблюють нерівність між центром і периферією. Цей процес осмислюється через призму теорій залежності та світ-системного підходу, розроблених Раулем Пребішем [7], Теотоніо Дос Сантосом [12], Іммануїлом Валлерстайном [13] та іншими дослідниками, які підкреслюють структурну залежність периферійних держав від глобального капіталістичного порядку.

Ядро капіталістичної системи концентрує капітал, інновації та виробництво високої доданої вартості, тоді як периферійні країни забезпечують постачання сировини, дешевої робочої сили та залежать від імпорту високотехнологічних товарів, що поглиблює їхню економічну залежність. Після Другої світової війни формальний розпад колоніальної системи не усунув експлуатацію, а трансформував її у більш витончену форму неоколоніалізму. У філософському вимірі ця динаміка піднімає питання втрати політичної суб'єктності та етичних засад державного суверенітету периферійних країн.

Держави, змушені дотримуватися моделі периферійного капіталізму, втрачають здатність до забезпечення самостійного соціально-економічного та політичного розвитку через хронічну економічну залежність і структурну відсталість. Це перешкоджає формуванню ефективних інститутів, реалізації стратегій довгострокового розвитку та забезпеченню стабільної державної політики. Ядро капіталістичної системи, зацікавлене у збереженні такої відсталості задля економічних та стратегічних переваг, застосовує прямі та опосередковані форми контролю. Окрім економічних механізмів, значного впливу набуває культурний та інформаційний контроль через засоби масової інформації, соціальні мережі, освітні та наукові

програми, культурні інституції та інструменти «м'якої сили» у сфері публічного управління. Такий комплексний контроль посилює залежність периферійних держав, обмежує їхню політичну автономію та поглиблює нерівність між центром і периферією капіталістичної системи.

У сучасних умовах периферійний капіталізм постає як оновлена форма неоколоніалізму, де країни «центру» легітимізують своє економічне, політичне та культурне домінування над периферією, апелюючи до ідеологічної «цивілізаційної місії» модернізації, демократизації та просвітлення «відсталих» суспільств. Для розуміння сучасних неоколоніальних практик, теоретико-методологічне підґрунтя для аналізу цих процесів може бути концепція орієнталізму Е. Саїда [8], який демонструє, як Захід конструює образ Сходу (в широкому розумінні – усіх тих, кого Захід здатен перетворити на об'єкт економічної вигоди та джерело прибутку) як «іншого» – ірраціонального, пасивного, недорозвинутого та такого, що потребує зовнішнього втручання та правління. Така репрезентація виправдовує експансію, інтервенціоністську та місіонерську політику, структурну залежність і маніпуляції, часто приховані під риторикою рівності, партнерства чи взаємної вигоди. У контексті периферійного капіталізму це функціонує як інструмент відтворення асиметричних відносин влади між центром і периферією, маскуючи механізми нерівного обміну, боргової залежності та культурної гегемонії під дискурсом глобального розвитку та «універсальних» цінностей. У післямові до книги автор зазначає: «менші народи – раніше колонізовані, поневолені, пригноблені – тепер уже не залишаються мовчазними й непоміченими, хіба що для європейських та американських чоловіків старшого віку» [8, с. 352].

Висловлені Саїдом спостереження виявилися надзвичайно далекоглядними – вони передбачили глобальні трансформації, що відбуваються нині, коли низка країн так званого Глобального Півдня здобули реальні можливості для соціально-економічного розвитку та політичного суверенітету. Це стало можливим завдяки відмові від ідеологічних догм, нав'язаних «центром», а також поступовому подоланню кризи державності. На сьогодні криза держави є характерною рисою не лише для залежних країн-периферії, але й для самих країн «центру», які зберігають свою стійкість переважно завдяки перерозподілу ресурсів, ринків, технологій і ризиків на користь власних інтересів за рахунок периферії.

Постає потреба до нового способу осмислення ліній поділу та конфліктів, що не в одного покоління роздмухували почуття ворожнечі, яке виливалося у війни і в зовнішній контроль. А це може стати можливим за умови звернення народів до свого історичного досвіду, традицій, загальнолюдських духовно-моральних цінностей, перевірених попередніми поколіннями протягом століть. Відхилення від них призводить до роз'єднання суспільства, його послаблення, поневолення, поступового зникнення, втрати Батьківщини. І під втратою Батьківщини треба розглядати не лише втрату території чи політичної незалежності. З філософської точки зору, це передусім втрата тієї духовної й культурної основи, яка надає народові життєву енергію, сенс існування, образ майбутнього. Коли руйнується цей фундамент, суспільство може продовжувати фізично існувати, але перестає бути народом у повному значенні цього слова.

Список використаних джерел:

1. Esping-Andersen, G. The Three Worlds of Welfare Capitalism. Princeton : Princeton University Press, 1990. – 260 p.

2. Gramsci, A. Selections from the Prison Notebooks / eds. Q. Hoare, G. Nowell-Smith. New York : International Publishers, 1971. – 608 p. (Original: Quaderni del carcere, 1929–1935).

3. Habermas, J. Legitimation Crisis / transl. by T. McCarthy. Boston : Beacon Press, 1975. – 188 p. (Original: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1973).

4. Held, D. Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance. Cambridge : Polity Press, 1995. – 408 p.
5. Jessop, B. State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place. Cambridge : Polity Press, 1990. – 344 p.
6. Offe, C. Contradictions of the Welfare State / ed. J. Keane. Cambridge, MA : MIT Press, 1984. – 310 p.
7. Prebisch, R. Capitalismo periferico. Crisis y transformacion. México : Fondo de Cultura Económica, 1981.
8. Said, E. W. Orientalism: 25th Anniversary Edition. New York : Vintage Books, 2003. – Afterword, p. 394 p.
9. Sassen, S. Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization. New York : Columbia University Press, 1996. – 128 p.
10. Streeck, W. Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism. London : Verso Books, 2014. – 240 p.
11. Streeck, W. The Crises of Democratic Capitalism // New Left Review. 2011. No. 71. P. 5–29.
12. Theotônio dos Santos. Dependencia y cambio social. Santiago : Cuademos de Estudios Socioeconómicos, 1970.
13. Wallerstein, I. The Modern World-System. New York : Academic Press, 1974.

CONSTRUCTING THE HYPERREALITY OF SIMULACRA IN RUSSIAN PROPAGANDA

Vladlenova I.V.
Doctor of Philosophy, Associate Professor,
***Professor of the Department of Philosophy, NTU* "KhPI",**
Kharkiv, Ukraine

The paper examines the issues of the formation of simulacra in Russian propaganda. A simulacrum is a philosophical concept from Jean Baudrillard's theory, referring to a sign or image that does not reflect reality but replaces it. A simulacrum appears as something real, but in fact it lacks any original − it signifies something that has never truly existed. Baudrillard identifies four stages of the image: It reflects reality − the sign accurately mirrors the real. It distorts reality − the sign misrepresents the real but still refers to it. The sign pretends to reflect reality − it masks itself as a reflection, but in truth, it no longer corresponds to any reality. The simulacrum − a sign with no relation to reality whatsoever, existing independently within the space of hyperreality. A simulacrum is a single sign or image that has lost its connection to the real and now replaces it. It is like a counterfeit coin that has no original but is still accepted as genuine. Hyperreality is the system or world made up of simulacra, in which distinguishing the real from the imagined becomes impossible. It is no longer a mere imitation of reality − it is a new "reality" entirely constructed by simulacra. The secret of the simulacrum in propaganda lies in its ability to replace reality so thoroughly that people stop questioning whether it ever existed at all. Propaganda does not persuade − it creates a world in which alternatives become unthinkable. The simulacrum eliminates the original. For example, in Russian propaganda, the image of the enemy creates a fully autonomous, emotionally charged construct that has nothing to do with reality. Words such as "liberation," "threat," "the people," "war," and "victory" are not used to describe facts, but function as signs that form an emotional reality entirely disconnected from actual events and facts. Propaganda simulates reality − it replaces truth with a convenient illusion that cannot be refuted, because it does not rely on facts. Its foundation lies in values, emotions, and cultural preferences.

"A simulacrum is not what hides the truth − it is the truth that hides that there is none. The simulacrum is true." [1, p. 15]. "Simulation is no longer that of a territory, a referential being, or a

substance. It is the generation of models of the real without origin or reality: a hyperreal." [1, p. 25]. Baudrillard introduces the concept of precession to explain the mechanism by which reality transitions into illusion: "The territory no longer precedes the map, nor survives it. From now on, it is the map that precedes the territory − the precession of simulacra − it is the map that engenders the territory... the desert of the real itself." The precession of simulacra is the shift from the real to the illusion that is taken as real. In Russian propaganda, the simulacrum of "Nazism in Ukraine" is actively used − an alleged threat. This simulacrum has no clear original: no party, no specific ideology is identified − only an emotionally charged image.

Another simulacrum is the concept of the "Russian World," a supposed unified cultural and spiritual entity that allegedly needs protection. It is a simulacrum embedded in a symbolic, mythological system, lacking clear ontological, geographic, legal, or cultural boundaries. It is used to justify interventions: a symbolic construct that replaces political reality. The terms "foreign agent" and "fifth column" also function as simulacra. The Russian media space has constructed a vast hyperreality populated by simulacra. The media construct a world in which Russia is endowed with supreme virtues, surrounded by enemies, and engaged in a "liberation" mission. This is a self-contained, parallel reality: "Hyperreality represents a much more advanced stage, in which the contradiction between the real and the imaginary is erased altogether. Unreality here is no longer the unreality of dreams or fantasy, of something pre- or super-real; it is the unreality of the hallucination of reality's self-similarity." A key construct of Russian propaganda is the Victory Parade as an eternal triumph. The constant reproduction of the 1945 victory image turns a historical fact into an eternal myth, in which Russia always defeats evil. Hyperreality is connected to apotropia. Russian propaganda actively employs simulacra that have no basis in reality but are perceived as credible. These constructions do not describe reality so much as replace it, forming pre-packaged models of perception in the space of hyperreality. Russian propaganda is a complex system of simulation in which myth, symbol, and hyperreality become tools for controlling mass consciousness. It does not merely distort reality − it creates an alternative reality in which millions of people are immersed.

Russian propaganda actively constructs the image of an external and internal enemy that threatens the existential survival of the nation.

The threat is said to come from NATO and from Russian "agents" acting within the country. This is a simulacrum − a construct that lacks any logical or factual basis, yet expresses a symbolic system. According to Ernst Cassirer, the human being is a symbolic animal: a creature that creates symbols and lives within a world of symbols. Thus, propaganda gives meaning both to human existence and to the immoral actions of the Russian government.

In conjunction with mythology, the symbolic system of propaganda forms a cluster in which mythology manifests the world through emotions, images, symbols, and belief − including religious belief. The Orthodox Church in Russia functions as both a conduit and a catalyst for this cluster of interactions. As a result, this cluster generates an emotional relationship to reality based on fear, faith, and reverence toward higher powers that are believed to guide the country, thereby imbuing horrific crimes against humanity with supposed meaning.

Reality constructed on emotions becomes closer and more comprehensible to people who lack critical thinking, who do not understand systemic connections in geopolitics, and who cannot build logical links. Thus, mythical thinking acquires new symbolic structures under the influence of Russian propaganda.

In "The Myth of the State", Cassirer explains how myth is reborn in the form of political propaganda within totalitarian regimes [2]. Cassirer believes that the salvation of humanity lies in the culture of reason, where symbolic systems such as science and ethics are directed toward the development of free thought. He emphasizes that myth can be both a creative and a destructive force.

Russian propaganda actively rewrites and distorts historical facts. An alternative interpretation of the past is created to highlight key aspects of the propaganda narrative. For example, the events of World War II and the existence of the USSR are reimagined as part of a myth of the "Golden Age," while entirely fictitious historical events are also invented. A hyperreality emerges − one in which it becomes difficult to distinguish the real from the imagined.

These tendencies are reinforced by simulacra that project the illusion of national unity, Russia's great mission, and the simulacrum of spiritual superiority over the material values of the West. Beneath this illusion lie low living standards, low social benefits, and inadequate pensions. A vast array of ideological symbols emphasizes the main tendencies of propaganda − from the cult of national unity to the idea of the "rebirth of Great Russia" and the preservation of traditional values − all of which create the illusion that the country is moving in the right direction and that the existing government is the sole guarantor of its survival.

Propagandists actively intervene in public discourse, enforcing total control over thought. The themes of ideological narratives become part of everyday speech patterns at the level of ordinary thinking, transforming the perception of reality by replacing facts with ideological categories.

Russian propaganda actively employs a cluster consisting of a mythological system, symbols, and simulacra to create an alternative reality in which myths, emotions, and non-existent facts play a central role. By constructing the image of Russia as a besieged fortress surrounded by enemies, Russian propaganda shapes a worldview based on fear, faith, worship, and submission to "higher powers" and a "higher destiny," which in turn justifies the immoral actions of the state. In this context, ideology and propaganda become powerful tools of manipulation, aimed at strengthening the government's power and supporting the political regime.

References:

1. Baudrillard, Jean. Simulacra and Simulation. Translated by Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. 164 pages. ISBN 978-0-472-06521-9.
2. Cassirer, E. The myth of the state. Yale University Press. 1946. 157 p.

LEGAL REGULATION OF INFORMATION SUPPORT FOR INNOVATIVE ACTIVITY

Lysenko I.V.,
Candidate of Law, Associate Professor, Head of the Department of Law of the National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"
Lysenko A.M.
National Technical University «Kharkiv Polytechnic Institute», Kharkiv, Ukraine

The constant development of information relations and the growing role of information for society, as well as the expansion of the information space, raise the question of expanding the list of information rights, which has not yet been reflected in a universal form in the domestic legal framework. In particular, this concerns the rights enshrined in a number of international acts. Specifically, these are Article 10 of the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, which additionally stipulates that the freedoms to receive and disseminate information shall be exercised without any interference by public authorities; Article 19 of the International Covenant on Civil and Political Rights, which specifies that these freedoms apply to any information, ideas and means of dissemination.

These rights and freedoms are enshrined in the Constitution of Ukraine:

– the right to privacy of correspondence, telephone conversations, telegraph and other communications – Article 31;

– the right to inviolability of personal and family life, personal and family secrets – Parts 1 and 2 of Article 32;

– freedom of thought and speech – Part 1 of Article 34;

– the right to freely collect, store, use and disseminate information by any lawful means – Part 2 of Article 34;

– freedom to form political parties and public organisations to exercise and protect one's rights and freedoms and to satisfy political, economic, social, cultural and other interests – Article 36;

– the right to appeal personally and to send collective written appeals to state authorities and local self-government bodies – Article 40;

– the right to own, use and dispose of one's property and the results of one's intellectual and creative activity – Part 1 of Article 41;

– the right to property is inviolable – Part 4 of Article 41;

– the right to free access to information about the state of the environment, the quality of food products and household items, as well as the right to disseminate such information – Part 2 of Article 50;

– the right to education – Article 53;

– freedom of literary, artistic, scientific and technical creativity, protection of intellectual property, their copyrights, moral and material interests arising in connection with various types of intellectual activity – Article 54;

– the right to legal assistance – Article 59.

Global practice shows that at the present stage, the defining feature of the scientific and technical information systems of various countries is their focus on ensuring innovative activity and developing its priorities in order to achieve high quality innovative products and their competitiveness in domestic and foreign markets; maintaining the necessary pace of import substitution for the latest innovative products; ensuring the maximum pace of renewal of innovative products and technologies; optimal (from an economic and environmental point of view) use of all types of resources – natural and material, information and technological, energy, human, etc.; reducing environmental pollution in the production of innovative products.

A comprehensive approach to the development of such an information system involves improving the activities of all its institutions (organisations within this information block, libraries, information centres, information research organisations and institutions, information structures (services) of higher education institutions, enterprises and organisations, subjects of innovative infrastructure, in particular technology parks, technology transfer centres, innovative intermediation structures, etc.) at the national (state), regional and sectoral levels to effectively meet the needs of users-participants in the innovation process with all types of information, in particular professional scientific and technical, regulatory and legal, patent, statistical.

Therefore, information is one of the factors of continuous development of society, which is a consumer, producer and distributor of information resources. The protection of human information rights should be carried out within the legal framework, taking into account the technical features of the functioning of information and communication technologies.

The main directions for ensuring the protection of human information rights in the context of the intensive development of innovative technologies include the following: establishing enhanced standards for the technical and legal protection of personal data, expanding the responsibilities of owners of websites, databases and social networks in the field of data security, backed up by appropriate sanctions, establishing liability for violations of requirements, expanding ways of protecting intellectual property rights on the Internet and introducing strict restrictions on filtering information content in the Internet space for a number of age groups.

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ ДИНАМІКИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Варипаєв О.М.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін,
Державний біотехнологічний університет,
м. Харків, Україна
Міносян А.С.
кандидат історичних наук, доцент, професор кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін,
Державний біотехнологічний університет,
м. Харків, Україна

Вторгнення Росії стало визначальним фактором екзистейнційного буття українського народу останніх років. Інтелектуальний дискурс змістився з інтелектуальної у практичну площину, висуваючи на перший план питання безпеки та політики виживання. Впродовж минулих трьох десятиліть незалежності ідентичність, за В. Декомбом, поставала як своєрідна «лексична головоломка», яку визначали регіональні відмінності, мовна двоїстість та наслідки радянського періоду історії [1, с. 24]. Зараз війна гостріше поставили питання трансформації ідентичності, бо це вже стало не предметом наукової рефлексії, а моральним імперативом, що вимагає відповідного втілення у дієвих вчинках.

З точки зору авторів, воно стала тим каталізатором, який прискорив формування та становлення політичної нації українців. Такий процес відбувся за допомогою декількох ключових механізмів, таких як подолання радянських та пострадянських амбівалентностей, перетворення індивіда на активного носія колективної ідентичності, загальна консолідація суспільства [9, с. 5]. Так були створені нові форми спільноти та солідарності, відбулася остаточна зміна історичної пам’яті на формуючі консолідаційні засади сьогодення.

До 2022 року українська ідентичність часто описувалася через складні моделі подвійних лояльностей. Повномасштабна війна змінила кут зору, вивівши питання ідентичності із сфери простого факту громадянства чи місця народження у сферу «морального» колективного буття [1, с. 28]. Саме ця активність життєвої позиції і визначає фундаментальну систему цінностей людини. Як зауважує В. Декомб, «моральна» колективна ідентичність має якість, яку «можна зберегти, втратити або боронити» [1, с. 7]. Моральний вибір виходить на поверхню у вигляді сукупності мікрорішень, формуючи колективну «моральну особу», що існує у часі і несе відповідальність за вибір власної траєкторії.

Водночас вторгнення спричинило колективну кризу ідентичності у розумінні глибокого розриву між суб’єктивним відчуттям себе та старими ідеалами групи. Були зруйновані ключові довоєнні наративи, які підтримувала частина суспільства: міфи про «братній російський народ», «спільну історію» чи ідею «нейтралітету». Вказані ідеали в один момент стали не просто нерелевантними, а смертельно небезпечними [8, с. 1408].

Західний світ, дотримуючись політики «з зав'язаними очима», ілюзорно покладався на принцип «бізнесу як завжди» та міцні економічні зв’язки, які нібито унеможливлювали великі війни [5, с. 468].

Беззаперечним висновком є те, що війна прискорила масовий процес «вивільнення» мільйонів українців від їхніх локальних та регіональних самоописів, які донедавна мали тенденцію домінувати. Соціологічні дослідження демонструють різке падіння пріоритетності ідентифікації з власним регіоном чи містом, водночас спостерігається стрімка консолідація національної ідентичності [4, с. 300]. Варто зауважити, що регіональні відмінності не зникають, проте переносяться з виміру «Схід-Захід» у площину інтенсивності включення у спільні практики.

Власне, ця сама політика «млявого» спостереження згодом отримала своє логічне продовження, що чітко простежується у характері реакції на події в Угорщині (1956) та Чехословаччині (1968) [6, с. 198]. Виходом із цієї кризи стало формування принципово нових, життєздатних ідеалів. Саме вони знайшли своє практичне втілення у прагненні до європейської та євроатлантичної інтеграції. Ключовим стає не місце проживання і не довоєнна мова, а ступінь участі у громадянській інфраструктурі опору.

Найяскравішим прикладом індивідуальної «вправи на самовизначення» став масовий перехід російськомовних українців на українську мову. Даний феномен не є простою зміною комунікативної звички. Він являє собою свідомий моральний і політичний акт , що має кілька вимірів: символічний розрив із культурним простором агресора, акт солідаризації з власною нацією та утвердження своєї суб'єктивної ідентичності саме як української. Мова перетворюється на ритуал гідності, який зменшує культурну залежність від простору агресора та посилює внутрішню солідарність. Важливою ознакою стає не усунення багатомовності як такої, а зміна символічної ваги кодів. Українська мова працює як маркер взаємної довіри, російська мова втрачає статус культурної норми для масової публічності.

Науковці фіксують [3], що важкі випробування війною стали потужним каталізатором для культурного та політичного самоусвідомлення українців. Ця глибока внутрішня трансформація має цілком конкретні зовнішні індикатори. Мабуть, найпомітнішим із них стало нове, свідоме ставлення до української мови, підтримка якої перетворилася на чіткий ціннісний маркер. Водночас, ця оновлена ідентичність не просто «відчувається», вона вимагає втілення, шукає спосіб проявити себе. Найяскравіше це відбувається через так звані «експресивні акти».

Справа в тому, що ідентичність спільноти не може існувати лише як внутрішнє переживання окремих людей. Вона стає реальною, живою та видимою для світу лише тоді, коли матеріалізується у зовнішніх діях. Саме через конкретні вчинки, публічні висловлювання та мистецькі твори колективне «Я» утверджує себе і стає доконаним фактом.

Мистецтво війни, символи спротиву (відповідь захисників острова Зміїний, літера «Ї» як знак опору в окупованому Маріуполі та ін.) стали миттєво впізнаваними «творами», що виражають ідентичність незламності. Культурно-цифровий фронт виступає лабораторією швидких норм. Меми, гасла, рілси, пости виконують функцію маркерів приналежності і стають портативними носіями пам'яті.

Ще одним масовим проявом такої експресивної ідентичності стали волонтерство та добровольчий рух. У цих практиках громадянська позиція та національна солідарність втілюються в конкретній, матеріальній дії. Такий перерозподіл не зводиться до декларацій, адже підкріплюється поведінковими індикаторами. Різко зростає участь у пожертвах, волонтерських ініціативах, горизонтальних мережах допомоги військовим і цивільним. Політична нація закріплюється не лозунгами, а практиками, які мінімізують дистанцію між наміром і дією. Подальший аналіз показує, що громадянська ідентичність набуває сили саме у практиках, а не у гаслах. Емпіричні спостереження міжнародних досліджень стійкості вказують на зв'язок між міжособистісною довірою, готовністю брати участь у взаємодопомозі та відчуттям дієздатності під час гострої фази вторгнення [2, с. 3-6].

Війна, по суті, спрацювала як «соціальний прискорювач», який неймовірно посилив відчуття українців як єдиного, згуртованого цілого. І цей вибір не лишається на папері. Яскравий приклад, масові процеси деколонізації та дерусифікації, що розгорнулися після 2022 року. Вони цінні не лише тим, що держава нарешті виконує прийняті закони. Набагато важливіше те, що це потужний громадський рух, що йде «знизу», від самих людей, які прагнуть утвердити нову ідентичність у своєму повсякденному просторі [7, с. 197].

Зсув від «пострадянських» до громадянських лояльностей супроводжується редизайном символічного середовища. Семіотика публічного простору відповідає на виклики моменту. Перейменування тисяч топонімів, демонтаж пам'ятників, що символізують

російську імперську спадщину, формування суспільного запиту на нову історичну політику є актом творення. Міський ландшафт очищується від імперських маркерів, натомість виникають локальні символи спротиву, нові місця пам'яті, нові ритуали вшанування. Календар пам'яті, освітні програми, культурні репертуари швидко переорієнтовуються. У такій конфігурації пам'ять набуває нових функцій. Окрім прямої комеморації (вшанування), вона починає виконувати потужну профілактичну роль. Вона діє немов соціальний імунітет, різко знижуючи суспільну толерантність до насильства чи корупційних практик. Паралельно, оновлена українська ідентичність не просто демонтує старі інституційні форми; вона виступає як активна творча сила, що конструює нові. Вона створює той символічний ландшафт, який відповідає новому колективному самовідчуттю. Щоб концептуально осмислити процес руйнування, який несе війна, дослідники використовують термін «депривація» (dispossession). Ключовим є розуміння, що цей термін виходить далеко за межі простої втрати власності чи території. Як зазначають науковці [10, с. 2], це процес, що «ставить під загрозу автономію» спільноти. Він охоплює глибші, нематеріальні втрати: втрату культури, гідності та самої історії. Дослідники виділяють кілька форм цього явища [10, с. 5]: культурну (націлену на стирання специфіки, наприклад, через русифікацію), економічну (втрата базових засобів до існування) та елімінаційну. Отож, російську агресію в цьому аналізі слід розуміти саме як «елімінаційну депривацію».

Депривація, руйнуючи старі соціальні структури, створює фазу «радикальної відкритості. Саме у цій порожнечі, утвореній внаслідок шоку та втрати, виникає «творча стійкість» та регенерація. Деприваційна «відкритість» перетворюється на інституційні інновації, від міського простору до цифрових репертуарів комунікації . На феноменологічному рівні війна спричинила «часову депривацію», тобто розрив лінійного часу, що виражається у відчутті «застиглого 24 лютого» або нескінченного «дня бабака». У межах повсякдення формується етика відповідальності. Родини створюють «екстремальні рутини», що перетворюють тривоги, евакуації, перебої з енергопостачанням на керовані процедури. Психологічний ефект полягає у поверненні контролю над часом, та трансформації емоційного шоку та страху в потужну, об'єднавчу солідарність. Емоційна палітра війни попри розпач характеризується всеохопним відчуттям спільної долі та взаємної відповідальності. Втрата особистого, передбачуваного майбутнього створює потребу в новому якорі сенсу, яким стає «нація» та колективна мета «перемоги». Індивідуальне майбутнє, що вимикається вибухами, заміщується колективною метою перемоги й відновлення.

Для розуміння глибини зсуву, варто порівняти поточний стан із процесами націєтворення 1990-х років. Той період характеризувався як складний проєкт формування ідентичності на уламках СРСР, обтяжений радянською спадщиною. Так у сучасній українській публіцистиці та есеїстиці трагедії дедалі частіше об'єднують. Їх розглядають як два різні методи, але з єдиною метою, упокорення та нищення української нації, що, по суті, і є геноцидною практикою російського імперіалізму в ширшому сенсі.

Сучасна війна спрацювала як «герменевтичний міст». Це науковий термін, але означає він дуже людяну річ: те, що ми переживаємо зараз, дало нам ключ до розуміння і, головне, відчуття того, що переживали наші предки. Ми ніби опинилися з ними в одному емоційному полі. І, мабуть, найважливіше: це стерло старі регіональні розбіжності. Раніше суперечки про УПА чи Голодомор могли розділяти Схід і Захід. Але коли мешканці Харкова, Херсона чи Маріуполя на власному досвіді відчули, що таке російський імперіалізм, це створило спільну емоційну основу. Те, що комусь могло здаватися «галицькою» чи «центральноукраїнською» історією, стало спільним болем і спільною пам'яттю для всіх.

Змінилися й самі «виробники» ідентичності. У 90-х роках держава покладалася на класичні «майданчики націоналізації», школи, університети, культурні фестивалі. Але сьогодні з'явилися набагато потужніші «кузні ідентичності». Первинними джерелами, з яких

ми черпаємо розуміння того, хто ми є, стали Збройні Сили України та масовий волонтерський рух. І це не просто красива метафора. Соціологія чітко це фіксує: Збройні Сили є інституцією з абсолютним, найвищим рівнем довіри в суспільстві. Вони не просто захищають країну, а стали точкою збірки для нової української ідентичності.

На рівні легітимності інституцій виникає інверсія ієрархій. Найвищі показники довіри концентруються навколо Збройних Сил і волонтерських мереж, тоді як класичні політичні органи отримують нижчі оцінки ефективності. Пояснення дає поведінковий профіль громадян під час нападу. Легітимність дарує не посада, а здатність виконувати життєзберігальні функції. Армія виконує функцію захисту, волонтерські мережі виконують функцію швидкої логістики й підтримки. Формується нова соціальна угода, у якій символічний капітал належить тим, хто підставляє плече й тримає лінію. Поряд із ЗСУ, волонтерські організації користуються винятково високою довірою. Армія перетворилася на головний символ і гарант існування нації. Цей зсув підтверджує тезу про те, що війна зміцнила колективне почуття ідентичності саме в опозиції до агресії, трансформувавши громадянську приналежність на більш етнокультурну, що підкреслює єдність і опір [4, с. 305].

Війна ліквідувала лімінальні, «проміжні» простори ідентичності, які характеризували пострадянську Україну. Зовнішня загроза змусила до внутрішнього прояснення приналежності, що особливо помітно на прикладі спільнот зі складною історією. Внутрішня різноманітність не зникає, однак змінює структуру конфліктів. Український випадок ілюструє таку логіку перебудови ідентичності, коли коаліція різних культурних траєкторій тримається на спільному прагненні до європейського вибору, а не на уніфікації звичаїв. Головне, що у всіх випадках «русский мир» перестав бути культурним партнером і став остаточним «іншим», проти якого визначається сучасна українська ідентичність.

Список використаних джерел:

1. Descombes, V. (2014). *Puzzling identities*. Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674495869

2. Goodwin, R., Hamama-Raz, Y., Leshem, E., & Ben-Ezra, M. (2023). National resilience in Ukraine following the 2022 Russian invasion. *International Journal of Disaster Risk Reduction, 85*, 103487. https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2022.103487

3. Krymets, L., Saienko, O., Nedvyha, O., Tserkovnyak-Horodets'ka, O., & Logvinenko, N. (2025). The formation of Ukrainian national identity in the context of Russian aggression: A philosophical and psychological analysis. *International Journal on Culture, History, and Religion, 7*(1), 518–536. DOI: 10.63931/ijchr.v7iSI1.153

4. Kulyk, V. (2024). National identity in time of war: Ukraine after the Russian aggressions of 2014 and 2022. *Problems of Post-Communism, 71*(4), 296–308. https://doi.org/10.1080/10758216.2023.2224571

5. Minosian, A. S., Varypaiev, Olexii. (2024). Russian aggression and existential challenges of the modern world: Ukrainian context. In *Selected Papers of VI International Conference on European Dimensions of Sustainable Development* (pp. 466–473). Kyiv: National University of Food Technologies. https://doi.org/10.24263/EDSD-2024-6-52

6. Міносян, А. С., Варипаєв, О. М. (2021). Політика умиротворення агресора в контексті розбудови української держави. *Слобожанський гуманітарій*, (2), 194–200. https://doi.org/10.5281/zenodo.16885169

7. Міносян, А. С., & Варипаєв, О. М. (2024). Геноцид українського народу як визначальний фактор російської імперської політики. *Актуальні питання у сучасній науці, 4*(22), 1194–1208. https://doi.org/10.52058/2786-6300-2024-4(22)-1194-1208 Державний біотехнологічний університет

8. Міносян, А., Варипаєв, О. (2025). Західна стратегія та українське питання: історичний досвід, реалії, перспективи. *Актуальні питання у сучасній науці*, № 4(34), 1476–1489. Вилучено з: https://doi.org/10.52058/2786-6300-2025-4(34)-1476-1489

9. Wanner, C. (1998). *Burden of dreams: History and identity in post-Soviet Ukraine*. Pennsylvania State University Press. https://www.psupress.org/books/titles/0-271-01792-9.html psupress.org

10. Wanner, C. (Ed.). (2024). *Dispossession: Anthropological perspectives on Russia's war against Ukraine*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003382607

ГАСТРОНОМІЧНА СПАДЩИНА ЯК ІНСТРУМЕНТ ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ ТА СТІЙКОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД

Варипаєв О.М.

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін, Державний біотехнологічний університет, м. Харків, Україна

Повномасштабне вторгнення Росії у 2022 році зрушило звичний досвід українців, у тому числі їхні стосунки з їжею. Рутинна дія набрала виразних психологічних, культурних і політичних сенсів. Їжа стала опорою емоційного стану, маркером ідентичності та в деяких випадках каналом дипломатичної комунікації. Масова мобільність населення лише прискорила ці процеси: понад 3 мільйони осіб стали ВПО, близько 6 мільйонів залишили країну [8]. Гуманітарна криза й колективна травма переозначили щоденні харчові практики та їхню символіку. У контексті війни їжа виконує подвійну роль: матеріального ресурсу й психологічної опори. Етнографічні спостереження в Україні показують, що посилюються її символічні та комунікативні функції: через їжу утримується зв'язок із традицією та підтримується спільнотна солідарність [3, с. 39]. Відповідно, дослідження «філософії їжі» потребує міждисциплінарного підходу, здатного зводити разом мікропереживання та широкий воєнний контекст.

На глобальному рівні продовольча безпека підривається комплексом взаємопов'язаних криз. Пандемія, російсько-українська війна та кліматичні зміни утворюють «вузол», у якому перебої постачання, втрата доходів і цінова турбулентність резонують одна з одною. Такий стан позначають як полікризу: енергетичні збої протягом короткого часу відбиваються на харчуванні, тоді як посухи живлять політичну нестабільність. Найуразливішими стають периферійні спільноти; відповідно, аналіз українських практик варто вбудовувати в цей переплетений фон [10, p. 15].

Коли людина обирає, що готувати й їсти, це не лише «подобається/не подобається». Ми постійно узгоджуємо себе між трьома полюсами: ким я є (ідентичність), що зручно й доступно (ціна, час, навички) та яку відповідальність несу за наслідки (для здоров'я, довкілля, інших). Такий трикутник допомагає чесно поглянути на повсякденні рішення від списку покупок до святкового столу [5, pp. ix–x]. Звична «нормальність» руйнується, значення улюбленої або звичної страви виходить за межі біологічної потреби: вона допомагає не розчинитися у тривозі, втримує відчуття гідності та зв'язок із домом. У цьому сенсі їжа виявляє свою онтологічну сутність, тобто дозволяє переосмислити буття, зібрати пам'ять і зберегти людяність, повертаючи через запах і смак до відсутньої або покинутої домівки [2, с. 201].

Для коректного опису воєнних трансформацій харчової культури слід прийняти двошарову перспективу: мікродосвіди емоцій нерозривні з макроумовами війни й глобальних процесів. Комфорт, ностальгія та тривога у сприйнятті їжі мають розглядатися

разом із міграцією, переосмисленням культурних кодів і політичною мобілізацією. Амбівалентний підхід висвітлює їжу як інтимний досвід повсякденності та водночас як частину колективної історії. Їжа є першою необхідністю і водночас найбільш спільною насолодою: від «горнятка чаю» до великих подій, вона цементує зв'язки, пам'ять і відчуття дому. Історично саме харчування дозволило виростити міста й культури, оскільки ми будуємо світи навколо столу, а не лише на полях битв. Тому говорити про їжу одночасно значить говорити про нас самих і наші спільноти.

Харчування є щоденною комунікацією: те, що купуємо, готуємо, виставляємо на стіл сигналізує про «нас» у конкретному культурному контексті. Практики і ритуали вбудовані в уявлення про стать, клас, націю, естетику та етику. У XXI столітті до цього додалися соцмережі: вони підштовхують не лише смакувати, а й «показувати смак», з'єднуючи особисті звички з публічним образом [9, pp. 82–83]. Ритуали споживання фіксують особисті ю способи опанування стресу, але водночас детермінуються історичною пам'яттю та соціальними умовами. Кулінарні практики є маркерами ідентичності, що з'єднують людей із культурною спадщиною, цінностями та спільнотою.

Війна робить їжу не лише ресурсом, а й носієм гідності та спільнотної солідарності. Для ВПО ключові траєкторії підтримки продовольчі набори, грошові виплати й самозабезпечення; їх доречно оцінювати через призму продовольчого суверенітету, права на культурно відповідну, здорову їжу та контроль над власним харчуванням [8, p. 1]. У цьому фокусі досвід переселення зчитується через смак і працю власних рук; втрата «рідних» продуктів через окупацію болить як удар по символічних маркерах території. Методологічно потрібна дуальність мікро/макро: психологія родини поєднується з культурою й політикою.

Після 2022 року індекс цін ФАО злетів і, попри корекцію, залишався підвищеним; це вдарило по купівельній спроможності бідних у Європі, на тлі енергокризової інфляції. Дієти збідніли, зросло споживання дешевих перероблених продуктів із довгостроковими ризиками. Водночас традиційне приготування стало психологічним «якорем», а спільні трапези стали практикою відновлення нормальності. Цифрові платформи посилили роль образу страви й водночас актуалізували етичні теми турботи та відповідальності [3].

Під час війни звична страва працює як емоційний «якір». Знайомі рецепти дарують відчуття контролю та безпеки; сам процес готування впорядковує день і знижує тривожність. Естетичні судження впливають і на споживання, і на відходи; пропонується нормалізувати «несиметричну красу» врожаю через мистецько-гастрономічні підходи [7, p. 3.].

Українські біженці прагнуть відтворювати «свій» смак як психологічну опору. Кухня виконує роль медитації «тут-і-зараз»: тактильні послідовні дії зменшують нав'язливі спогади. У дослідженні 619 переміщених осіб у Німеччині >80% мали підвищені рівні стресу, тривоги й депресії та відзначали зміни апетиту; ці зміни корелювали з психоемоційним станом, що обґрунтовує інтеграцію харчових інтервенцій у психологічну допомогу [8]. Ностальгійні страви відтворюють «образ дому»: готування борщу чи хліба в притулках і за кордоном відновлює нормальність, а спільні трапези виконують терапевтичну функцію й підтримують солідарність. Їжа постає як матеріалізована пам'ять і доступна практика самодопомоги.

В той же час у нових країнах рецепти адаптують до наявних інгредієнтів. Автентичність вимірюється не ортодоксальністю рецептури, а емоційним зв'язком і смислами. Діаспорні спільноти розглядають кулінарні практики як осердя ідентичності: вони зберігають відчуття належності, навіть попри трансформації страв. За кордоном українці зберігають «свій» смак через адаптації: локальні трави замість звичних приправ, інше борошно є вже дещо інша технологія. Це трактується як природний процес, а не втрата

автентики. Дослідження в Польщі, Німеччині, США фіксують потребу у звичних продуктах і практикуванні традиційних способів приготування; а за їхньої відсутності імпровізацію. Явище описують як «дієтичну акультурацію»; медичні служби мають враховувати мультикультурні раціони. Автентичність стає плинною та утримується смислами й пам'яттю, навіть коли рецепти змінюються.

Колективні застілля на Різдво, Великдень, День Незалежності зміцнюють солідарність і є каналом комунікації з місцевими. Громади організовують дегустації та кулінарні майстер-класи, представляючи символічні страви, як борщ, вареники, голубці, деруни, пироги. Такі події водночас підтримують мігрантів і просувають позитивний імідж України. ВПО називають вирощування та власне готування найстійкішим шляхом: це здоровіший раціон, інтеграція в громаду-господаря та «антистрес». Грошові виплати цінують за можливість вибору, однак обидва формати підтримки потребують стратегії виходу, щоб уникнути залежності. Українська аграрність і блокада портів формували специфіку доступності продуктів [8, p. 7].

Відбувається повернення смислів після радянської уніфікації. Тоталітарна політика прагнула звести різноманіття до «єдиного» зразка (мови, книжки, страви), і цим маргіналізувала українські гастрономічні традиції. Після 1991 року почалося їхнє повернення; нинішня війна лише пришвидшила деколонізаційні зрушення: на тлі спроб російського привласнення українці зміцнюють кулінарну спадщину як опору ідентичності [3, с. 41]. Страва стає інструментом культурного спротиву, носієм пам'яті та відмінності. Відновлення локальних рецептів стає антитезою «общепіту»: борщ, книші, узвар знову звучать як щоденна мова спільноти вдома, у волонтерських осередках, у діаспорі [2, с. 199–200].

У 2022 році, на тлі публічних суперечок, Україна домоглася внесення культури приготування українського борщу до списку ЮНЕСКО елементів, що потребують негайної охорони; рішення ухвалене в липні 2022-го в терміновому порядку через вплив війни. «Перемогу у борщовій війні» зафіксовано на офіційному рівні, попри російську критику. Це засвідчило: кулінарна спадщина не «побутова дрібниця», а стратегічний ресурс культури, вартий міжнародного захисту.

Академічні джерела одностайно наголошують: у конфліктах і міграціях роль їжі в збереженні ідентичності зростає; «кулінарна спадщина є центральною для збереження культурної ідентичності» [4]. В Україні це проявляється і всередині країни, і в діаспорі: у проєктах 2022–2025 років борщ, вареники, кутя тощо постають символами стійкості й єдності. Шкільні уроки та акції підкреслюють походження й значення страв, аби молодь відчувала тяглість культури. За кордоном кухня слугує народною дипломатією: спільноти через страви розповідають правду про війну й історію. Формується етика автентичності (а не «екзотики»): відмова від радянських назв і повернення питомих найменувань підсилюють дерусифікацію харчового простору. Так кулінарна сфера стає частиною ширшої деколонізації свідомості, а їжа символом, що консолідує націю.

Специфічною рисою української філософії їжі є своєрідна мікрофілософія ощадливості. Історичний досвід дефіциту виховав бережливість: уміння готувати зі скромного набору інгредієнтів і «не марнувати жодної крихти». У 2022–2025 роках перебої постачання й подорожчання підсилили цю практику: соцмережі поширювали рецепти «з мінімуму», а домашня економія стала колективною стратегією виживання. У сім'ях із пам'яттю про голод їжа сприймається як «тиха мова» безпеки; «надлишкові» застілля символізують турботу. Повага до хліба передається як етична звичка; поряд із прагматичною мудрістю мати базові запаси [11, p. 147]. Видання воєнного часу й волонтерські ініціативи навчають «нульових залишків» і кулінарній креативності з гуманітарних пайків, що зміцнює стійкість спільнот.

Війна зірвала звичний ритм українського агросектору, і світ миттєво це відчув. Блокада портів, зруйнована логістика, мінні поля та втрачений урожай уже у 2022 році переросли у «серйозне порушення національного і світового постачання продовольства». Україна як провідний експортер пшениці, кукурудзи та олії не виконала частину контрактів; ціни на зерно підскочили, найбільше зачепивши імпортозалежні, малозабезпечені країни Африки та Близького Сходу. Під загрозою опинилася ЦСР №2 «Подолання голоду» [10]. Усередині країни відбувається подорожчання базових продуктів, розриви ланцюгів і локальні дефіцити; опитування фіксують до 80% домогосподарств із проявами продовольчої небезпеки у 2022–2023 роках, близько 20% тяжкі форми як в Україні, так і серед біженців. Це підтверджує позицію ООН: конфлікти є провідний чинник глобального голоду [10].

На цьому тлі розрослася «низова» адаптація: взаємодопомога, ощадливість, волонтерські кухні, домашні консервації, повернення до самозабезпечення. Підхід узгоджується з ідеєю продовольчого суверенітету, правом спільнот самостійно визначати продовольчі практики. Громади вирощують, обмінюються, спільно готують; ВПО наполягають на врахуванні традиційних дієт. Це пропонується розглядати як утвердження права на їжу для переміщених осіб, поза вузькою рамкою гуманітарної допомоги [10]. Так ощадливість перетворюється на ресурс стійкості та автономії.

У війні склалася гібридна філософія їжі, що тримається на чотирьох взаємопов’язаних вимірах. Психологічний: приготування й смак знайомих страв стабілізують емоції, впорядковують день і виконують функцію самодогляду. Адаптивний (діаспорний): рецепти гнучко змінюються під наявні інгредієнти, але зберігають ідентифікаційний сенс і згуртовують громади біженців, «плинна автентичність» у дії. Політико-культурний: відродження традицій і боротьба за визнання спадщини (кейс борщу) формують контрнаратив деколонізації та укріплюють суб’єктність. Матеріально-стійкісний: ощадливість, взаємодопомога, локальні ланцюги живлення й «кухні солідарності» створюють низову продовольчу стійкість, поєднуючи економічну доцільність, екологічну етику мінімізації відходів і громадянську відповідальність. Разом вони утворюють етику воєнного часу, що спирається на гідність, турботу, пам’ять і право громади залишатися собою навіть у найважчі моменти.

Кулінарна дипломатія та м’яка сила солідарності визначають подальший розвиток філософії їжі у військовий час. Зовнішній контур цієї етики проявився у кулінарній дипломатії. Ініціатива #CookForUkraine, співзаснована Олею Геркулес, з’єднала ресторани, медіа та домогосподарства: борщ, вареники й хліб стали мовою емпатії, благодійності та просвітництва. Кампанія не лише підсилила світову обізнаність про війну, а й зібрала понад 2 млн фунтів стерлінгів на гуманітарну підтримку, довівши, що кухня будує мости там, де політика зводить мури [2]. У поєднанні з інституційними кроками, такими як визнання культури приготування українського борщу елементом нематеріальної спадщини, постає нова «народна зовнішня політика»: гастрономічна культура водночас комунікує правду про війну, захищає спадщину й об’єднує транснаціональні спільноти довкола цінностей взаємодопомоги та людяності. Можна стверджувати, що за столом нація так само гуртується, як і на полі бою, через смак зберігає мову, пам’ять і здатність ділитися життєстійкістю зі світом.

Список використаних джерел:

1. Варипаєв, О. М. (2016). Розвиток та головні доктрини філософії їжі в античності. *Економічна стратегія і перспективи розвитку сфери торгівлі та послуг*, 1(23), 223–231. https://doi.org/10.5281/zenodo.16729565
2. Варипаєв, О. (2025). Філософія їжі в Україні у воєнний час: етнокультурні моделі та екзистенційні реалії. *Культурологічний альманах*, 2(14), 199–205. DOI: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.24.
3. Варипаєв, О. М., Міносян, А. С. (2023). Філософія їжі як маніфестація національної ідентичності. У *STUDIA SLOBOZHANICA: Матеріали всеукраїнської науково-методичної конференції «Слобожанський гуманітарій – 2023»* (с. 37–48). Харків: ДБТУ. https://biotechuniv.edu.ua/wp-content/uploads/2024/01/015-stud-zb-5.pdf.
4. Варипаєв, О. М., Туль, Т. М. (2025). Філософія їжі як культурний код: традиція, сатира, ідентичність "Енеїди" І. П. Котляревського. *STUDIA SLOBOZHANICA: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Слобожанський гуманітарій – 2025»* (Харків, ДБТУ, 30 квітня 2025 р.), 24–28. https://doi.org/10.5281/zenodo.15748420
5. Belasco, W. (2008). *Food: The Key Concepts*. Oxford/New York: Berg. ISBN: 978-1-84520-673-4;
6. Borghini, A. (2024). Food and Philosophy. *Oxford Research Encyclopedia of Food Studies*. DOI: https://doi.org/10.1093/acrefore/9780197762530.013.20
7. Knopp, G. da C., & Soares, E. L. A. (2024). Aesthetics and Food Waste: Understanding Fruit and Vegetable Consumer Preferences and Choices. *Research, Society and Development*, 13(3), e11713345365. DOI: https://doi.org/10.33448/rsd-v13i3.45365.
8. Mamonova, N., & Borodina, O. (2025). Food systems of internally displaced persons in Ukraine during Russia's full-scale war. *The Journal of Peasant Studies*. DOI: https://doi.org/10.1080/03066150.2025.2519635. tandfonline.com+1
9. Petrova, S. (2023). Философия на храненето и идентичност. *Filosofiya – Philosophy*, 32(1), 81–90. https://azbuki.bg/wp-content/uploads/2023/03/Philosophy_1_23_Silviq-Petrova.pdf. Аз-буки
10. Saccone, D., & Vallino, E. (2025). Global food security in a turbulent world: Reviewing the impacts of the pandemic, the war and climate change. *Agricultural and Food Economics*, 13, 47. DOI: https://doi.org/10.1186/s40100-025-00388-0. SpringerOpen+1
11. Zasiekina, L., Leshem, B., Hordovska, T., Leshem, N., & Pat-Horenczyk, R. (2021). Forgotten Stories of Women: Intergenerational Transmission of Trauma of Holodomor and Holocaust Survivors' Offspring. *East European Journal of Psycholinguistics*, 8(1), 137–158. DOI: https://doi.org/10.29038/eejpl.2021.8.1.zas.

«ПРАВО БУТИ ЗАБУТИМ» (GDPR) В КОНТЕКСТІ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ПРИВАТНОСТІ ТА ОНТОЛОГІЧНИХ МЕЖ СВОБОДИ І ПРАВА В ПАРАДИГМІ ЦИФРОВОЇ ДЕРЖАВИ

Калюжна Ю.І.

кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри політології, соціології і культурології ХНПУ імені Г.С. Сковороди,

м. Харків, Україна

Сучасне суспільство зіткнулося з екзистенційною зміною у функціонуванні індивідуальної та колективної пам'яті, спричиненою незворотністю цифрового архівування. Персональні історії та дані назавжди стають індексованими в Інтернеті, відтак починають

детермінувати майбутнє індивіда. Більше того, вони залишаються доступними після його фізичної смерті, потенційно підлягаючи експлуатації в різних цілях, у тому числі політичних. Цифровий слід людини трансформується у навічно актуальну, індексовану онтологічну даність, що перетворює минуле на незворотну детермінанту майбутнього. Цей феномен «загибелі практичної невідомості» (death of practical obscurity) [3] означає втрату природної здатності забувати минуле. Втрата цього механізму підриває право особистості на «відкрите майбутнє» та її здатність до життєвої плинності та перевизначення (mutability). Наприклад, емоційно забарвлені або політично незрілі дискретні елементи цифрового контенту (коментарі, відеоматеріали тощо), створені у минулому, залишаються перманентно індексованими. Згодом, цей архаїчний цифровий слід може бути реконтекстуалізований та експлуатований у політичній боротьбі як детермінуючий компрометуючий фактор. Така дія де-факто скасовує поточний політичний потенціал особистості та її публічну ідентичність, або ж призводить до посмертної руйнації репутації.

З філософської точки зору, минуле, ставши невідкличним, перетворюється на Технократичний Паноптикон (за аналогією з ідеями М. Фуко), що контролює, зокрема, політичний потенціал особистості. Відповідно, свобода, як право на початок нової дії (за аналогією з ідеями Г. Арендт), вимагає «Права на забуття» як своєї онтологічної передумови. «Право бути забутим» (Right to be forgotten on the Internet, RtBF) [2], Стаття 17 Загального регламенту про захист даних, GDPR) [Регламент (ЄС) 2016/679] є не лише першою регламентованою правовою нормою, а й масштабним політико-філософським актом опору проти тиранії невідкличної цифрової пам'яті [1; 4; 5]. Це право, кодифіковане Європейським Союзом як «Право бути забутим», або іншими словами право на видалення цифрового сліду (Стаття 17 GDPR), пропонує особам можливість вимагати видалення застарілої, нерелевантної або надмірної персональної інформації з результатів онлайн-пошуку [1; 2; 5; 6]. RtBF виступає як інструмент відновлення Кантіанської автономії – захисту гідності людини від її перетворення на засіб (дані) для алгоритмічної детермінації та предикативного профілювання. Правова держава зобов'язана захистити суб'єкта від утилітарної оцінки його минулого, що безпосередньо випливає з її конституційно-правової функції, підтримуючи ширший контекст захисту даних та конфіденційності [4; 6; 7].

У сучасному політико-правовому дискурсі приватність трансформується від пасивного права (зокрема, права «бути залишеним у спокої») до активного контролю [3], переосмислюючись у концепції цифрового самостійного визначення (Digital Self-Determination, DSD). DSD є активним політичним правом, яке вимагає від Держави забезпечення «змістовного контролю» над даними. Концепція стратегічно спрямована на подолання критичних асиметрій влади (асиметрії даних, інформації та агентства), що призводять до диспропорції влади та формуються транснаціональними технологічними платформами (технократичною гегемонією). Таким чином, DSD є не лише інструментом індивідуальної свободи, але й політичним інструментом боротьби з глобальними владними дисбалансами [3].

Юридична історія RtBF є демонстрацією політичних зусиль цифрової трансформації ЄС щодо відновлення регулятивного суверенітету у транснаціональному інформаційному просторі. Зокрема, утвердження права та історичний прецедент, щодо рішення Суду ЄС [Справа C-131/12 (2014)] у справі Google Spain SL, Google Inc. проти AEPD та Маріо Костехи Гонсалеса роз'яснило, що оператор пошукової системи несе відповідальність за обробку персональних даних та може бути зобов'язаний видаляти посилання (деіндексування) на неактуальну або надмірну інформацію, яка є «потенційно шкідливою» [1]. Суд постановив, що деіндексація не змінює оригінальну вебсторінку [3], що є філософським компромісом: обмеження доступу до минулого без знищення історичної істини в першоджерелі. Його успішна імплементація була обумовлена податливістю архітектури індексаційних систем.

Ключовим доповненням стала Справа C-507/17 (Google проти CNIL, 2019), що отримала назву в контексті географічного охоплення – «Брюссельський Ефект», Суд ЄС уточнив територіальну сферу дії права. Суд встановив, що RtBF застосовується не по всьому світу, а до всіх пошукових систем з доменними іменами, пов'язаними з державами-членами ЄС. Оператори зобов'язані використовувати заходи, які «ефективно запобігають або, принаймні, серйозно перешкоджають» користувачам Інтернету з держав-членів отримувати доступ до видалених посилань [4]. Цей вердикт став формою відновлення регулятивного суверенітету ЄС, демонструючи «Брюссельський ефект» – здатність диктувати глобальні стандарти через вимоги доступу до свого ринку, що викликало дискусії щодо суверенітету та свободи слова за межами ЄС [1].

Головна філософська складність RtBF полягає в його умовності. Стаття 17(3) GDPR встановлює його відступ перед правом на свободу вираження поглядів та інформації [4]. Це ініціює фундаментальний діалог про діалектику прав людини, створюючи етичну дилему [4], та необхідний баланс між індивідуальною гідністю (правом на забуття) та суспільним інтересом/колективною пам’яттю в умовах цифрової публічності [4]. У Сполучених Штатах, наприклад, такі закони розглядаються як порушення Першої поправки [3], що підкреслює глобальну напруженість між правом на приватність та свободою слова [4].

Найгостріший виклик для RtBF та самого верховенства права створює технологічний імператив систем Штучного Інтелекту (AI). Це ілюструє критичний момент, коли архітектура системи прагне домінувати над юридичною нормою [7]. Інтегративна пам'ять Великих Мовних Моделей (LLMs), на відміну від індексації пошукових систем, є онтологічним імперативом, який фундаментально суперечить юридичній вимозі видалення [7]. Дані інтегруються безпосередньо у внутрішню семантичну структуру моделі (вагові коефіцієнти), що робить атомарне видалення технічно неможливим або недоцільним без руйнування загальної функціональності. Ця кардинально інша природа зберігання та обробки інформації створює нові виклики для дотримання RtBF [7]. Неможливість технології виконати норму права lex non cogit ad impossibilia – «закон не змушує до неможливого», призводить до кризи верховенства права. Технологічний імператив пам'яті де-факто скасовує юридичну норму, перетворюючи її на політичну фікцію. Це спричиняє втрату політичного суверенітету держави над архітектурою цифрової реальності, що є екзистенційним викликом для правової держави.

Для збереження антропологічного суверенітету (здатності людини бути автономним суб'єктом) та ліберальної суб'єктності у XXI столітті, цифрова держава повинна докорінно змінити свою регулятивну стратегію, взявши на себе функцію держави-архітектора. Регулювання має перейти від ретроспективного втручання (деіндексація після події) до проспективного архітектурного імперативу. Це вимагає впровадження філософії архітектури, втіленої у принципі Приватність за Дизайном (PbD). PbD є формою нормативного превентивізму, що вимагає від держави політичного контролю над інженерією свободи та проактивного вбудовування здатності забувати в основу технологічного існування, що є кінцевим рішенням для уникнення «забуття» через непам'ять [3]. «Право бути забутим» має бути переосмислено на політичний імператив архітектури та «Право на не-запис». Це вимагає від держави-архітектора не лише дозволити видалення, а й заборонити зберігання ідентифікаційних даних у внутрішній онтології AI-систем до їхнього навчання.

Успіх цифрової держави у забезпеченні верховенства Права та Digital Self-Determination залежить від її здатності здійснити політичний контроль над архітектурою. RtBF має стати останнім політичним каталізатором цього переходу. Інакше, політична фікція права призведе до колективної капітуляції суверенітету перед техно-онтологічною необхідністю AI-систем. Якщо держава-архітектор виявить політичну неспроможність, нездатність забувати перетвориться на інженерну зброю. Онтологічний імператив AI

неминуче переросте в архітектуру тотального контролю. Це відкриває шлях до реалізації найгіршого політичного сценарію – створення Технократичного Паноптикону, де інженерна структура моделі виконує функцію невидимого режиму (за Фуко). У цьому тоталітарному цифровому середовищі свобода, як онтологічна передумова дії, буде остаточно підпорядкована предикативній детермінації, що означатиме кінець ліберальної політичної суб'єктності та виникнення Цифрової Диктатури.

References:

1. Bullard, E. (2024). Right to be forgotten: Overview (Knowledge Advantage). *EBSCO*. URL: https://www.ebsco.com/research-starters/law/right-be-forgotten-overview
2. European Union. Right to be forgotten on the internet. *EUR-Lex.* URL: https://eur-lex.europa.eu/EN/legal-content/summary/right-to-be-forgotten-on-the-internet.html
3. Policinski, G. (2025). The right to be forgotten: Everything to know about erasing digital footprints. *Freedom Forum*. URL: https://www.freedomforum.org/right-to-be-forgotten/
4. School of Excellence in Law (TNDALU). (2025). The right to be forgotten: Global perspectives and challenges. *The Amikus Qriae*. URL: https://theamikusqriae.com/the-right-to-be-forgotten-global-perspectives/
5. Wolford, B. Everything you need to know about the "Right to be forgotten". *GDPR EU.* URL: https://gdpr.eu/right-to-be-forgotten/
6. World Economic Forum. (2023, November 16). *The right to be forgotten allows people to ask for data about them to be removed from the internet. How does it work?* URL: https://www.weforum.org/stories/2023/11/eu-right-to-be-forgotten-online-data/
7. Zhang, D., Finckenberg-Broman, P., Hoang, T., Pan, S., Xing, Z., Staples, M., & Xu, X. (2025). Right to be forgotten in the era of large language models: Implications, challenges, and solutions. *AI and Ethics*, 5(3), 2445–2454. https://doi.org/10.1007/s43681-024-00573-9

ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПРИРОДИ ВИБОРЧОГО НАСИЛЬСТВА

Кравченко В. Ю.,
кандидат політичних наук, старший викладач кафедри мовної підготовки та гуманітарних наук, Дніпровський державний медичний університет
Добридень О. В.
кандидат філософських наук, доцент кафедри мовної підготовки та гуманітарних наук, Дніпровський державний медичний університет,
м. Дніпро, Україна

Вільні та конкурентні вибори традиційно вважаються одним із найголовніших структурних елементів демократизації та мирного врегулювання конфліктів. Однак, все частіше виборчий процес у різних регіонах світу починає супроводжуватися неконтрольованим і масовим політичним насильством, яке стає інструментом соціальної дестабілізації, залякування опозиційних виборців і маніпуляції результатами голосування. Таке насильство перетворюється на серйозну загрозу для легітимності та справедливості демократичних виборів. Слабкість і корумпованість політичних інститутів, неефективність правоохоронних органів, висока конкуренція, невизначеність результатів і мажоритарна виборча система є найсприятливішими умовами для виборчого насильства і фальсифікації результатів голосування. У зв'язку з цим існує необхідність проаналізувати, яким чином виборчий процес може провокувати зростання політичної конкуренції та застосування насильства.

Виборче насильство є засобом політичного впливу на результати виборів шляхом залякування, переслідування, ув'язнення або тиску на опонентів та виборців, які їх підтримують. Сучасні дослідження доводять, що політичне насильство під час виборів спрямоване на створення атмосфери страху серед потенційних прихильників опонента і зниження їхньої явки в день голосування [4, p. 844]. Зокрема, Г. Ф'єльде та Г. Олафсдоттір встановили, що в Нігерії, Кот-Д'Івуарі та Шрі-Ланці загроза стати жертвою насильства зменшувала кількість виборців готових взяти участь в голосуванні [3, p. 315]. Саме тому, виборче насильство можна описати як соціально-політичне протистояння між державними або недержавними учасниками виборчого процесу, яке супроводжується безладами, вбивствами, протестами, погрозами, репресіями та залякуванням з метою збільшення шансів отримати владу і державні посади. Таке насильство передбачає застосування фізичної сили проти певних осіб, власності або майна з наміром вплинути на політичний процес і розподіл владних повноважень [1, с. 106]. Схожої точки зору дотримується Л. Лааксо, коли характеризує виборче насильство як організовані або спонтанні примусові дії, які мають маніпулятивний вплив на виборчий процес або результати волевиявлення громадян [5, p. 61]. Такі дослідницькі підходи підтверджують припущення про те, що учасники виборчого процесу схильні застосувати політичне насильство лише тоді, коли інші механізми виборчих маніпуляцій не дозволяють досягнути бажаних результатів. В умовах демократичного транзиту вибори можуть провокувати насильницьке протистояння через напругу, заворушення і конкуренцію між різними соціально-політичними групами. Поєднання високого рівня корупції зі слабкістю демократичних інститутів та попереднім досвідом збройного насильства у державі створює сприятливі умови для використання насильства як засобу впливу на виборчий процес. Особливо високий ризик політичного насильства спостерігається під час виборчої боротьби, яка відбувається одразу після завершення попереднього збройного етнічного або релігійного конфлікту. Саме тому, присутність міжнародних спостерігачів або миротворців у постконфліктних державах є важливою для запобігання і попередження нових проявів збройної боротьби. Одночасно з цим, міжнародні економічні заохочення або санкції можуть утримати учасників виборчого процесу від використання насильства.

Політичне насильство і виборчі конфлікти особливо поширені в державах, які розвиваються, знаходяться у стані демократичного транзиту, збройного конфлікту або політичної кризи. Зокрема, кількість випадків виборчого насильства зросла після закінчення Холодної війни, що пов'язано зі збільшенням держав, які почали проводити конкурентні вибори у 1990-х роках. У. Даксекер дослідивши 18000 випадків виборчого насильства встановила, що більшість таких конфліктів мали місце в державах Азії (31%), Африки (26%), Близького Сходу (20%), Східної Європи (15%) та Латинської Америки (8%) [2, p. 716]. Характер, форма та інтенсивність виборчого насильства в конкретній ситуації залежить від наявності або відсутності громадянського конфлікту, етнічного та релігійного протистояння. Історична практика свідчить, що виборче насильство та фальсифікації більш характерні для держав з мажоритарною виборчою системою. Це пов'язано з тим, що мажоритарна система підвищує страх поразки та виключення з політичного життя. Зазвичай, рівень та інтенсивність такого насильства буде вищим у тих виборчих округах, які характеризуються домінуванням опозиційно налаштованих виборців. Вважається, що за таких умов, насильство та примус використовують з метою консолідації власних прибічників, залякування опонентів та їхніх виборців [1, с. 107]. Відсутність політичної конкуренції зменшує імовірність конфліктів з використанням насильства, адже результати виборів відомі заздалегідь. Також використання насильства зменшує довіру до демократичних інститутів, знижує явку на виборах і підвищує готовність повернутися до авторитарного правління. За опитуваннями, близько 50% громадян африканських держав відчувають страх перед виборчими конфліктами

і збройним насильством [6, p. 543]. Це пов'язано з тим, що насильство, переслідування і погрози перетворилися на політичну стратегію учасників виборчого процесу.

Класифікація виборчого насильства може здійснюватися за кількома ознаками:

а) за часом використання (до, під час або після виборів);

б) за суб'єктом здійснення (державне, недержавне, з міжнародною участю);

в) за формою застосування (репресії, вбивства, тероризм, залякування, переслідування, вуличні протести).

Такі види виборчого насильства можуть бути односторонніми або багатосторонніми. У першому випадку лише один із суб'єктів виборчого процесу вдається до використання насильства. У другому випадку – більшість учасників виборчого процесу розглядають насильство як ефективний засіб, який здатний підвищити їхні шанси на перемогу. Іноді опоненти можуть використовувати таке насильство для дискредитації, зриву та делегітимізації виборчого процесу, якщо вони впевнені у своїй поразці.

Найпоширенішими проявами і механізмами сучасного виборчого насильства є наступні:

1) адміністративні обмеження, які передбачають відмову у реєстрації окремих кандидатів чи політичних партій, що може стати основою для збройного протистояння;

2) застосування сили, переслідування і погроз по відношенню до виборців, державних службовців, кандидатів та тих хто з ними співпрацює;

3) погроза застосувати насильство по відношенню до виборців певного кандидата з метою примусити їх відмовитися від участі у голосуванні;

4) конфлікти і акції протесту, які спровоковані фальсифікацією результатів голосування;

5) намагання політичних еліт дискредитувати виборчий процес або спотворити результати волевиявлення громадян.

Отже, вибори не завжди є мирним засобом конкуренції за владу і політичний вплив. Електоральний процес залишається вразливим до політичного насильства, особливо під час переходу від авторитарних або військових режимів до багатопартійної конкуренції, коли учасники виборчого процесу вважають насильство прийнятним засобом для досягнення політичних цілей. Насильство в межах виборчого процесу обмежує право громадян на вільне волевиявлення, руйнує довіру до політичних інститутів, поляризує суспільство, збільшує ризик громадянської війни і посилює процеси демократичного регресу. Саме тому, існує необхідність подальшого вивчення сутності та ключових причин, які підштовхують політичних суб'єктів до насильницької боротьби в умовах виборчого процесу.

Список використаних джерел:

1. Кравченко В. Ю., Лівенко А. І. Виборчий процес і політичне насилля: причини та характерні риси. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2024. Т. 16 (1). С. 104-109. https://doi.org/10.15421/352424.

2. Daxecker U., Amicarelli E., Jung A. Electoral contention and violence (ECAV): A new dataset. *Journal of Peace Research*. 2019. Vol. 56 (5). P. 714-723. https://doi.org/10.1177/0022343318823870.

3. Fjelde H., Olafsdottir G. Viewing Violence through a Partisan Lens: How Electoral Violence Shapes Citizens' Support for Democracy. *Government and Opposition*. 2025. Vol. 60 (2). P. 313-334. doi:10.1017/gov.2024.17.

4. Garbe L. Pulling through elections by pulling the plug: Internet disruptions and electoral violence in Uganda. *Journal of Peace Research*. 2023. Vol. 61 (5). P. 842-857. https://doi.org/10.1177/00223433231168190.

5. Laakso L., Kariuki E. Political Science Knowledge and Electoral Violence: Experiences From Kenya and Zimbabwe. *Forum for Development Studies*. 2023. Vol 50 (1). P. 59-81. https://doi.org/10.1080/08039410.2022.2112280

6. von Borzyskowski I., Daxecker U., Kuhn P. M. Fear of campaign violence and support for democracy and autocracy. *Conflict Management and Peace Science*. 2022. Vol. 39 (5). P. 542-564. https://doi.org/10.1177/07388942211026319.

ЦИФРОВА ПРИВАТНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА КАТЕГОРІЯ: МІЖ СВОБОДОЮ ОСОБИСТОСТІ ТА КОНТРОЛЕМ ДЕРЖАВИ

Кузнецов В. С.

викладач циклової комісії загальновійськових та загальноосвітніх дисциплін Військового коледжу сержантського складу Харківського національного університету повітряних сил, м. Харків, Україна

Проблематика приватності у цифрову добу виходить далеко за межі класичних юридичних концепцій захисту приватного життя. У традиційному праві приватність розглядалася передусім як гарантія від свавільного втручання держави або третіх осіб, як «право бути залишеним у спокої», запропоноване Уорреном і Брендайсом [9]. Проте сучасне цифрове середовище радикально змінює цю парадигму. Приватність стає не лише формальним правом, а необхідною умовою реалізації автономії особистості, здатності людини контролювати власну цифрову ідентичність і сліди своєї діяльності в інтернеті [3].

Соціальні мережі, сервіси великих даних, алгоритми рекомендацій і прогнозування не тільки змінюють спосіб збору інформації, а й трансформують онтологічну сутність приватності. Людина опиняється в постійному полі видимості, де межі між публічним і приватним стають нестійкими, а межі контролю над інформацією – нечіткими. Цей процес не є лише технічним або правовим феноменом; він торкається етичних та соціальних вимірів людського буття, створюючи необхідність переосмислити приватність як комплексну філософсько-правову категорію. Сучасна приватність інтегрує онтологічний, етичний і нормативний виміри, що дозволяє поєднати індивідуальні права, суспільні норми та технологічні виклики у єдину концептуальну рамку[5] .

Питання приватності має багатошарову філософську генеалогію та різні концептуальні підходи. Лібертаріанська перспектива акцентує автономію індивіда та його право контролювати власну інформацію. Р. Нозік і С. Фрід підкреслювали, що приватність є невід’ємною складовою свободи, без якої індивідуальні вибори стають обмеженими або маніпульованими. У цьому підході приватність розглядається як захисний щит проти втручання будь-яких зовнішніх агентів, у тому числі держави або корпорацій, які володіють значними обчислювальними ресурсами.

Комунітарні концепції, навпаки, підкреслюють соціальний контекст приватності. М. Волцер і Ч. Тейлор наголошують, що приватність – це не лише індивідуальна цінність, а й продукт спільних норм, довіри та соціальної взаємодії. У такому розумінні особистий простір формується колективно та взаємодіє з соціальною відповідальністю. Приватність стає елементом соціальної стабільності та підтримки взаємної довіри у спільнотах.

Критичні теорії додають ще одну перспективу. М. Фуко і Ш. Зубоф розглядають приватність як інструмент влади та дисциплінування. В умовах «наглядового капіталізму» особистий простір стає об’єктом контролю, а дані про поведінку людини перетворюються на засіб прогнозування та управління. Приватність у такому контексті – це не тільки право, а й політична боротьба за контроль над собою і своєю інформацією.

У правовій площині еволюція приватності демонструє напруження між загальнолюдськими стандартами та регіональними підходами [6, 7]. Загальний регламент ЄС

із захисту даних (GDPR) забезпечує комплексний підхід: він гарантує прозорість обробки даних, право на забуття, а також контроль над цифровими слідами. У багатьох інших країнах приватність розглядається радше як технічна або споживча категорія, а не фундаментальне право. Стаття 8 Європейської конвенції з прав людини закріплює право на повагу до приватного життя, яке сьогодні набуває цифрового виміру та включає захист від алгоритмічного нагляду і масового збору персональних даних.

Онтологічна функція приватності полягає у створенні простору, де особа може займатися саморефлексією та самоформуванням без зовнішнього тиску. Цей простір дозволяє людині розвивати автономію, визначати власні межі та приймати обґрунтовані рішення. У цифрову епоху такий простір скорочується: постійне спостереження, автоматизований аналіз даних і алгоритмічне прогнозування роблять суб'єкта «прозорим». Його цифрові сліди формують зовнішні репрезентації особистості, які використовуються для прогнозування поведінки, персоналізації пропозицій, а іноді й маніпуляцій. Під загрозою опиняється сама ідея автономії, оскільки поведінкові патерни стають об'єктом зовнішнього моделювання.

Колективний вимір проблеми проявляється у зміні соціальних норм. Масове спостереження поступово стає соціальною нормою, а контроль за іншими сприймається як буденна практика. Нормалізація нагляду підриває довіру між громадянами та державою, послаблює демократичну культуру і створює ризики пасивного прийняття втручання у приватність як обов'язкової реальності.

Технологічні виклики пов'язані з масштабністю збору даних і глибиною аналітики. Машинне навчання здатне реконструювати психологічний портрет особи навіть з мінімальних цифрових слідів. Виникає феномен «вторинної ідентичності»: людина постає перед державою, корпорацією або алгоритмом не як суб'єкт права, а як сукупність обчислюваних характеристик, що може бути використана для управління або маніпуляцій [10].

Баланс між свободою та безпекою стає дедалі складнішим. Після терористичних атак початку XXI століття держави дедалі частіше апелюють до цифрового нагляду під гаслом національної безпеки. Водночас відсутність ефективного судового та парламентського контролю створює ризики зловживань і втрати легітимності. Дилема «свобода проти безпеки» вимагає нового осмислення: приватність і безпека не є абсолютними протилежностями, а взаємопов'язаними цінностями, баланс між якими слід формувати через демократичні інститути, прозорі правила та технологічну етичність.

Серед ключових інструментів сучасного права приватності – GDPR, що встановлює високі стандарти прозорості, згоди користувача та права на забуття. Визнання цього права у справі Google Spain v. AEPD (C-131/12) дозволяє особам контролювати свою цифрову репрезентацію. Інші правові механізми включають шифрування як форму захисту інформації та оцінку впливу на приватність (DPIA), що дозволяє запобігати ризикам ще до початку обробки даних [2].

Європейський суд з прав людини у практиці (Big Brother Watch v. UK, 2021) поступово розширює тлумачення ст. 8 Конвенції, визнаючи цифрові комунікації об'єктом приватності навіть без фактичного доступу до їхнього змісту [4]. Ця практика формує стандарт «пропорційності» обмежень, що є ключовим принципом для балансування прав і технологічних потреб.

В українському контексті цифрова приватність набуває особливої актуальності з огляду на розвиток електронного урядування, великих даних та застосування штучного інтелекту у судочинстві. Міністерство цифрової трансформації у «Білій книзі ШІ» підкреслює необхідність поєднання інновацій з етичними та правовими принципами захисту даних. На практиці це означає впровадження інституційного контролю алгоритмів, запровадження

політик кібербезпеки та розвиток цифрової грамотності громадян для підвищення їхньої автономії.

Приватність слід розглядати не лише як індивідуальне право, а як політичну умову легітимності держави. Вона забезпечує довіру між громадянином і владою та є фундаментом демократичних інститутів поряд із верховенством права та публічною підзвітністю [1].

Важливим є підвищення цифрової автономії громадян. Це передбачає впровадження освітніх програм, які формують критичну цифрову грамотність, здатність оцінювати ризики обробки даних і керувати своєю цифровою ідентичністю. Держава повинна створювати незалежні механізми аудиту алгоритмів та цифрових технологій, щоб гарантувати відповідність їхньої роботи правам людини та етичним стандартам [8].

Необхідно також інтегрувати приватність у процес розробки та впровадження технологій – від державних систем до комерційних платформ. Превентивне проектування, етичні кодекси, стандарти безпеки і принципи прозорості дозволять поєднувати інновації з правовими гарантіями, забезпечуючи стійкий розвиток цифрового суспільства.

Цифрова приватність є одним із ключових викликів сучасної філософії і права. Її захист виходить за межі технічного регулювання, охоплюючи питання гідності, автономії та довіри в суспільстві. У світі, де інформаційні системи стають основою управління, приватність перетворюється на передумову легітимності держави та суспільства. Майбутнє демократичних суспільств залежить від здатності поєднувати інновації з етичними і правовими гарантіями, що забезпечують простір для самостійного розвитку людини та її цифрової автономії.

Список використаних джерел:

1. Adams, J., & Almahmoud, H. (2023). The meaning of privacy in the digital era. *International Journal of Security and Privacy in Pervasive Computing, 15*(1), 1–15. https://ouci.dntb.gov.ua/en/works/9jAk20Ol
2. Atmaja, A. H. K. (2024). Development of human rights in the digital era: Data protection and privacy. *Ratio Legis Journal, 2*(2), 145–158. https://jurnal.unissula.ac.id/index.php/rlj/article/view/40358
3. Becker, M. (2019). Privacy in the digital age: Comparing and contrasting individual versus social approaches towards privacy. *Ethics and Information Technology, 21*(2), 101–109. https://doi.org/10.1007/s10676-019-09508-z
4. CASE OF BIG BROTHER WATCH AND OTHERS v. THE UNITED KINGDOM https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-210077%22]}
5. Etzioni, A. (2015). *Privacy in a Cyber Age: Policy and Practice*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137513960
6. Hogenhout, L., & Wangmo, R. (2025). Protecting personal biometric data: The case of facial privacy. *arXiv preprint*. https://arxiv.org/abs/2510.03035
7. Ismagilova, E., Hughes, L., Rana, N. P., & Dwivedi, Y. K. (2022). Security, privacy and risks within smart cities: Literature review and development of a Smart City Interaction Framework. *Information Systems Frontiers, 24*(2), 393–418. https://doi.org/10.1007/s10796-020-10044-1
8. Nyst, C., & Falchetta, T. (2017). The right to privacy in the digital age. *Journal of Human Rights Practice, 9*(1), 104–118. https://doi.org/10.1093/jhuman/huw024
9. Warren S. D. (1890). The Right to Privacy. *Harvard Law Review*. Vol. 4. P. 193-220. https://archive.org/details/jstor-1321160/mode/2upe
10. Yilma, K. (2023). *Privacy and the Role of International Law in the Digital Age*. Oxford University Press. https://academic.oup.com/book/45378

ПРАВО І АЛГОРИТМИ: ВИКЛИКИ ЛЕГІТИМНОСТІ ДЕРЖАВИ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Кузнецова К. Ю.
кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Навчально-наукового інституту філософії, культурології, політології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна

Розвиток технологій штучного інтелекту та алгоритмічних систем суттєво змінює сферу державного управління. Від автоматизованих рішень у соціальній політиці до використання предиктивної аналітики у правоохоронних органах – держава дедалі частіше делегує функції алгоритмам. Це явище створює низку правових і філософських питань, головне з яких: чи зберігає держава легітимність у випадку, коли ключові публічні функції здійснюються не людьми, а машинами?

Актуальність теми зумовлена двома факторами. По-перше, алгоритми впливають на базові права та свободи громадян. По-друге, традиційні підходи до легітимності влади, сформовані у класичній правовій та політичній філософії, виявляються недостатніми для аналізу нових викликів [6].

У філософії права легітимність держави традиційно пояснюється через законність, демократичний мандат і процедурну справедливість. Теорії М. Вебера, Г. Кельзена, Ю. Габермаса та ін. формували підходи, в яких держава постає як інститут, легітимність якого забезпечується прозорістю процедур, правовим регулюванням та суспільною довірою. Алгоритмізація державних процесів ускладнює ці моделі.

Одним із головних викликів, які постають перед державою у процесі алгоритмізації публічного управління, є проблема розмитої відповідальності. Алгоритмічні рішення за своєю природою є колективним продуктом: вони створюються розробниками, навчаються на даних, які формуються численними соціальними практиками, а застосовуються державними службовцями у межах адміністративних процедур. Унаслідок цього громадянин, який постраждав від помилкового або несправедливого алгоритмічного рішення, стикається із труднощами у визначенні того, до кого саме слід звертатися для захисту своїх прав. Відповідальність держави, яка є головним гарантом прав людини, у такому контексті розмивається і стає менш очевидною [3].

Іншим важливим викликом є непрозорість алгоритмічних систем. Багато з них функціонують як так звані «чорні скриньки», де механізм ухвалення рішень залишається незрозумілим навіть для їхніх розробників. Вони можуть демонструвати високий рівень точності, але пояснити логіку конкретного рішення часто неможливо. Для правової держави це створює суттєві ризики, адже принцип процедурної справедливості передбачає можливість зрозуміти підстави будь-якого рішення, яке стосується прав і обов'язків особи. Якщо ця умова не виконується, то правові гарантії стають формальними, а не дієвими.

Не менш загрозливим є ризик відтворення та посилення соціальних нерівностей. Алгоритми, які навчаються на великих масивах даних, неминуче відображають наявні упередження та дисбаланси. Коли такі системи застосовуються у сфері надання соціальних послуг чи в системі кримінального правосуддя, вони здатні закріплювати структурну дискримінацію, а це прямо підриває конституційний принцип рівності громадян перед законом [8].

Алгоритмізація публічного управління підриває легітимність держави у кількох взаємопов'язаних вимірах. Передусім йдеться про правовий вимір: правова система виявляється неготовою до ситуацій, коли рішення формально ухвалює не посадова особа, а

технічна система. Відсутність спеціалізованого регулювання алгоритмічних практик створює «зони правової невизначеності», в яких громадяни залишаються без ефективних інструментів правового захисту.

Другий вимір можна окреслити як етичний. Використання алгоритмів у чутливих сферах суспільного життя відбувається без широкого суспільного обговорення та без формування колективного консенсусу щодо меж їхнього застосування. Це породжує недовіру та знижує рівень моральної легітимності держави, адже громадяни починають сприймати її як інституцію, що діє у відриві від суспільних очікувань та цінностей [5].

Нарешті, третій вимір – процедурний. Його сутність полягає в тому, що алгоритмічні рішення суперечать базовим принципам процесуальної справедливості. Якщо громадянин не може оскаржити рішення, не знає його мотивів і не має доступу до зрозумілого пояснення, тоді порушується сам фундамент довіри до держави як до гаранта справедливого процесу. Процедурний вимір є особливо важливим, оскільки саме через прозорість та передбачуваність процедур забезпечується практична реалізація прав і свобод.

Яскравим прикладом загрози легітимності став кейс із системою SyRI («Systeem Risico Indicatie») у Нідерландах, яка використовувалася для виявлення шахрайства у сфері соціальних виплат. Алгоритм аналізував великі масиви даних і позначав «ризикові» домогосподарства. Проте його робота виявилася непрозорою, а громадяни не мали можливості дізнатися, чому саме вони потрапили до «чорного списку». У 2020 році суд визнав використання SyRI таким, що порушує права людини, і заборонив його застосування [7].

У своєму рішенні суд наголосив, що система соціального забезпечення є одним із фундаментальних елементів нідерландського суспільства, що суттєво сприяє його добробуту, а боротьба з шахрайством у цій сфері є безперечно важливим завданням. Використання новітніх технологій державою з цією метою визнано логічним і доцільним. Водночас суд відзначив, що законодавче регулювання «SyRI» є надмірно непрозорим: воно не розкриває особливостей моделі ризику, типу алгоритму, застосованого у системі, та методів аналізу даних. Окремо було піднято проблему потенційної дискримінації, адже «SyRI» може формувати висновки на основі упереджень, зокрема пов’язаних із нижчим соціально-економічним становищем чи імміграційним походженням. Суд також підкреслив, що право на повагу до приватного життя у сфері обробки персональних даних нерозривно пов’язане з правом на рівне ставлення у подібних випадках, а також із захистом від дискримінації, стереотипізації та стигматизації [1, с. 439].

Ще один показовий приклад – система прогнозування злочинності COMPAS (Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanctions) у США. Вона використовувалася судами для оцінки ймовірності повторного злочину при ухваленні рішень про умовно-дострокове звільнення. Журналістське розслідування виявило, що система систематично давала вищі ризикові бали афроамериканцям, ніж білим підсудним за аналогічних обставин [2]. Це поставило під сумнів принцип рівності перед законом і викликало широку суспільну дискусію про дискримінаційний характер алгоритмічних практик.

У свою чергу, досвід Естонії, яка активно впроваджує алгоритми в адмініструванні соціальних і юридичних послуг, демонструє більш збалансований підхід. Естонія активно застосовує ШІ для підтримки прийняття рішень у соціальній сфері. Наприклад, в Естонському фонді страхування безробіття розроблено інструмент на основі ШІ, який оцінює ймовірний час працевлаштування клієнтів, допомагаючи консультантам надавати більш персоналізовані поради. У галузі права Естонія застосовує алгоритмічні рішення для автоматизації певних процедур. Наприклад, система автоматичного прийняття рішень в

адміністративних справах дозволяє зменшити навантаження на суддів та підвищити ефективність процесу [4].

Незважаючи на успіхи, застосування ШІ в публічному адмініструванні стикається з рядом викликів. Серед них – забезпечення прозорості алгоритмів, уникнення упередженості в прийнятті рішень та дотримання прав людини. Тут діє принцип «людина завжди має останнє слово», тобто будь-яке автоматизоване рішення може бути оскаржене в адміністративному чи судовому порядку. Хоча і цей підхід не позбавлений труднощів, він засвідчує можливість поєднання технологічних інновацій із дотриманням базових принципів правової держави.

З огляду на зазначені виклики, державі необхідно шукати комплексні відповіді, які поєднують правові, інституційні та технічні інструменти. Важливо наголосити, що жоден із цих елементів не є достатнім сам по собі: лише їхня комбінація здатна відновити або зміцнити легітимність.

Першим напрямом може стати інституціоналізація процедур оцінки впливу алгоритмів на права і свободи людини. Такі процедури мають передбачати не лише технічний аналіз, а й врахування соціальних та етичних наслідків. Другим важливим кроком є запровадження механізмів незалежного аудиту, які дозволили б перевіряти алгоритми на предмет дискримінаційних ефектів та відповідності законодавству. Третім напрямом, без якого усі попередні заходи втрачають сенс, є закріплення у праві обов'язкового права особи на перегляд автоматизованого рішення людиною. Лише за наявності такої гарантії можна говорити про реальну, а не декларативну захищеність громадян.

Не менш важливим є аспект прозорості та підзвітності. Державні органи мають нести повну юридичну відповідальність за застосування алгоритмів і чітко інформувати громадян про умови їх використання. Нарешті, у процесі формування політики щодо алгоритмічних систем необхідно забезпечити дієвий громадський контроль. Залучення громадянського суспільства до вироблення правил дозволить сформувати соціальний консенсус і підвищити рівень довіри до держави як інституції, що діє відкрито та підзвітно.

Таким чином, алгоритмізація публічного управління не лише створює нові можливості для підвищення ефективності, але й відкриває низку фундаментальних ризиків. Приклади Нідерландів і США показують, що неконтрольоване застосування алгоритмів може мати серйозні правові та етичні наслідки, тоді як досвід Естонії демонструє можливість побудови більш збалансованої моделі. Від того, наскільки держава зуміє адекватно відповісти на виклики розмитої відповідальності, непрозорості та соціальної нерівності, залежить не лише якість державного управління, а й самі основи її легітимності у XXI столітті.

Список використаних джерел:

1. Трунова, Н. А. (2025). Реалізація права на соціальний захист: ризики цифровізації. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія ПРАВО, 90*(2), 436-440.
2. Angwin, J., Larson, J., Mattu, S., & Kirchner, L. (2016). Machine bias. *ProPublica*. https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing
3. Eubanks, V. (2018). *Automating inequality: How high-tech tools profile, police, and punish the poor*. St. Martin's Press.
4. European University Institute, Gamito Cantero, M., & Gentile, G. (2023). *Algorithms, rule of law, and the future of justice: Implications in the Estonian justice system*. European University Institute. https://data.europa.eu/doi/10.2870/640834
5. Floridi, L., & Cowls, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. *Harvard Data Science Review, 1*(1). https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1
6. Pasquale, F. (2015). *The black box society: The secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press.

7. Ivan Bekkum, M., & Borgesius, F. Z. (2021). Digital welfare fraud detection and the Dutch SyRI judgment. *European Journal of Social Security, 23*(4), 323-340. https://doi.org/10.1177/13882627211031257

8. Yeung, K. (2018). Algorithmic regulation: A critical interrogation. *Regulation & Governance, 12*(4), 505-523. https://doi.org/10.1111/rego.12158

«КОДЕКС УКРАЇНИ ПРО АДМІНІСТРАТИВНІ ПРАВОПОРУШЕННЯ» В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Курило О.В.
викладач Харківського державного професійно-педагогічного фахового коледжу ім. В.І. Вернадського, член Української асоціації суспільствознавців та педагогів, м. Харків, Україна
Солошенко О.М.
кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри теорії і методики викладання суспільно-правових дисциплін Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди, м. Харків, Україна

Кодекс України про адміністративні правопорушення (КУпАП) виконує важливі функції в правовій системі держави: забезпечує громадський порядок, захищає права і свободи громадян, охороняє власність через встановлення та застосування відповідальності. КУпАП набув чинності в 1984 р. і на сьогодні є нормативним актом, в який внесено найбільше правок (близько 1,5 тисяч). КУпАП, як правове джерело постійно змінюється, оскільки регулює широке коло суспільних відносин і нові соціальні явища або зміни державної політики передбачають внесення відповідних правок.

Українська історія з другої половини 1980-х років зазнавала кардинальні перетворення та суттєві трансформації, що обумовило оновлення нормативно-правової бази. «Кодекс України про адміністративні правопорушення» є відображенням історичної та соціальної еволюції державних правовідносин. Зупинимось на деяких із них.

Політика перебудови 1985 р. передбачала зміни у всіх сферах радянського життя, зокрема в економіці, була спроба запровадження елементів ринкового механізму. Проте, на практиці це привело до деформації планової економіки та посилення товарного дефіциту. «Торгівля з рук» була неофіційним, але життєво важливим механізмом розподілу товарів і стала передвісником приватної підприємницької діяльності 1990-х років. Для багатьох вона була єдиним способом виживання і із року в рік збільшувались її обсяги. Держава встановила контроль та боролась із «несанкціонованою» торгівлею, яка суперечила основам радянської системи. Так, в 1989 р. до КУпАП була внесена ст.160, яка зазначала: «торгівля в містах з рук на вулицях, площах, у дворах, під'їздах, скверах та в інших невстановлених місцях - тягне за собою накладення штрафу від одного до семи неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією предметів торгівлі або без такої. Торгівля з рук у невстановлених місцях промисловими товарами - тягне за собою накладення штрафу від шести до п'ятнадцяти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією предметів торгівлі» [4].

Після прийняття закону «Про індивідуальну трудову діяльність» (1986 р.) з'явилися перші можливості приватного підприємництва. Непорядні підприємці маскували під дозволену діяльність спекуляцію, надання нелегальних послуг, організацію азартних ігор тощо. Держава намагалась протистояти та боротися із такими «розвагами», але контролювати «напівкримінальний» бізнес було складно. В 1986 р. КУпАП був доповнений

ст. 181 «Азартні ігри, ворожіння в громадських місцях» - «участь в організованих без дозволу азартних іграх (карти, рулетку, «наперсток» та інші) на гроші, речі та інші цінності - тягнуть за собою попередження або накладення штрафу від трьох до семи неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією грального приладдя, а також грошей, речей та інших цінностей, що є ставкою у грі, або без такої. Ті самі дії, вчинені особою, яку протягом року було піддано адміністративному стягненню, - тягнуть за собою накладення штрафу від семи до двадцяти п'яти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією грального приладдя, а також грошей, речей та інших цінностей, що є ставкою у грі, або без такої. Ворожіння у громадських місцях - тягне за собою попередження або накладення штрафу від трьох до п'яти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян». Стаття 181^1 «Заняття проституцією», включена до КУпАП в 1987 р. Вона відображало офіційну радянську позицію, згідно з якою проституція вважалася антисоціальним явищем. Проте, встановлення саме адміністративної відповідальності (попередження або накладення штрафу від п'яти до десяти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян [4]) за заняття проституцією демонструвало, що держава розглядала це як порушення громадського порядку та моралі, а не як серйозний злочин.

З політикою перебудови пов'язують безпрецедентну кампанію боротьби з пияцтвом, яка мала ідеологічне, соціальне та економічне коріння. В 1985 р. КУпАП був доповнений рядом статей, які регулювали питання, пов'язані зі спиртними напоями і стосувалися, перш за все, охорони громадського порядку, моралі та безпеки. До прикладу, ст. 176 «Виготовлення, зберігання самогону та апаратів для його вироблення», ст. 177 «Придбання самогону та інших міцних спиртних напоїв домашнього вироблення», ст. 177^2 «Виготовлення, придбання, зберігання або реалізація фальсифікованих алкогольних напоїв або тютюнових виробів», ст. 179 «Розпивання пива, алкогольних, слабоалкогольних напоїв на виробництві», ст. 180 «Доведення неповнолітнього до стану сп'яніння» тощо [4].

Катастрофа на Чорнобильській АС 1986 р. стала каталізатором переосмислення ролі держави у сфері екологічної безпеки. В наступні роки до КУпАП були оновлені та внесені статті, спрямовані на посилення адміністративної відповідальності за порушення правил екологічної безпеки, радіаційного контролю, санітарних норм та правил охорони довкілля. Так, в 1990 р. було включено ст. 46^1 «Порушення вимог режиму радіаційної безпеки в місцевостях, що зазнали радіаційного забруднення», яка передбачала за «проникнення в зону без дозволу відповідних органів або самовільному поселенні у ній, або знищенні, пошкодженні чи перенесенні знаків радіаційного забруднення або огорожі зазначеної зони, накладення штрафу на громадян від двадцяти до тридцяти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією знарядь вчинення правопорушення і на посадових осіб - від двадцяти п'яти до тридцяти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією знарядь вчинення правопорушення» [4]. Оновлення та доповнення статей КУпАП з питань охорони природи та використання природних ресурсів (глава7) відбувалось і надалі. До прикладу, збільшувались штрафи за засмічення лісів відходами (ст. 73) та порушення вимог пожежної безпеки в лісах (ст. 77), були внесені статті, які передбачають адміністративну відповідальність за відмову від надання чи несвоєчасне надання екологічної інформації (ст. 91^4), порушення вимог законодавства у сфері оцінки впливу на довкілля (ст. 91^5) та інші.

У «перебудовний» період система централізованого управління перебувала в кризі, що створювало відчуття невизначеності та втрати довіри до держави. Соціально-психологічна нестабільність у людей обумовлювала пошуки «альтернативних» шляхів покращення свого життя. Ослаблення правового контролю та відсутність чітких законодавчих норм щодо нових видів правопорушень сприяли безкарності і поширенню

шахрайства. Так, посилювалась віра у все «надприроднє» і великий попит стало мати цілительство. Нормативна база з цього питання сформувалася пізніше і включала Закон України «Основи законодавства України про охорону здоров'я» (ст. 74 «Право на зайняття народною медициною (цілительством)») (1993 р.) [1] та Наказ МОЗ України «Про затвердження Положення про організацію роботи цілителя, який здійснює медичну діяльність в галузі народної та нетрадиційної медицини» від 11.02. 1998 р. № 36 (втратив чинність в 2016 р.). Тільки в 2007 р. КУпАП був доповнений ст. 46^2 «Порушення встановлених законодавством вимог щодо заняття народною медициною (цілительством)», що «тягне за собою накладення штрафу від п'ятдесяти до ста п'ятдесяти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян» [4].

Масове запровадження та здешевлення Інтернету в Україні в 2006-2007 рр. привело до «технологічного» буму. Інтернет дозволяв миттєво створювати ідеальні цифрові копії оригінальних творів без втрати якості та без жодних витрат. Таке «піратство» обумовило необхідність захисту авторського права і (або) суміжних прав. В 2017 р. КУпАП був доповнений ст. 164^{17} «Порушення умов і правил, що визначають порядок припинення порушень авторського права і (або) суміжних прав з використанням мережі Інтернет» та ст. 164^{18} «Наведення завідомо недостовірної інформації у заявах про припинення авторського права і (або) суміжних прав, вчинених з використанням мережі Інтернет» [4].

2014 р. став для України початком нового етапу боротьби з корупцією - набув чинності ряд антикорупційних норм: Закони України «Про Національне антикорупційне бюро України», «Про засади державної антикорупційної політики в Україні (Антикорупційна стратегія) на 2014-2017 роки», «Про запобігання корупції». До КУпАП була додана Глава 13-А, яка регулює питання адміністративної відповідальності за правопорушення, які пов'язані з корупцією, але не є кримінальними злочинами.

Поширення пандемії COVID-19 привело до запровадження в Україні карантину у березні 2020 р. Запобіжні заходи передбачали: припинення роботи навчальних закладів, дитячих садків, більшості закладів торгівлі та громадського харчування, обмеження громадського транспорту та пересування, закриття кордонів тощо. Важливою складовою стало запровадження особистих та соціальних обмежень (масковий режим, обмеження пересування, самоізоляція). Правова відповідальність держави за здоров’я та безпеку населення обумовила запровадження режиму надзвичайної ситуації та централізованого управління та координації заходів щодо введеного карантину. Відповідні кроки були зроблені у правовій сфері. Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України, спрямованих на запобігання виникненню і поширенню коронавірусної хвороби (COVID-19)» [2] адаптував КУпАП до нових викликів. До прикладу, зміст Глави 5 «Адміністративні правопорушення в галузі охорони праці і здоров’я населення» був доповнений ст. 44^3 «Порушення правил щодо карантину людей». Адміністративна відповідальність за порушення карантинного режиму «тягне за собою накладення штрафу на громадян від однієї до двох тисяч неоподатковуваних мінімумів доходів громадян і на посадових осіб - від двох до десяти тисяч неоподатковуваних мінімумів доходів громадян. Перебування в громадських будинках, спорудах, громадському транспорті під час дії карантину без вдягнутих засобів індивідуального захисту, зокрема респіраторів або захисних масок, що закривають ніс та рот, у тому числі виготовлених самостійно,- тягне за собою накладення штрафу від десяти до п’ятнадцяти неоподатковуваних мінімумів доходів громадян» [4].

Широкомасштабне вторгнення в Україну 2022 р. та запровадження військового стану (Указ Президента України № 64/2022 від 24.02.2022 р.) обумовило внесення змін до КУпАП щодо удосконалення механізмів притягнення осіб за порушення правил військового обліку та

законодавства про оборону, мобілізаційну підготовку та мобілізацію [3] у відповідності до статей 210 «Порушення призовниками, військовозобов'язаними, резервістами правил військового обліку» та 210^1 «Порушення законодавства про оборону, мобілізаційну підготовку та мобілізацію», які передбачають накладення відповідних штрафних санкцій. Зміни стосуються статей Розділу IV «Провадження в справах про адміністративні правопорушення». До прикладу, нова стаття 279^9 «Розгляд справ про адміністративні правопорушення, пов'язані з порушенням призовниками, військовозобов'язаними, резервістами правил військового обліку та порушенням законодавства про оборону, мобілізаційну підготовку та мобілізацію, у випадках, якщо особа не оспорює допущене порушення, згодна на притягнення її до адміністративної відповідальності за її відсутності та подала про це відповідну заяву» спрощує процедуру притягнення до відповідальності, стимулює добровільне визнання правопорушення і полегшує адміністрування таких справ, зменшує навантаження на територіальні центри комплектування та соціальної підтримки, оскільки дозволяється використання електронного кабінету призовника чи резервіста. В окрему Главу 13-Б «Військові адміністративні правопорушення» зібрані статті, що встановлює перелік протиправних діянь, що підривають дисципліну і правопорядок, вчинених військовослужбовцями та військовозобов'язаними під час проходження або несення служби. Військові дії та, як наслідок, небезпека для населення щодо можливого «контакту» із вибухонебезпечними предметами та боєприпасами обумовили в 2022 р. внесення змін до ст. 172^{19} «Порушення правил поводження зі зброєю, а також речовинами і предметами, що становлять підвищену небезпеку для оточення», яка передбачає в умовах особливого періоду «накладення штрафу від однієї до двох тисяч неоподатковуваних мінімумів доходів громадян або арешт з утриманням на гауптвахті на строк від десяти до п'ятнадцяти діб». [4].

Таким чином, зміни, що вносились до «Кодексу України про адміністративні правопорушення» відображали сутність історичних трансформацій, еволюцію державних правовідносин та соціальних процесів українського суспільства.

Список використаних джерел:

1.Закон України «Основи законодавства України про охорону здоров'я». Відомості Верховної Ради УРСР від 26.01.1993. № 4. Ст. 19.

2.Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України, спрямованих на запобігання виникненню і поширенню коронавірусної хвороби (COVID-19)». Голос України від 17.03.2020. № 51.

3.Закон України «Про внесення змін до Кодексу України про адміністративні правопорушення щодо удосконалення механізмів притягнення осіб до адміністративної відповідальності за порушення правил військового обліку та законодавства про оборону, мобілізаційну підготовку та мобілізацію». Голос України від 16.04.2025. № 74.

4. Кодекс України про адміністративні правопорушення. Відомості Верховної Ради УРСР від 18.12.1984. № 51. Ст. 1122.

АВТОРСЬКІ ПРАВА НА ПРОГРАМНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ. ПОНЯТТЯ ОБ'ЄКТА, ОСОБЛИВОСТІ ОХОРОНИ ТА ВИКЛИКИ ЦИФРОВОГО СЕРЕДОВИЩА

Куценко А.О.,
канд. юридичних наук, викладач, Харківський соціально-економічний фаховий коледж м. Харків, Україна
Гаряева Г.М.,
доцент кафедри права Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» м. Харків, Україна
Гаєвая Е.Є.,
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна
Юшко А.В,
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Комп'ютерна програма охороняється як літературний твір відповідно до статті 6 Закону України «Про авторське право і суміжні права». Такий підхід законодавця визначає програмний код як результат інтелектуальної творчої діяльності, що має ту ж правову силу, що й художній чи літературний твір. За висновками фахівців Polikarpov Law Firm, класифікація програм як літературних творів поширює правовий захист на всі форми їх вираження: від вихідного коду, написаного людиною, до об'єктного (машинного) коду, який сприймається комп'ютером. Крім того, правова охорона охоплює технічну та експлуатаційну документацію, яка визначає порядок користування продуктом, а також графічний інтерфейс користувача, що виконує функцію візуального представлення програми. Стаття 6 прямо закріплює факт набуття прав без необхідності формальної реєстрації, що робить систему максимально простою та наближеною до міжнародних стандартів.

Особливе значення приділяється документації, адже саме вона описує спосіб використання програмного продукту і забезпечує можливість його коректної експлуатації. Графічний інтерфейс, у свою чергу, трактується як елемент художнього оформлення, який поряд із текстовими матеріалами підлягає охороні на рівні авторського дизайну. Прикладом практичної реалізації цих норм є мобільний додаток «Дія», у якому поєднані текстові, графічні та структурні компоненти. У цьому випадку інтерфейс та код розглядаються як єдиний об'єкт авторського права, що демонструє інтегрованість юридичного підходу до програмного забезпечення.

Важливо зазначити, що авторське право на програмне забезпечення передбачає дві великі групи прав: невідчужувані особисті немайнові та майнові права фіскального характеру. До особистих немайнових належать право авторства, право на ім'я та право на недоторканість твору. Вони закріплюють зв'язок автора з його інтелектуальним продуктом і не можуть бути передані або відчужені. Майнові (економічні) права забезпечують можливість отримання прибутку від створеного продукту, зокрема через відтворення, розповсюдження, переклад, адаптацію тощо. Ці права діють протягом усього життя автора і 70 років після його смерті, що гарантує довгостроковий захист інтересів як самого творця, так і його правонаступників.

Українська IT-практика ілюструє приклади ефективного застосування цих положень. У договорах великих компаній, зокрема SoftServe, чітко розмежовується право замовника на використання, переклад та локалізацію програмного коду і право розробника на збереження немайнових прав на твір. Такий підхід поєднує захист економічних інтересів клієнта із визнанням авторського внеску інженерів компанії. Це дозволяє уникати конфліктів між сторонами та підтримує баланс між комерційною вигодою та творчою цінністю.

Правова охорона програмного забезпечення в Україні закріплена Законом України «Про авторське право і суміжні права» № 3792-XII, і виникає з моменту створення твору в будь-якій матеріальній формі без потреби його офіційної реєстрації. Таким чином, навіть мінімальна фіксація результату творчої діяльності (наприклад, збереження коду у файлі чи друк документації) вже створює підстави для правового захисту. Однак, поряд з автоматичною охороною, передбачена і можливість добровільної державної реєстрації в Укрпатенті. Вона не є обов'язковою, проте виконує важливу доказову функцію: підтверджує дату створення твору, його авторство та обсяг прав.

Процедура такої реєстрації передбачає подання заяви, опису твору й зразка коду, після чого відбувається розгляд, що триває до 14 календарних днів. За результатами розгляду видається свідоцтво, яке може мати вирішальне значення в судових спорах, коли виникають питання щодо першості авторства або дати створення. Таким чином, навіть у разі відсутності реєстрації автор залишається захищеним, але наявність офіційного свідоцтва значно підсилює його правові позиції у випадку конфлікту.

Ліцензійні моделі програмного забезпечення регламентуються ліцензійним договором на підставі статей 1048–1050 Цивільного кодексу України № 435-IV, які визначають форму, зміст та умови надання прав користування об'єктами інтелектуальної власності. У вітчизняній практиці пропрієтарна модель із закритим кодом застосовується, зокрема, до ERP-модуля, що закуповується «Укрзалізницею» з суворим контролем оновлень і обмеженням доступу до вихідного коду. На противагу цьому відкриті ліцензії типу GPL, MIT та Apache 2.0 відзначаються гнучкими умовами копіювання, модифікації та поширення: український стартап Promova.ai поширює свій код під ліцензією MIT, що забезпечує безоплатне використання та створення похідних продуктів, тоді як «Приват24» інтегрує бібліотеки під Apache 2.0 з обов'язковим збереженням атрибуції й зазначенням умов у проєктній документації.

У сучасній національній практиці захисту програмного забезпечення поряд із ліцензійними моделями широко застосовуються апаратно-програмні комплекси контролю доступу та запобігання несанкціонованому використанню. Зокрема, у корпоративних рішеннях банку *Monobank* реалізовано DRM-системи («Digital Rights Management» − технології управління цифровими правами) із застосуванням *secure token*, які забезпечують двофакторну автентифікацію та уможливлюють функціонування програмного продукту виключно на авторизованих пристроях. Поряд із традиційними DRM-технологіями поступово зростає значення блокчейн-реєстрації авторських прав, що гарантує незмінність інформації та забезпечує публічну верифікацію даних щодо часу створення й внесення змін у програмний код. Характерним прикладом упровадження такого підходу є діяльність українського стартапу *BuloChain*, який надає послуги *timestamp*-реєстрації («реєстрації мітки часу» − фіксації моменту створення чи зміни коду у блокчейні), що дає змогу підтвердити первинне авторство та зберегти цілісність твору у складі доказової бази.

У 2024 році проблема несанкціонованого поширення програмних продуктів в українському сегменті Інтернету набула масштабного характеру: за результатами аналітичного огляду fixthephoto.com понад 60 % підприємств в Україні стикнулися з нелегальним використанням графічного пакета Adobe Photoshop, поширеного через P2P-мережі та торрент-трекери. Додаткові виклики виникли із появою хмарних сервісів (SaaS). Так, CRM-системи, зокрема LMS-Україна, що функціонують у хмарному середовищі, для запобігання несанкціонованому доступу до програмного коду і даних застосовують комплекс заходів, включно з геоблокуванням запитів із невідомих IP-адрес та видачею ліцензійних API-ключів для авторизованих користувачів.

Міжнародна гармонізація правової охорони програмного забезпечення вимагає імплементації норм як WIPO, так і ЄС. Україна приєдналася до WIPO Copyright Treaty і WIPO Performances and Phonograms Treaty, взявши на себе зобов'язання щодо захисту літературних творів, фонограм і баз даних у цифровому середовищі. Паралельно у 2024 році відбулося оновлення Закону України «Про авторське право і суміжні права» з метою імплементації Directive (EU) 2019/790, що передбачило введення винятку для текстового і дата-майнінгу з науковими цілями, сприяючи легальному аналізу великих масивів даних у дослідницькому програмному забезпеченні.

Наразі у Верховній Раді зареєстровано законопроєкт № 7808 «Про цифрові права авторів», який передбачає посилення відповідальності за порушення авторських прав у цифровому середовищі шляхом запровадження диференційованих фінансових та адміністративних санкцій проти недобросовісних користувачів контенту, а також створення механізмів цифрової ідентифікації творів і прав їхніх власників. У межах цієї ініціативи обговорюється можливість створення централізованого реєстру smart-контрактів для ліцензійних угод, де автоматизовані «oracle»-системи перевірятимуть дотримання ліцензійних умов використання програмного забезпечення, верифікуючи обсяги прав і дату їх передачі без участі посередників.

У сучасних умовах цифровізації українського ринку програмного забезпечення ключовим завданням є поєднання жорсткого правового захисту інтересів авторів із можливістю гнучкого використання та модифікації кодових продуктів. Запровадження диференційованих санкцій за порушення авторських прав, передбачених законопроєктом № 7808, створює інструментарій для оперативного реагування на цифрові правопорушення, тоді як ідея реєстру smart-контрактів здатна мінімізувати витрати на судові спори та підвищити прозорість ліцензійних відносин. Водночас стабільне функціонування галузі потребує підтримки відкритих моделей ліцензування та інтеграції технічних засобів захисту − від DRM і блокчейн-реєстрації до об'єктивних «oracle»-перевірок. Поступова імплементація європейських норм, зокрема Directive (EU) 2019/790 про авторське право в єдиному цифровому ринку, та приєднання України до WIPO-третятей формують правове підґрунтя для збалансованого розвитку інноваційних проєктів і водночас гарантують належний захист інтелектуальної власності у глобальному контексті.

ІННОВАЦІЙНИЙ РОЗВИТОК СУСПІЛЬСТВА: ЗАСІБ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ЧИ ЗАГРОЗА ПОРУШЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНИХ ПРАВ ЛЮДИНИ

Лисенко І.В.,
кандидат юридичних наук, доцент, завідувачка кафедри "Права" Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»
Лисенко А.М.
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», м. Харків, Україна

Через постійний розвиток інформаційних відносин та зростання ролі інформації для суспільства, розширення меж інформаційного простору логічним постає питання про збільшення переліку інформаційних прав, яке досі не відображено в універсальному вигляді у вітчизняній правовій базі. У Загальній декларації прав людини, прийнятій Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 року, зазначено, що кожна людина має право на свободу (ст. 3), право на свободу думки (ст. 18), право на свободу переконань і на вільне вираження.

Ці права охоплюють свободу безперешкодно дотримуватися переконань і свободи шукати, отримувати та розповсюджувати інформацію та ідеї будь-якими засобами і

незалежно від державних кордонів (ст. 19). Ці права та свободи виражені у низці міжнародних актів:

– у ст. 10 Європейської Конвенції про захист прав людини і основних свобод (від 3 вересня 1953 року), де додатково було зафіксовано, що свободи отримання та розповсюдження інформації здійснюються без будь-якого втручання з боку державних органів;

– у ст. 19 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права (від 23 березня 1976 року), де уточняється, що ці свободи стосуються будь-якої інформації, ідей та способів розповсюдження.

Ці права і свободи закріплені в Конституції України:

– право на таємницю листування, телефонних розмов, телеграфної та іншої кореспонденції – ст. 31;

– право на недоторканість особистого і сімейного життя, особисту та сімейну таємницю – ч. 1, 2 ст. 32;

– свобода думки і слова – ч. 1 ст. 34;

– право вільно збирати, зберігати, використовувати і поширювати інформацію будь-яким законним шляхом – ч. 2 ст. 34;

– свобода об'єднання у політичні партії та громадські організації для здійснення і захисту своїх прав і свобод та задоволення політичних, економічних, соціальних, культурних і інших інтересів – ст. 36;

– право звертатися особисто, а також направляти колективні письмові звернення у державні органи влади та органи місцевого самоуправління – ст. 40;

– право володіти, користуватися і розпоряджатися своєю власністю, результатами своєї інтелектуальної, творчої діяльності – ч. 1 ст. 41;

– право власності є непорушним – ч. 4 ст. 41;

– право на вільний доступ до інформації про стан довкілля, якість харчових продуктів і предметів побуту, а також право на її поширення – ч. 2 ст. 50;

– право на освіту – ст. 53;

– свобода літературної, художньої, наукової і технічної творчості, захист інтелектуальної власності, їхніх авторських прав, моральних і матеріальних інтересів, що виникають у зв'язку з різними видами інтелектуальної діяльності – ст. 54;

– право на правову допомогу – ст. 59.

Ці права та свободи громадян у реалізації можуть бути обмежені правами і свободою інших осіб та у випадках, указаних у Законі. Втім світова практика свідчить про те, що на сучасному етапі визначальною рисою системи науково-технічної інформації різних країн стає їхня спрямованість на забезпечення інноваційної діяльності та розвиток її пріоритетів з метою досягнення високої якості інноваційних продуктів та їхньої конкурентоспроможності на внутрішньому і зовнішньому ринках; дотримання необхідних темпів імпортозаміщення щодо новітніх інноваційних продуктів; забезпечення максимальних темпів оновлення інноваційних продуктів і технологій; оптимальне (з точки зору економіко-екологічних позицій) використання всіх видів ресурсів – природно-матеріальних, інформаційно-технологічних, енергетичних, людських тощо; зниження забруднення оточуючого середовища при виробництві інноваційної продукції.

Комплексний підхід до розвитку системи такої інформації передбачає вдосконалення діяльності всіх її інституцій (організацій системи цього інформаційного блоку, бібліотек, інформаційних центрів, інформаційних науково-дослідних організацій і установ, інформаційних структур (служб) вищих навчальних закладів, підприємств і організацій, суб'єктів інноваційної інфраструктури, зокрема технопарків, центрів трансферу технологій, структур інноваційного посередництва тощо) на національному (загальнодержавному),

регіональному і галузевому рівнях для ефективного забезпечення потреб користувачів-учасників інноваційного процесу інформацією всіх видів, зокрема професійною науково-технічною, нормативно-правовою, патентною, статистичною, маркетинговою тощо, шляхом її аналітично-синтетичного опрацювання.

Отже інформація є одним із чинників безперервного розвитку суспільства, яке є споживачем, виробником та розповсюджувачем інформаційного ресурсу. Захист інформаційних прав людини повинно здійснюватися у правовому полі з урахуванням технічних особливостей функціонування інформаційно-комунікаційних технологій.

До основних напрямків забезпечення захисту інформаційних прав людини в умовах інтенсивного розвитку інноваційних технологій належать такі: встановлення посилених стандартів технічного й правового захисту персональних даних, розширення обов'язків власників інтернет сайтів, баз даних, соціальних мереж у сфері гарантування безпеки даних, підкріплених відповідними санкціями, встановлення відповідальності за порушення вимог, розширення шляхів захисту права інтелектуальної власності в Інтернеті та запровадження суворих обмежень з фільтрування інформаційного контенту в інтернет просторі для ряду вікових груп.

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ГРОМАДСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ В УКРАЇНІ

Олійник О. М.,
кандидат юридичних наук, доцент,
завідувач кафедри теорії та методики викладання
суспільно-правових дисциплін ХНПУ імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна
Штих І. М.
ХНПУ імені Г.С. Сковороди,
м. Харків, Україна

Ідея природного права, як і прав людини взагалі з'явились досить давно. Складовою частиною теорії природного права є концепція, прав людини і громадянина. В цій концепції ми виділили чотири підходи, які зараз і розглянемо.

Перший підхід знайшов своє вираження у розвинутих країнах, у багатьох країнах, що розвиваються, та упроваджується в постсоціалістичних державах, проте дещо в обмеженому виді.

Другий підхід до проблеми прав людини, правового статусу особи пов'язаний з марксистсько-ленінською концепцією, знайшов своє відображення у конституціях СРСР, Угорщини, Болгарії, та інших соціалістичних країн в минулому, та Куби, В'єтнаму, КНДР на сучасному етапі. Особливістю такого підходу є те, що в конституціях закріплюється широке коло обов'язків громадян перед суспільством і державою та доволі чисельними обмеженнями прав особи [7, с.8].

Третій підхід пов'язаний з традиційним мусульманським правом. Своє принципове значення він отримав у сучасних конституціях мусульманських держав. В цих конституціях закріплюються права людини, які визнані міжнародним співтовариством, але з застереженнями, які знижують їх значення. При такому підході обмеження у правах людини засновані насамперед на релігійних канонах. Четвертий підхід до правового статусу людини склався та існує у звичаєвому праві на сучасному етапі, у різних племен Тропічної Африки і Океанії, Азії, Латинській Америці. При якому людина розглядається, як невід'ємна "клітинка" племені, його права реалізуються колективно і в колективі. Зазначимо на те, що права людини витікають з природного права, а права громадянина з позитивного (тобто набутого людиною в процесі розвитку суспільства та держави), але обидва мають невідчужуваний характер.

Відповідно до цього у статті 21 Конституції України встановлюється, що всі люди є вільні і рівні у своїй гідності та правах [5]. Права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними. Проте метою нашого дослідження є розкриття сутності конституційно-правового статусу громадянських організацій, а саме механізм створення, процес діяльності, права та обов'язки громадянських організацій, вимоги до їхньої статутної діяльності. Перш ніж ми почнемо розкривати вище сказане охарактеризуємо законодавство, яке регулює діяльність об'єднань громадян в Україні [7, с. 8-9]. Правові засади діяльності об'єднань громадян в нашій державі закріплені в статті 20 пункті 1 Загальної декларації прав людини, яка вказує на те, що кожна людина має право на свободу мирних зборів і асоціацій [1], в статті 22 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права, яка конкретизує, що кожна людина має право на свободу асоціації з іншими, включаючи право створювати профспілки і вступати до них для захисту своїх інтересів [6]. Наведенні вище нормативно-правові акти були ратифіковані Україною та підтримані Основним законом нашої держави.

В 1992 р. був прийнятий Закон України «Про об'єднання громадян України» прийнятий Верховною Радою України 16.06.1992 р.[3]

Він складався з Преамбули, 6 розділів, які містять у собі 34 статті. У Преамбулі закону проголошувалось право громадян на об'єднання, як невід'ємне право людини.

Розділи закону «Про об'єднання громадян України» мали такі назви:

- I – загальні положення;
- II – принципи діяльності і статус об'єднання громадян;
- III – порядок створення і припинення діяльності об'єднань громадян;
- IV – права об'єднань громадян, господарська і інша комерційна діяльність об'єднань громадян;
- V – нагляд і контроль за діяльністю об'єднань громадян, за порушення законодавства;
- VI – міжнародні зв'язки об'єднань громадян, міжнародні об'єднання громадян [6].

Отже, прийняття Закону України «Про об'єднання громадян України» в нашій країні мало величезне значення, тому що він забезпечив врегулювання суспільних відносин, пов'язаних з діяльністю партій та громадянських організацій. Закон закріпив принципи й визначив основні положення:

- порядок заснування і легалізації об'єднань громадян;
- статус об'єднань громадян;
- заснування і діяльності об'єднання громадян;
- право на судовий захист (у разі відмови у реєстрації);
- права зареєстрованих об'єднань громадян;
- здійснення права власності [7, с.10].

Але прийнятий на початку незалежності нашої держави закон містив цілий ряд недоліків, регулював діяльність й політичних партій, які почали регулюватись окремим законом в 2001 р.[4]. Все це вимагало прийняття нового закону, який би більш чітко регулював би сферу правовідносин громадських об'єднань та організацій. І через 20 років був прийнятий Закон України «Про громадські об'єднання» прийнятий Верховною Радою України 22.03.2012 р.[2] Він складається з 5 розділів, які містять у собі 31 статті.

Саме цей закон в нашій державі по суті є механізмом реалізацією конституційного права громадян на свободу об'єднань.

Згідно цього закону громадські об'єднання діють на основі добровільності, самоврядності, вільного вибору території, рівності перед законом, відсутності майнового інтересу членів та принципів прозорості, відкритості і публічності.

Цей законодавчий акт спрямований на реалізацію права громадян на свободу об'єднання для здійснення та захисту своїх прав, свобод та задоволення суспільних,

політичних, економічних, соціальних, культурних та інших інтересів, за винятком обмежень, встановлених законом.

Згідно закону громадські об'єднання можуть створюватися у формі громадської організації (об'єднання фізичних осіб) або громадської спілки (об'єднання, засновниками якого є юридичні особи приватного права, а членами (учасниками) можуть бути юридичні особи приватного права та фізичні особи.) (ст1 закону)[2].

Закон забороняє створення та діяльність громадських об'єднань, цілі чи дії яких спрямовані на насильницьку зміну конституційного ладу, порушення територіальної цілісності України, підрив безпеки держави, створення військових формувань, а також розпалювання соціальної, расової, національної ворожнечі.

Процедура реєстрації є обов'язковою для отримання статусу юридичної особи та набуття права на здійснення діяльності.

Громадські об'єднання можуть мати всеукраїнський або місцевий статус, залежно від наявності та кількості їх відокремлених підрозділів. Вони можуть здійснювати діяльність зі статусом юридичної особи або без такого статусу. Громадське об'єднання зі статусом юридичної особи є непідприємницьким товариством, основною метою якого не є одержання прибутку.

Таким чином новий Закон ««Про громадські об'єднання» забезпечує правову основу для вільної діяльності громадських об'єднань, одночасно встановлюючи чіткі обмеження для захисту національних інтересів та громадського порядку.

Він сприяє розвитку громадянського суспільства, надаючи громадянам можливість самоорганізовуватися для досягнення спільних цілей.

Прозорість та підзвітність є ключовими вимогами до діяльності громадських об'єднань, що сприяє підвищенню довіри суспільства до їхньої діяльності.

Список використаних джерел:

1.Загальна декларація прав людини док. ООН/PES/217A. від 10.12.1948 р. Права людини: Міжнародні договори України. К., 1992.

2.Закон України «Про громадські об'єднання» від 22 березня 2012 р. // ВВР, 2013, №1, Стор. 2, Ст.1.

3.Закон України від 16.06.1992 р. «Про об’єднання громадян» // ВВР, 1992, №34, ст.504 (не діючий).

4.Закон України від 05.04.2001 р. «Про політичні партії в Україні» // ВВР, 2001, №23, ст.118.

5.Конституція України від 28 червня 1996 р. // Відомості Верховної Ради України (ВВР). 1996. № 30. Ст. 141.

6.Міжнародний пакт про громадянські і політичні права від 16.12.1966 р. Права людини: Міжнародні договори України. К.,1992.

7.Слінько Т. М., Кушніренко О. Г. Конституційно-правовий статус об’єднань громадян в Україні. Навч. посібник. Харків: Арсіс, 1998. 176с.

ПРАВОВА ДЕРЖАВА ТА ЇЇ ПРИНЦИПИ

Перевалова Л.В.
канд. філософ. наук, доцент, професор кафедри права
Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»
м. Харків, Україна

Конституція України (ст.1) встановлює, що Україна є суверенною і незалежною, демократичною, соціальною та правовою державою [4].

Термін «правова держава» міститься у конституціях багатьох країн світу, правовими визнають себе ФРН, Іспанія, Польща та інші країни, однак слід відмітити, що на сучасному етапі розвитку у світі не існує держав, які б у повній мірі досягли цієї мети. Правова держава – це ідеал, програма розвитку кожної демократичної держави, її мета.

Філософи різних часів мріяли, що правова держава буде виступати вищим регулятором суспільних відносин, коли рішення буде прийматися на підставі закону, а не спиратися на волю окремих осіб, коли дотримання та захист прав та свобод людини стане головним завдання держави. Ще Платон писав: «Я бачу близьку загибель тієї держави, де закон не має сили і перебуває під чиєю небудь владою. Там же, де закон – володар над урядниками, а вони його раби, я вбачаю спасіння держави в ідеї блага, яку тільки можуть дарувати державам Боги».

Родоначальником теорії правової держави вважають німецького філософі І. Канта, який не вживає термін «правова держава», але розглядає державу як поєднання певної чисельності людей під верховенством права. Кожний із цієї чисельності та суспільство в цілому, підпорядковуючись законам, що виражають їхню суверенну волю, повинні володіти правом і можливістю примусити виконувати закони самого володаря. І. Кант вважав, що правова держава повинна характеризуватися такими ознакам як панування закону в житті суспільства; зв'язаність держави правом; обмеження втручання держави у сфери приватного життя; свобода кожного члена суспільства як людини; рівність між собою підданих держави; самостійність кожного члена суспільства як громадянина; наявність принципу розподілу влад як гаранта проти встановлення деспотії.

Термін «правова держава» з'являється тільки у XIX ст. в працях німецьких філософів К. Т. Велькера і Р. Моля. Р. Моль визначив правову державу як конституційну державу, яка повинна спиратися на закріплені в конституції права і свободи громадян, на забезпечення судового захисту особи.

Ідеї правової держави знайшли своє відображення у працях багатьох філософів: Томаса Гоббса, Джона Локка, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, а наприкінці XIX – початку XX ст. – у працях українських вчених: Олександр і Богдан Кістяківські, Станіслав Дністрянський, Микола Палієнко та інші.

Енциклопедичний словник з державного управління визначає правову державу як державу, в якій юридичними засобами (конституція, закони, суди тощо) забезпечено максимальну реалізацію основних прав і свобод людини [1, с. 555].

М.В. Цвік, О.В. Пєтришин, Л.В. Авраменко визначають, що правова держава – це організація державної влади, заснована на визнанні та реальному забезпеченні прав і свобод людини, верховенстві права і взаємній відповідальності особистості і держави [2, с. 511]. Кельман М.С. та О.Г. Мурашин О.Г. вважають, що правова держава – це суверенна, політико-територіальна організація публічної влади, яка базується на принципах поваги до особи й недоторканості її прав і свобод, верховенства права, дотримання закону. На їх думку, правова держава є системою органів та інститутів, які гарантують та охороняють нормальне

функціонування громадянського суспільства [3, с.183]. Аналіз визначень правової держави, які надають українські вчені, дозволяють зробити висновок, що головними ознаками правової держави, перш за все, є забезпечення прав і свобод людини, верховенство закону та взаємна відповідальність особистості і держави.

За радянських часів правове регулювання діяльності особистості базувалось на підставі обмежувального принципу, коли дозволено було тільки те, що було прямо вказано у законі. Централізоване адміністративно-командне управління перетворювало право у систему наказів, заборон та обов'язків.

Становлення України як демократичної правової держави змінило підходи до взаємовідносин особистості та держави. Особистість, її права і свободи починають займати перше місце. Для людини створюються умови її правової свободи, в основі якої полягає принцип «дозволено усе, що не заборонено законом». Головним принципом правової держави стає закріплення на конституційному рівні прав і свобод людини, реальне, а неформальне їх здійснення, та гарантування проголошених прав і свобод. Державна влада обмежена певними межами у сфері прав і свобод людини і громадянина. Відповідно до Конституції (ст.22) права і свободи гарантуються і не можуть бути скасовані. Слід зауважити, що встановлюючи права і свободи людини і громадянина, Конституція встановлює й обов'язки держави, які мають не тільки загальні установки, але й юридичні приписи, а саме: піклування та захист своїм громадянам, які перебувають за межами держави (ст.25), громадянин може бути заарештований або триматися під вартою тільки за вмотивованим рішенням суду і тільки на підставах та в порядку, встановлених законом (ст.29), забороняється використання примусової праці (ст.43), ніхто не може бути примусово позбавлений житла (ст.47), доступність і безоплатність дошкільної, повної загальної середньої, професійно-технічної, вищої освіти в державних і комунальних навчальних закладах (ст.53) та інші [4].

Широкомасштабна російська агресія викликала необхідність введення в країні воєнного стану. Строк дії воєнного стану постійно продовжується, що пов'язано з тривалістю російської агресії.

Воєнний стан – це особливий правовий режим, що вводиться в Україні або в окремих її місцевостях у разі збройної агресії чи загрози нападу, небезпеки державній незалежності України, її територіальній цілісності та передбачає надання відповідним органам державної влади, військовому командуванню, військовим адміністраціям та органам місцевого самоврядування повноважень, необхідних для відвернення загрози, відсічі збройної агресії та забезпечення національної безпеки, усунення загрози небезпеки державній незалежності України, її територіальній цілісності, а також тимчасове, зумовлене загрозою, обмеження конституційних прав і свобод людини і громадянина та прав і законних інтересів юридичних осіб із зазначенням строку дії цих обмежень (ст.1 Закону України «Про правовий режим воєнного стану»).

Відповідно до ч. 3 Указу Президента «Про введення воєнного стану» на період дії правового режиму воєнного стану, можуть обмежуватися конституційні права і свободи людини і громадянина, передбачені статтями 30 – 34, 38, 39, 41 – 44, 53 Конституції України, а саме: недоторканність житла; таємниця листування, телефонних розмов, телеграфної та іншої кореспонденції; невтручання в особисте і сімейне життя, крім випадків, передбачених Конституцією України; свобода пересування, вільний вибір місця проживання, право вільно залишати територію України, за винятком обмежень, які встановлюються законом; право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань; право брати участь в управлінні державними справами, у всеукраїнському та місцевих референдумах, вільно обирати і бути обраними до органів державної влади та органів місцевого самоврядування;

право збиратися мирно, без зброї і проводити збори, мітинги, походи і демонстрації; право володіти, користуватися і розпоряджатися своєю власністю, результатами своєї інтелектуальної, творчої діяльності; право на підприємницьку діяльність, яка не заборонена законом; право на працю; право на страйк для захисту своїх економічних і соціальних інтересів; право на освіту. Ці права можуть бути обмежені у період дії воєнного стану, але тільки в тій мірі, в якій це необхідно для забезпечення оборони країни і безпеки держави, і в тих межах, яких вимагає стан країни, яка чиніть опір агресору. Слід підкреслити, що прийняті обмеження повинні враховувати міжнародно-правові норми в сфері прав і свобод людини та не можуть спричиняти будь-яку дискримінацію окремих осіб чи груп населення за ознакою статі, раси, національності, мови, походження, майнового і посадового положення, місця проживання, відношення до релігії, переконань, приналежності до громадських об'єднань, а також за іншими ознаками.

Закріплення переліку прав, які не можуть бути обмежені навіть у час дії воєнного стану, є конституційною гарантією прав людини і громадянина. Так, дія воєнного чи надзвичайного стану не може бути підставою для застосування тортур, жорстокого чи принижуючого людську гідність поводження або покарання, для будь-яких обмежень права на життя, свободу думки, совісті, релігії в розумінні цих прав і свобод, прийнятому в Міжнародному пакті про громадянські й політичні права й у Законах України. А будь-які спроби використати введення воєнного або надзвичайного стану для захоплення влади чи зловживання нею тягнуть за собою визначену законом відповідальність.

Слід відмітити, що ці обмеження мають строковий характер та після відміни воєнного стану обмеження конституційних прав і свобод будуть скасовані.

До принципів правової держави відноситься принцип верховенства закону. Право є первинним по відношенню до держави. Діяльність держави, її органів та посадових осіб повинна здійснюватися на підставі закону. Цей принцип забезпечує незалежність державного апарату від зміни політичної влади, безперервність розвитку держави. Верховенство права означає, що не тільки громадяни повинні діяти в межах закону, а, перш за все, сама держава.

Принцип поділу влади займає особливе місце серед усіх принципів. Цей принцип спрямований на затвердження політичної свободи, забезпечення законності, попередження зловживань владою з боку будь-якої соціальної групи, політичної партії тощо. Основою принципу поділу влади є визнання незалежності та самостійної кожної гілки влади – законодавчої, виконавчої та судової. Кожна гілка влади є самостійною, виконує у державі притаманні їй функції та завдання, з іншого боку, вони стримують одна одну. Поділ влади заснований на функціонуванні механізму стримувань і противаг, який закріплюється Конституцією. Механізм стримувань і противаг спрямований на створення правових обмежень кожної гілки влади з боку інших гілок. До таких обмежень можна віднести прийняття законів виключно парламентом, чітко визначення повноважень вищих органів державної влади, здійснення правосуддя виключно судами, визнання Конституційним Судом неконституційними законів, указів, постанов та інших нормативно-правових актів тощо.

Принцип взаємної відповідальності особи і держави передбачає відповідальне ставлення держави до людини. Конституційне визнання людини, її життя і здоров'я, честі і гідності, недоторканності і безпеки найвищою соціальною цінністю повинне визначати зміст і спрямованість діяльності демократичної держави. Держава повинна брати на себе зобов'язання, спрямовані на встановлення справедливості у своїх відносинах з громадянином, громадськими об'єднаннями, іншими державами. Крім того держава повинна встановлювати юридичну відповідальність своїх офіційних представників за дії, які вони здійснюють від імені держави. Правова захищеність людини і громадянина, постійне розширення їх прав і

свобод, поєднання інтересів держави і особи, підвищення соціальної активності громадян, їх відповідальності є основними показниками взаємовідносин особи і правової держави. Слід погодитися з точкою зору українських науковців, які вважають, що принцип правової захищеності має специфічні правові ознаки: а саме: правова рівність сторін і взаємна відповідальність усіх суб'єктів права; особливий режим правового регулювання; стабільний правовий статус громадянина і система юридичних гарантій його непорушності [2, с. 516]. Правові відносини повинні ґрунтуватися на основі рівності і взаємної відповідальності сторін.

Особливого значення для ефективного функціонування правової держави має незалежний суд – ключовий принцип правової держави. Судді при прийнятті рішень керуються виключно законами, забезпечуючи принцип верховенства права, захист прав і свобод громадян, право на справедливий суд. Самостійність і незалежність органів судової влади означає, що вони виконують свої функції без жодного втручання у свою діяльність, не залежать від органів законодавчої та виконавчої влади. Конституційний Суд України, який є єдиним органом конституційної юрисдикції, зазначає, що виконання покладених на органи судової влади та конституційного контролю функцій щодо захисту прав і свобод людини і громадянина, здійснення контролю за конституційністю діяльності органів державної влади, гарантування системи поділу державної влади неможливі в разі будь-яких форм тиску на суддів системи судоустрою та суддів Конституційного Суду. Слід відзначити, що в умовах дії правового режиму воєнного стану питання незалежності суду має велике значення для забезпечення справедливості, прав і свобод людини і громадянина та верховенства права.

Ще одним важливим принципом правової держави є функціонування громадянського суспільства. Громадянське суспільство – це один з найважливіших елементів становлення суверенної, незалежної, демократичної, соціальної та правової держави. Громадянське суспільство об'єднує власників приватного бізнесу, громадські об'єднання, політичні партії, релігійні організації, незалежні засоби масової інформації тощо. Варто відмітити, що правове забезпечення функціонування інститутів громадянського суспільства має надзвичайно важливе значення, тому що, шляхом закріплення у нормативно-правових актах механізмів взаємодії органів державної влади чи органів місцевого самоврядування, з однієї сторони, і інститутів громадянського суспільства з іншої сторони, відносини між ними стають більш визначеними та стабільними. Саме якість, розвиненість громадянського суспільства і його інститутів багато в чому визначають рівень розвитку соціальних, політичних, економічних відносин і правової держави в цілому.

Правова держава характеризується високим рівнем правосвідомості та правової культури як окремої особи так і суспільства в цілому. Це, зокрема, передбачає наявність досить високого рівня правових знань, знання основних принципів права, стійких переконань у необхідності виконання законів тощо. Високий рівень правової культури і правової свідомості необхідний для утвердження в суспільстві законності, справедливості, встановлення такої атмосфери, в якій людина може вільно жити і розвиватися як особистість. Таким чином, знання права, повага до нього, переконаність в обов'язково і його виконання є необхідною умовою створення правової держави.

Формування правової держави – складний і тривалий процес. Побудова в Україні правової держави залежить від забезпечення панування права, захисту і гарантування основних прав і свобод людини і громадянина, поділу влади та ін., вони повинні бути реально втілені в життя, що, у свою чергу, потребує завершення правової, політичної, економічної та соціальної реформ. Правову державу не можна побудувати, обмежившись прийняттям законів. Крім демократичного, прогресивного законодавства, необхідно забезпечити систему

суворого додержання і виконання законів усіма суб'єктами: державою, державними органами, громадськими організаціями, посадовими особами і громадянами.

Список використаних джерел:

1. Енциклопедичний словник з державного управління / уклад. : Ю. П. Сурмін, В. Д. Бакуменко, А. М. Михненко та ін. ; за ред. Ю. В. Ковбасюка, В. П. Трощинського, Ю. П. Сурміна. – К. : НАДУ, 2010. – 820 с.

2. Загальна теорія держави і права: [Підручник для студентів юридичних вищих навчальних закладів] / М. В. Цвік, О. В. Петришин, Л. В. Авраменко та ін.; За ред. д-ра юрид. наук, проф., акад. АПрН України М. В. Цвіка, д-ра юрид. наук, проф., акад. АПрН України О. В. Петришина. – Харків: Право, 2009. – 584 с.

3. Кельман М.С., Мурашин О.Г. Загальна теорія держави та права: Підручник. – К.: Кондор, 2005.

4. Конституція України// Відомості ВРУ, 1996, № 30, ст. 141, [Електронний ресурс]. Режим доступу: URI:https // zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text.

ПРАВО В СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНИХ НОРМ

Сємко М.О.

старший викладач кафедри права Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»,

м. Харків, Україна

Право є невід'ємною частиною будь-якого суспільства, оскільки воно потрібно для регулювання поведінки та підтримання порядку. Це система правил і норм, яка обумовлена природою людини та суспільства, виражає свободу особистості, системно регулює суспільні відносини, а також праву притаманна нормативність, формальна визначеність в офіційних джерелах і забезпечена можливістю державного примусу. В глобальному розумінні право диктує формування норм поведінки індивідів у суспільстві.

А тепер більш конкретніше та більш детально дослідимо це питання у межах викладу основного матеріалу звернемося до його тезового стилю, здатного концептуально представити проблему, застосуємо доктринальний підхід, який широко використовують у теоретичній практиці нормотворення. Зокрема, інструментарієм правотворення вважають термін «норма» (лат. norma), що означає: «загальноприйнятий, обов'язковий порядок, лад; установлену міру, величину чогось». У суспільно-історичному розвитку соціальні норми постають як вид культурної практики специфічної людської життєдіяльності, підвалина розумно доцільної організації суспільного життя. Норма є стандартом, алгоритмом функціонування синергетичної структури певного виду природної, біологічної чи соціальної організації.

Соціальні норми – це історично усталені або встановлені якимось чином зразки, стандарти діяльності, дотримання яких індивідом або групою людей необхідною умовою їх підлеглості та збереження соціального цілого. Система соціальних цінностей передбачає наявність: 1) певних суспільно значущих стимулів діяльності, що постають як цілі, ідеали, цінності; 2) зразків або правил нормальної для конкретної системи поведінки з визначенням меж допустимих варіантів; 3) санкцій за ухиляння від соціальних норм. Зазначені складові становлять основу соціального контролю в будь-якому суспільстві. До соціальних норм належать економічні, політичні, правові, моральні, релігійні, естетичні тощо. Специфіка

правової норми полягає в тому, що вона фактично є правилом поведінки, що санкціонується державою та охороняється за допомогою заходів державного примусу [1. с. 116].

На думку Н. Крестовської та Л. Матвєєвої, право є складною категорією, яка включає як юридичний, так і соціальний аспекти. У суто юридичному сенсі право постає як система загальнообов'язкових, формально визначених, встановлених і забезпечуваних державою правил поведінки, що регулюють відносини між індивідуумами і державою, а також між самими індивідуумами в межах певних соціальних груп. Це визначення зосереджується на формальній структурі і механізмах, які забезпечують дію права та його виконання через інститут держави. Проте, право також має важливий соціальний вимір, оскільки є регулятором суспільних відносин і відображає соціальні потреби та цінності певної епохи. Як соціальне явище, право виражає міру свободи, рівності та справедливості, досягнуту суспільством у процесі його розвитку. Через правові норми суспільство регулює свої внутрішні відносини, узгоджує інтереси різних соціальних груп і забезпечує баланс між індивідуальними правами та колективними інтересами. Таким чином, право стає інструментом реалізації соціальної справедливості, обмежуючи свавілля та надмірну концентрацію влади в руках окремих осіб чи груп. Право в такому контексті є не лише сукупністю формальних норм, але й втіленням соціальних прагнень, забезпеченням певних моральних і етичних цінностей у суспільстві. Його функція полягає не тільки в підтриманні стабільності та порядку, а й у сприянні розвитку справедливих і рівних відносин між людьми. Заслуговує на увагу підхід Н.М. Оніщенко, яка трактує право як складну систему норм, що є офіційно визначеними, охоронюваними і виступають регуляторами поведінки людей [2, с. 7].

Розвиток сучасної цивілізації обумовив становлення та функціонування системи норм, взаємопов’язаних між собою. Цілісна динамічна система соціальних норм є необхідною умовою життя суспільства, засобом суспільного управління, організації та функціонування держави, забезпечення узгодженої взаємодії людей та реалізації їх прав та інтересів. Система засобів соціального впливу відображає досягнутий рівень економічного, соціально-політичного і духовного розвитку суспільства, в них знаходять відображення історичні та національні особливості країни, характер державної влади, якісний рівень життя людей. Норми, що регулюють суспільні відносини, відображають та конкретизують дію об’єктивних законів, тенденцій суспільного розвитку, історично обумовлених закономірностей. Як стверджує Ю. В. Кривицький, норми права – центральна ланка, первинний елемент у механізмі правового регулювання. Основна, генеральна функція правових норм у цьому механізмі полягає в упорядкуванні (гармонізації) суспільних відносин. Роль норм права у механізмі правового регулювання розкривається через їх функції та практику реалізації. У відповідності до певного виду норм права залежить „запуск» у дію тієї чи іншої стадії правового регулювання та відповідно інших юридичних засобів. Норми права нерозривно пов’язані з усіма елементами механізму правового регулювання, кожний з них відчуває на собі дію іншого, певною мірою «насичений» його акцидентальними властивостями. Методологічна цінність та евристичність механізму правового регулювання дає можливість осмислити юридичну природу норм права з урахуванням їх спеціалізації.

Соціальні норми, зазначає Т. Тарахонич, існують як у додержавному, так і в державноорганізованому суспільстві; приймаються суспільством у добровільному порядку; права та обов’язки не розмежовані, і у нормах викладаються не окремо; права і обов’язки не взаємні, і виконання права не залежить від обов’язку інших сторін; є сукупністю норм, що не підпоряд-ковані одна одній; мають характер мононорм, регулюють невизначене коло суспільних відносин; діють лише у межах певного суспільства; структурні елементи відсутні;

виконуються добровільно лише в силу їх авторитарності для окремих суб’єктів; реалізуються у добровільній формі [3, с. 45].

Підводячи підсумок, право виступає як міра свободи, що не лише обмежує свавілля, але й забезпечує баланс інтересів окремих індивідуумів і суспільства в цілому. Окрім того, право визначається як система офіційно встановлених та охоронюваних норм, які виступають регуляторами поведінки людей, встановлюючи чіткі критерії для оцінки соціальної поведінки та її відповідності об'єктивним закономірностям розвитку суспільства. Це дозволяє оцінювати не тільки відповідність дій індивідуумів до існуючих норм, але й забезпечувати їх виконання через механізми державного примусу, що гарантують стабільність і розвиток суспільства на всіх рівнях – економічному, соціальному, культурному тощо. Право, таким чином, не є чимось абстрактним чи загальним, воно є конкретним і ефективним механізмом, через який відбувається формування меж свободи та її взаємодія з іншими соціальними цінностями. Водночас право виступає як динамічна категорія, що розвивається відповідно до змін, що відбуваються в суспільстві, підтримуючи відповідність між індивідуальними інтересами та колективними потребами, між свободою і відповідальністю, між правами людини та вимогами соціального порядку.

Список використаних джерел:

1. Ібрагімов М. М., Подік І. І. Правова норма як соціокультурний феномен у постекзистенціалістському мисленні // ISSN 2519-4666. Filosofs ′kì ta metodologìčnì problemi prava. 2016. № 2 (12) Філософські та методологічні проблеми права

2. Ковальчук О. М. Право як соціальний феномен: цінності, свобода, обмеження // Актуальні проблеми вітчизняної юриспруденції № 5. 2024

3. Мохонько А.В. Місце норм права у системі соціальних норм // Держава і право. 2010. № 48

КУЛЬТУРНІ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНИ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНЕ ПРОЧИТАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Загрійчук І. Д.
д-р філос. наук, професор, відмінник освіти, професор кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту, м. Харків, України

Теорія мультикультуралізму появилась на світ в умовах глобалізації, коли стосунки між народами і державами стали не просто щільними, а до певної міри усталеними, коли виникла нова інфраструктура взаємодії, уґрунтувана на оновленій правовій базі.

Передумовами глобалізації став вихід транснаціональних корпорацій за національні кордони потужних держав, яким стало тісно в національних межах. З'явились економічні підстави більш активної міграції людей в інші національно-культурні середовища. Але не лише розвиток економіки в нашу добу викликав потужну міграцію між народами і культурами. Міграція посилилась також з причини біженства із зон військових конфліктів, розвитку транспортної інфраструктури, появи соціальних мереж, які полегшили не лише віртуальне спілкування між представниками різних національних культур, але й стали прелюдією до реального знайомства «на землі», започаткували взаємні поїздки, а потім і переселення в інші країни з причин пошуку кращої долі. Нова міжнародна інфраструктура, система взаємозв'язків між державами, полегшили міграцію, в результаті чого у колись мононаціональних державах виникли інонаціональні включення, які з часом перетворились у потужні соціокультурні групи. Останні стали важливим фактором внутрішньо-національного, внутрішньодержавного життя.

В цих умовах виникла потреба якимось чином впорядкувати відносини між різними національно-культурними та релігійними групами, сприяти внутрішній злагодженості та згуртованості суспільства. Так виникла ідея проголошення та підтримання на загальнодержавному рівні визнання і навіть інституалізації окремішніх потреб національно-культурних та релігійних громад.

Правда, перш ніж принцип мультикультуралізму став політичною практикою в Європі, перші кроки по визнанню права національних та релігійних меншин на рівних розвивати свою мову, культуру, традиції були зроблені на американському континенті, в Канаді. Саме в Канаді тертя та колізії між англо- та франкомовною частинами держави заставили уряд шукати способи узгодження мовних та культурних інтересів цих спільнот. В результаті роботи експертів та громадського обговорення у жовтні 1971 року на державному рівні запровадили принцип мультикультуралізму під лозунгом «Одна нація, дві мови, багато народів і культур». Правда, формулювання містить в собі деяке протиріччя. В одній нації визнається дві мови, носіями яких є дві нації, чи два народи і спеціально оговорюється, що окрім франко- та англомовних народів, які складають канадську націю, є ще й інші народи та культури, котрі, очевидно, своєї мови не мають. Принаймні, виходить, що в даному офіційному документі принцип визнання рівності дещо порушений.

А вся справа в тому, що в процесі підготовки документу до його розробки підключились представники інших національно-етнічних груп, які також зажадали свого визнання. Очевидно, що оскільки ці групи по факту менш потужні, їх виділили окремо, не диференціюючи.

Належним чином зрозуміти і оцінити ситуацію, в якій опинились канадська держава, можна лише звернувшись до історії заселення цієї країни. Якщо коротко, то сьогоднішня проблема співіснування в рамках єдиної держави двох потужних народів є перенесення на американський континент протистояння, яке мало місце у минулих століттях на європейському континенті між англійцями та французами в період їхньої імперської, колоніальної історії. Це якщо коротко про зародження та становлення сучасного мультикультуралізму як теорії та політичної практики демократичних країн нашого часу.

Мультикультуралізм прийшов у Європу дещо пізніше, коли до означених вище причин міграції доєдналась проблема дефіциту трудових ресурсів, що пов'язана з процесом депопуляції. В Європі, особливо в Німеччині, така проблема постала перед державою і суспільством ще після Другої світової війни, коли на відбудову майже вщент зруйнованих міст прийшлось запрошувати громадян інших країн. А вже потім постала проблема з низькою народжуваністю, яка усугубила нехватку трудових ресурсів. В останнє десятиліття проблема імміграції в країни Європи загострилась ще більше масовим біженством від війни з Афганістану, Сирії, а тепер ще й з України. В результаті країни Європи стали полікультурними та поліконфесійними.

Очевидно, що гострота сьогоднішньої проблеми з мультикультурністю в демократичних країнах Європи пов'язана з масовим напливом біженців. Це створило перевантаження не тільки в соціальній сфері, але й породило напруження у сфері мови та культури. В крупних містах виникли та сформувались потужні общини мігрантів, які не дуже охочі до інтеграції, які находять задоволення своїх культурних та релігійних потреб у своєму замкнутому національно-культурному товаристві. Не дивлячись на потужні інтеграційні заходи, які проводяться владою, як то організація інтеграційних курсів з вивчення мови країни перебування, створення фондів по залученню іммігрантів до громадського життя суспільства, повної інтеграції прибулих з інших культур не відбулось. Скільки б теоретики не писали і не вихваляли демократичний принцип мультикультуралізму, зростання авторитету політичних партій з антимігрантськими програмами свідчить про проблему, яка до кінця не проговорена, не осмислена, не проаналізована.

Для її розуміння варто знову повернутись до американського континенту. Там сучасні нації, зокрема в США і Канаді, формувались на території, де практично не залишилось місцевого, автохтонного населення, або якщо і залишилось, то із-за своєї нечисленності вони втратили здатність до культурної та політичної організації. Тому на американському континенті мультикультурність у її сучасній формі стала органічною. Тим не менш у США і Канаді вона все ж відрізняється. Якщо в Канаді, як уже було сказано, цей принцип закріпився у формулі «Одна нація, дві мови, багато народів і культур», то в США практика гуртування представників різних культур в одну націю отримала назву «плавильного казана». Вже сама метафора, яка відображає цей процес, свідчить, що жодна мова і культура не виділяються. За замовчуванням, кристалом, навколо якого сформувалась і продовжує розвиватись північноамериканська нація, був і залишається англо-саксонський елемент як базовий.

З принципом мультикультуралізму тісно пов'язаний ще один концепт сучасної глобалізації. Це політична нація. Він також з'явився у часи активної міграції між державами. В результаті колись моноетнічні держави стали поліетнічними. Етнічність стала ніби розмиватись. Але політичні процеси, які відбуваються у Європі сьогодні, свідчать про те, що етнічне коріння сучасних політичних націй зберігається. Та й сама наявність політичних націй у Європі у вигляді німецької, французької, італійської і т. п. сказане підтверджує. Політична нація − це не абстракт, позбавлений етнічного коріння. Інтеграція прибулих у Європу відбувається не в абстрактне культурне та мовне середовище, а завжди в конкретне: німецьке, французьке, італійське та інші державні політичні утворення, які створили європейські народи в процесі власного історичного розвитку.

Визнаючи мультикультуралізм як гуманістичну теорію і практику розвитку відносин між різноманітними культурами в рамках єдиного суспільства і держави, очевидно слід більш прискіпливо підійти до аналізу і практичної імплементації його принципів. А про те, що проблема існує, свідчить перекладена українською мовою у 2016 році праця відомого німецького політика і економіста Тіло Сарацина «Німеччина сама себе руйнує».

Г. СКОВОРОДА СЬОГОДНІ: СВОБОДА І САМОПІЗНАННЯ ЯК МАТРИЦЯ ЦИФРОВОЇ ОСВІТИ

Радіонова Н.В.
***завідувачка кафедри філософії імені професора М.Д. Култаєвої, доктор філософських наук, професор Харківського національного педагогічного університету імені Г.С.* Сковороди,**
м. Харків, Україна

Сучасна система освіти перебуває епіцентрі технологічних змін, які полягають у впровадженні нових інструментів, таких як: інструменти генеративного штучного інтелекту; мобільні освітні додатки та мікронавчання; платформи відкритих освітніх ресурсів; платформи адаптивного навчання з підтримкою ШІ; платформи для створення цифрового освітнього контенту; інструменти створення цифрових портфоліо; й навіть інструменти соціально-емоційного навчання. Важко не погодитися з тим, що таке високотехнологічне «озброєння» освітнього середовища є водночас запитом і відповіддю сучасного цифрового суспільства, але той факт, що це стає непоборимим викликом для традиційної системи освіти, яка завжди тяготила до гармонізації технологічного розвитку з гуманістичними цінностями, теж не можна заперечити.

Освітній простір все активніше перетворюється на інтерактивне середовище, яке постійно оновлюється завдяки алгоритмічним моделям і цифровим технологіям, дедалі частіше технології штучного інтелекту заміщують не лише інформаційно-комунікативні, але й аналітичні та креативні функції людини. Як наслідок – формується нова когнітивна реальність, що спричинює зміну антропологічної парадигми навчання з дисциплінарно-раціональної на досвідно-ігрову, що відображає більш глибші трансформації антропологічної природи людини від homo sapiens до homo ludens. Проте, таке розвантаження розумової діяльності людини відбувається за рахунок деформації її чуттєвості, що відкриває перспективу нового відчуження людини, а також започатковує нову діалектику раба і пана (Г.Гегель) у змінах рольової реальності людини і штучного інтелекту. Серед викликів віртуалізації освітнього середовища вже сьогодні даються взнаки такі як: ризик стандартизації мислення; фрагментарність засвоєння знань; поверховість комунікації; заміщення ціннісної мотивації ігровою; зниження значення реального досвіду, а також ризик редукції емоційного досвіду до алгоритму тощо.

У цьому контексті особливої уваги набуває звернення до філософської спадщини Г. Сковороди, яка може стати інтелектуальним, світоглядним і морально-етичним ресурсом для гуманізації цифрового освітнього середовища. Зокрема, переосмислення у новому «контенті» концепції «сродної праці», ідеї «внутрішньої людини» та освітніх мандрівок Г. Сковороди за лаштунки духовного самопізнання, допоможе не лише критично осмислити наслідки технологічної революції, але й визначити засади гуманістичної стратегії реформування освіти, спрямованої на формування цілісної особистості в умовах цифровізації та технологізації українського освітнього простору.

Педагогічна взаємодія між учнем та вчителем в умовах дистанційного навчання та онлайн-комунікації значно знищується. Це змінює педагогічні відносини, бо руйнується аура тілесної присутності, що призводить до втрати свободи невербаліки (емоції, погляд, жести), а разом з цим відбувається девальвація педагогічної любові, що призводить до ослаблення

емпатійного та виховного виміру освіти. також, існує небезпека редукції творчого процесу до виконання інструкцій, що нівелює здатність до критичного і евристичного мислення. Загроза такої патології потребує відновлення культурно важливих антропологічних констант, здатних стабілізувати гуманістичні смисли в цифровому освітньому середовищі. Концептуальний горизонт, у межах якого цифрова освіта зможе віднайти свій гуманістичний сенс, задають філософські практики самопізнання і пошуку свободи, здійснені Сковородою у власній життєтворчості. Адже в умовах, коли штучний інтелект починає імітувати людське мислення, гостро постає питання в дусі Г. Сковороди – «пізнати себе» в цифровому світі. Незалежно від рамкових умов, в яких здійснюється освіта і виховання, практики самопізнання – це внутрішня робота людини над собою, але Сковорода визнає, що люди саме через погану освіту і виховання гальмують свій духовний розвиток. Патології і духовні деформації тогочасного суспільства він відкриває подібно до того, як свого часу це робив Еразм Роттердамський [1, с. 20]. Акцентуючи увагу на поверховості мислення більшості своїх сучасників, він найбільш піклується про те, щоб не втратити здатність керуватися розумом: «Ладить юрист на тон свій права, / З диспуту чню трищіть голова, / Тих непокоїть Венерин амур, / Всякому голову крутить свій дур. / В мене турботи лише одні, / Щоб безрозумно не вмерти мені» [3, с. 57]. У цьому сенсі його ідея «внутрішньої людини» була дієвою в освітніх і виховних практиках на Слобожанщині XIX століття [2], а також є актуальною в цифрову добу, бо пошуки істинного джерела духовного життя не може бути замінений технологічними інструментами, адже він передбачає інтимне переживання сенсу буття.

Таким чином, ідеї Г. Сковороди, його розуміння освіти і виховання як шляху до внутрішньої свободи, його концепт «пізнай себе» виявляють винятковий евристичний потенціал для сучасної цифрової доби і набувають особливої актуальності як духовно-педагогічний дороговказ відновлення антропологічного виміру освіти. Освіта, що спирається на сковородинівський гуманізм здатна перетворити цифровий простір на простір самотворення та самопізнання людини.

Список використаних джерел:

1.Култаєва М., Радіонова Н. 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», 2023. 226 с.

2.Радіонова Н.В. Репрезентації філософії в освітньому просторі Слобожанщини у XIX столітті. – Суми: ВАТ СОД, Козацький вал, 2008, 320 с.

3.Сковорода Г.С. Твори у двох томах: Том 1, Київ : ТОВ Видавництво «Обереги», 2005, 480 с.

ЦИФРОВЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ПОДІЯ СУЧАСНОСТІ

Корнієнко С.Г.
доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії імені професора М.Д.Култаєвої, Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди, м. Харків, Україна

Існування людини XXI століття дедалі виразніше зміщується у віртуальний і мережевий простір, що актуалізує питання обґрунтування нової онтології у контексті цифрової сучасності. Сучасний британський філософ Л. Флоріді наголошує на становлення інформаційної онтології, де реальність розуміється як динамічна сукупність структур, що взаємодіють між собою [2, p. 316–338]. Дослідник критично ставиться до концепту цифрової

онтології, вбачаючи в ній небезпеку редукції об'єктивної реальності до рівня обчислювальної машини. Дійсно, людина інформаційна не стільки залучає інформаційні технології, скільки перебуває в них. Так, Н. К. Хейлз [4] підкреслює ситуацію дематеріалізації культури, відтепер інформація стає первинною щодо матерії, відповідно світ конструюється інформаційними потоками. Такі сталі універсалії, як простір, час, протяжність, місце тощо набувають нової конфігурації. Дистанція / розрив минулого, теперішнього і майбутнього усувається, адже пам'ять перестає бути процесом збереження і стає дією миттєвого відтворення.

Заклик філософів-постмодерністів щодо усунення принципу антропоцентризму нарешті здійснюється. Сама людина більше не обґрунтовується як активний суб'єкт, а радше виступає дієвцем, включеним у складну мережеву взаємодію. Людина не лише втрачає функції контролю, але і стає *прозорою*, перетворюється на один із *вузлів* мережі. Відтепер дія / подія і її репрезентація постають новою реальністю, зумовленою / обґрунтованою даними та інформаційними потоками. Відповідно, головним стає не заперечення інформаційної / цифрової реальності, а пошук у ній нового способу *Бути людиною* (М. Попович), зберігши внутрішню цілісність у світі, який дедалі більше нагадує нескінченну множину віддзеркалень існуючих та постійно створюваних симулякрів. Проте, якщо інформаційна онтологія пояснює світ як взаємодію інформаційних структур, то цифрова онтологія спирається на інтеграцію людини у цифрове середовище [1].

Цифрова сучасність формує нову структуру досвіду, змінюючи не лише структуру світу, а й спосіб людського самопереживання. Б.-Ч. Ган описує цю ситуацію як перехід від *дисциплінарного суспільства* до *суспільства досягнення* [3]. Водночас дослідник змальовує цю ситуацію як втрату негативності, адже світ більше не чинить опору, адже усе постає доступним і вимірюваним. Але саме відсутність опору позбавляє людину досвіду глибини, бо цифрова активність провокує ілюзію свободи, але часто перетворює її на форму примусу до постійної реакції на неї. Це призводить до вихолощення / виснаження сенсу, бо головною вимогою постає заклик *Бути на зв'язку*.

Людина, переживаючи стан постійної присутності, певним чином уникає *зовнішню* себе, що дозволяє їй отримувати нові потенції в контексті Homo Deus (Ю. Н. Харарі). У цьому сенсі цифрове буття є не лише подією світу, а й подією свідомості, що постійно самопрезентується у просторі даних, які виступають головними медіумами. Ця ситуація вимагає нового розуміння автономії людини та її здатності критично рефлексувати власну залученість у цифрові структури.

Онтологічна подія сучасного цифрового світу постає як випробування: чи здатна людина зберегти інтимність та приватність у просторі тотальної відкритості. Водночас цифрова сучасність створює й нові практики солідарності, які виступають просторами самоактуалізації та взаємного визнання. Людина більше не просто *перебуває* у світі, вона прагне бути видимою. Таким чином, цифрове буття характеризується амбівалентністю, що зумовлює й подвійність існування людини: остання ще зберігає функції деміурга, але дедалі частіше виступає творінням цифрового світу. Наявні зміни не варто розуміти як виключно технологічні, адже ідеться про зміну смисленнєвих засад існування людини, що вимагає, по-перше, переосмислення самої категорії буття як процесу постійного оновлення присутності у цифровому світі. По-друге, усвідомлення можливих ризиків для природи людини в цифрову епоху виступає онто-соціо-антропологічним викликом сучасності.

Список використаних джерел:

1. Макафі Е., Бріньйольфссон Е. Машина, платформа, натовп. Як приборкати наше цифрове майбутнє / Пер. з англ. О. Асташова. Харків: Наш Формат, 2019. 336 с.
2. Floridi L. The Philosophy of Information. Oxford: Oxford University Press, 2011. 405 p.

3. Han B.-Ch. The Burnout Society. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015. 72 p.
4. Hayles N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago: University of Chicago Press, 1999. 364 p.

TONALITIES IN TRANSFORMATION OF UKRAINIANS' MEMORIES

Haidamachuk Olha
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Ukrainian Studies, Cultural Studies and History of Science,
National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"
Kharkiv, Ukraïna
2024-2025 Prisma Ukraïna Fellow of Gerda Henkel Stiftung
Forum Transregionale Studien
Berlin, Germany

By researching the variety of the tonalities of Ukrainians' memories about their personal experiences of the war I try to answer the question: What kind of transformations in Ukrainians' memories does the Russian war provoke in 2022-2023? I assumed that some deconstructions in their memory can be traced with the help of tonal analysis of articulated memories. It is not so much the respondents' own reasoning that deserves special attention, but the emotional and evaluative vocabulary articulated by them in these reasoning, in order to reveal conscious and unconscious shifts in their attitude to the content of their own memory.

To answer the question about tonal transformations of memory, I analyzed the Prizma Ukraine archive [1], which contains 6 collections of interviews with Ukrainians. A brief summary of this fieldwork is presented in Table 1 below.

Table 1. ***Prisma Ukraïna Archive of the Interviews (2022-2023) "War, Migration, Memory"***

	O.Haidamachuk	**M.Homanuk**	**A.Mozolevska**	**V.Sereda**	**D.Shatalov**	**N.Zaitseva-Chipak**
Respondent Group (Age 18-70)	Displaced Ukrainians in Berlin	Türks + Roma in Ukraine	Ukrainians, who were writing an online wardiary	Displaced Ukrainian women in Germany and Poland	Residents of Kryvyi Rih (Ukraine)	15 displaced Ukr. women in Germany / 10 IDPs, near the front residents
Number of Interviews **104**	**13** / face-to-face	**5+16** / face-to-face, online	**8** /online	**21** / online	**16** 1-phone./2-zoom, 2-writ., 11 oral	**25** / online
Female +Male 81+23	11+2	(1+4) + (10+6)	7+1	21+0	6+10	25+0
language Ukr. 68 +Rus. 36	11U+2R	(1U+4R) + (8U+8R)	7U+1R	18U+3R	7U+9R	16U+9R

Source: own elaboration

One of the most noticeable tonal changes in Ukrainians' discourse were the worsening attitude towards Russians regarding whom they used diverse emotional and evaluative vocabulary: *people who are potentially dangerous, muscovites, katsaps, moskalna (cursed / damned), katsap's evil spirits, wolves in sheeps' clothing, beasts, reptiles, cattle, orcs etc.*). However, while having the same referent, these words differ in tone, in the attitude that speakers conveyed through tonality. This attitude is clearly negative, and ranges from anxious distrust to dehumanizing contempt. Such a large-scale deterioration in the attitude of Ukrainians towards their northern neighbors is caused by Russia's full-scale hybrid war against Ukraine. The beginning of it is etched in the memory of many Ukrainians as such a catastrophic event, dividing their life into Before and After. What kind of transformations in Ukrainians' memories does their forcible displacement because of the war provoke?

In times of upheavals and stressful conditions anxious tonality can increase, both mobilizing remembrances and contributing to their transformations. To trace transformations in the memory of Ukrainians I pay special attention to their tonality as a concentrate of expressive means of a text [3] such as emphasis, reflexions, their use of contrasts, dissonances, emotional, evaluative vocabulary, pauses, ironies, laugh and so on in their testimonies in order to reveal expressed shifts in their attitude towards the content of their own memory. In addition it is important to rely on the respondents' ways of remembering and sharing their memories as "repositories" of culturally rooted emotions [4]. Due to their emotional investment, their memories are continuously reshaping and recalibrating over time [8]. Ukrainians, themselves noticing such changes, spoke about some of them.

Analysis of the interview archive revealed several kinds of memory transformations because of this war:

1. **Awakening** (*revealing some former "blind spots"* [5; 7]).

The war broke the inertia of everyday life and accelerated the perception of time. It's like a total collapse of routine. To survive, Ukrainians had to first "wake up to reality", where the war was actually going on around, not just in the news. Moreover, Respondents reflect on the awakening of their own critical thinking regarding news media discourses, noting their influence in imposing a distorted perception of reality. And communication between people, so to speak, "from different information clouds" helps them to reveal such dissonances.

2. **Re-assessing** (*shifts of accents*)
   - Better / worse

Retrospective reappraisal in relation to the former peaceful life undergoes a significant shift towards a more positive re-assessment compared to the previous one regarding the same events (in their peaceful past), for example, it may be a shift from the previous assessment of "normal" to a reassessment of "happy" or "wonderful". Sometimes it sounds like nostalgic idealization (motives such as an idyll interrupted by war [6] were traced in many other memory discourses of displaced people in the past), overestimation, self-censorship, denial of former problems as such or even like paradoxical compromises.

3. **Fragmentations** (*rifts / gaps / layering*)
   - Temporal / spatial
   - polyphonic / silenced

As I have already said, War Trauma divides the life of Ukrainians into Before and After. In addition, sometimes the fragmentation of individual memory is complicated by its resonances with memories of the traumatic experiences of previous generations, especially in relation to memories "repressed" during the Soviet era. For example, the events of the current war echo in the memories of the respondent quoted below with the Soviet necropolitics implemented through famines, mass executions, and deportations almost a century ago. This transgenerational echo permeates several layers of collective memory and places individual memories in a shared cultural context, associated

by the tonality of similar experiences. The spatial fragmentation of memories reveals transitivity: 1) the transitive mixture of two opposing orders in the space of blurred boundaries of the gray zone was imprinted in the respondent's memory in the tonality of fear. 2) The tendency to conduct business in parallel between two countries as a way to balance some risks of different orders reveals another transitivity - spatial-cultural layering, which like a transit culture [2] could be rooted in postcolonial trauma.

An interview is a dialogue focused on the respondent's answers. However, these seemingly monologue fragments are often saturated with the "voices" of other people, whose direct or indirect speech the speaker implements into their narrative of memories. For example, the respondent quoted the direct speech of her husband as an expert in military affairs. He didn't use any euphemisms when talking about this war, and he himself isn't hiding from the horrors of reality, and at the same time he doesn't try to verbally soften this horror for his wife. Therefore, the detailed answers of the respondents are often polyphonic.

Moreover, sometimes Ukrainians also articulate the transgenerationally silenced, which has finally been given a voice: in the respondent's memories, the trauma that was once silenced but carried over several generations finally speaks out.

4. **De-constructions** (*de-hierarchization*)
   - self-critics
   - revisions
   - request for de-sovietization, derussification, de-colonisation.

The respondents' reflections on their own "self-blindness" towards the so-called post-Soviet countries are important. In such self-revealed dissonances, they come face to face with the Russian hegemonic narrative rooted in their memory. This shift towards self-criticism makes possible a deeper revision of memory.

In the face of uncertainty about the future, Ukrainians have also revised common stereotypes about an imaginary "ideal progressive Europe." The forced experience of non-tourist European life has revealed to them not only the lost advantages of their former life in peaceful Ukraine, but also the current shortcomings of European everyday life. Although in reality everyone knows that ideal societies do not exist.

What is especially important, the current Russian-Ukrainian war has forced Ukrainians not only to see the Kremlin's imperial attitude towards Ukraine, but also to understand the urgent need to get rid of all Russian influences, including cultural ones: from "desovietization", derussification to decolonisation, which is not a whim, but an existential necessity.

To sum up, the scar Before-After, as a kind of "center of pain," generates an alarming tonality and arouses the centripetal and centrifugal gravitations for the rest of the memories. And although memories are constantly in motion, their mobility and tendency to be transformed due to the war noticeably increase. The war provokes such memory transformations as Awakening, Re-assessing values, temporal-spatial Fragmentations with polyphony and different Deconstructions. Reflecting on their own "awakening" to the reality of Russia's hybrid genocidal war, Ukrainians also seek to "awaken" other Europeans to the same reality to win together the existential threat. Ukrainians were inclined to reevaluate their own former lives more positively in their fragmented and layered memories, full of polyphony. Accumulated dissonances resonate with new traumatic experiences and bring even former silenced transgenerational traumas to the surface of individual memory. In individual memories, enriched with historical knowledge, there is a certain layering of memory, where various historical events resonate with each other. There is the diversity of the request for the decolonization of the public memory of Ukrainians.

Список використаних джерел:

1. Гайдамачук О. Війна / пробудження. *Українознавчий альманах*. 2024. Вип. 34. Київ: Міленіум. С. 40-50. https://ukralmanac.univ.kiev.ua/index.php/ua/issue/view/20
2. Гундорова Т. *Транзитна культура і постколоніальна травма*. Київ: Віхола, 2024. 272.
3. Іваненко С. М. *Поліфонія тексту : монографія*. Київ : Видав. центр КДЛУ, 1999. 318 с.
4. Ahmed S. *The Cultural Politics of Emotion*. 2nd Ed. Edinburgh University Press Ltd, 2014. 256.
5. Borrell J. Europe in the Interregnum: our Geopolitical Awakening after Ukraine. *RED*. 2023. 5. 106-110.
6. Copik I. M. Representation of Memory of Forced Displacement in Central and Eastern Europe after World War II in Polish and German Cinemas. *World Academy of Science, Engineering and Technology*, 2024, Vol:18, No:4, pp. 234–240.
7. Haidamachuk O. 'Emergency Grab Bag' in Ukrainians's Memories about the Russian-Ukrainian war. In : *Almanac of Ukrainian Studies.* 2025. Issue 36. Kyiv: Milenium. 26-39.
8. Halbwachs M. The Collective Memory In: Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, and Daniel Levy, eds., *The Collective Memory Reader*. New York: Oxford University Press, 2011: 139-149.

ЄВРЕЙСЬКА ТВОРЧА ІНТЕЛІГЕНЦІЯ ХАРКОВА 1920-Х РОКІВ – ПОКОЛІННЯ ПОШУКУ

Гончарова О. С.
кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри історії України Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, м. Харків, Україна

Вивчення єврейської творчої інтелігенції Харкова має важливе значення для історії культури України, оскільки дозволяє простежити процеси формування міжетнічного та міжкультурного середовища в період радянської модернізації. Єврейські письменники та художники того часу відігравали ключову роль у розвитку літератури, мистецтва та освіти, створюючи культурні продукти, які відображали як традиційні єврейські цінності, так і нові соціальні та ідеологічні тенденції радянського суспільства. Особливу актуальність становить період 1920-х років, коли Харків був столицею радянської України та важливим осередком культурного й інтелектуального життя. У цей час у місті формувалися численні культурні та освітні інституції, діяли єврейські школи, видавництва, театри та літературні об'єднання, що створювали сприятливі умови для розвитку творчої інтелігенції. Аналіз діяльності молодих єврейських митців і письменників дозволяє зрозуміти, як культурне середовище Харкова формувало специфічні механізми самовираження та адаптації до радянської дійсності та відображало складний процес взаємодії національної ідентичності з новими соціально-політичними реаліями. Вивчення цього феномену сприятиме не лише розширенню знань про історію єврейської культури в Україні, а й формуванню цілісного уявлення про культурну динаміку Харкова як важливого центру культурного життя у міжвоєнний період.

Мета дослідження полягає у всебічному аналізі єврейської творчої інтелігенції Харкова 1920-х років, так званого «покоління пошуку», з акцентом на поєднання в їхній творчості національної єврейської ідентичності та радянської соціалістичної ідеології. Дослідження спрямоване на з'ясування того, як вона зберігала зв'язок із єврейською культурною

спадщиною, використовуючи мову, літературні форми та мистецькі традиції, одночасно адаптуючи свою творчість до нових соціально-політичних вимог радянського суспільства.

1920-ті роки стали періодом радикальних політичних, соціальних і культурних трансформацій для України, а Харків, який у цей час був столицею радянської України (1919–1934 рр.), виступав головним осередком культурного життя. Харків приваблював численних мігрантів із різних регіонів країни та інших частин СРСР, пропонуючи можливості для працевлаштування, освіти та творчої реалізації. В цей період місто перетворилося на багатопрофільний культурний центр, де діяли навчальні заклади, театри, музеї, художні школи, бібліотеки та видавництва, що надавали широкі можливості для розвитку літературної та мистецької діяльності. Особливу роль відігравала концентрація інтелектуалів різних національностей, яка сприяла формуванню динамічного культурного середовища, відкритого для експериментів та новаторства. Харків став платформою для культурного обміну та інтеграції, що стимулювало розвиток творчості [2, с. 79].

У місті склалася чисельна і соціально різноманітна єврейська громада. Важливим елементом соціальної структури стало формування нової інтелігенції – освічених, світських молодих євреїв, часто атеїстичних, але зацікавлених у збереженні національної ідентичності та культурних традицій. Саме ця група отримала назву «покоління пошуку», оскільки її представники шукали нові форми самовираження в умовах радянського суспільства, поєднуючи національні традиції з радянськими ідеологічними вимогами. Демографічна концентрація та соціальна активність цієї громади створювали умови для розвитку літератури, театру та мистецтва на національній основі, що стало особливо помітним у діяльності єврейських навчальних закладів, видавництв та культурних об’єднань [5, с. 52–54]. Цьому сприсяла політика «коренізації», що у 1920-х роках була однією з ключових складових радянської національної стратегії. Вона передбачала підтримку мовного, освітнього та культурного розвитку національних меншин, надання їм прав на самовизначення в межах радянської системи. Для єврейської громади Харкова це означало легалізацію та активну підтримку єврейських шкіл, театрів, видавництв та літературних об’єднань. У рамках політики «коренізації» були створені та активно діяли такі інституції, як Култур-ліга та ВУАН, які стали платформою для розвитку єврейської літератури й мистецтва. У період, коли ще був відсутній тоталітарний контроль і повна заідеологізованість, мали місце й такі заходи, як відзначення 10-ї річниці з дня смерті видатного єврейського письменника Шолом-Алейхема і Менделя Майхор Сфорима [4, с. 477]. Політика «коренізації» створила рідкісну історичну можливість для єврейської творчої інтелігенції реалізувати свої ідеї в умовах державної підтримки, але вже наприкінці десятиліття політичні зміни та репресивні практики радянської влади обмежили ці можливості, поставивши інтелектуалів перед дилемою між творчою свободою та ідеологічним контролем [3 с. 78–85]. Одним із ключових аспектів діяльності «покоління пошуку» була робота з національною ідентичністю. Мова ідиш виступала не лише засобом комунікації, а й основним інструментом творчого вираження та формування культурної самобутності [5, с. 87]. Через літературу, поезію, театр та журналістику молоді митці прагнули зберегти зв’язок із єврейською традицією, одночасно інтегруючи її у радянський соціальний контекст. Проте така практика часто ставала об’єктом цензурного контролю та політичного тиску, що вимагало від митців тонкого балансування між культурною автентичністю та радянськими вимогами.

Харківська єврейська інтелігенція перебувала під сильним впливом сучасних художніх і літературних течій, зокрема авангарду, конструктивізму та символізму. Молоді митці експериментували з поетикою, графікою, театральними формами та літературними жанрами, прагнучи створити нову мову мистецтва, яка б відповідала сучасним соціальним і культурним викликам. Авангардні прийоми дозволяли впроваджувати абстрактні образи, символіку та модерністські композиційні рішення в єврейську літературу і графіку. Конструктивістські

естетичні принципи відображали ідею суспільного будівництва та утопічного модернізму, що збігалося з радянською пропагандою соціалістичної трансформації. Символістські елементи давали можливість заглиблюватися у внутрішній світ персонажів і рефлексувати над змінами ідентичності, що було актуально для покоління, яке намагалося поєднати національні традиції з радянським проектом. Творчий досвід «покоління пошуку» відзначався високою амбівалентністю. Вона проявлялася у постійному балансуванні між ентузіазмом творення нового культурного простору та усвідомленням обмежень радянської системи. Багато представників цього покоління стикалися з дилемою: зберегти творчий потенціал і національну самобутність або пристосуватися до офіційної ідеології. Цей внутрішній конфлікт і став визначальним у формуванні унікальної естетики та культурної позиції харківської творчої єврейської інтелігенції [3, с. 134–137]. Багато хто намагався поєднати єврейську національну тематику з радянською тематикою «нової людини». Серед найяскравіших представників – Перец Маркіш, Лев Квітко, Моїсей Фрадкін, Марія Баршева, Умануїл Казакевич, Рахіль Акивес, Бер Бланк та ін. [1, p. 87].

Одним із ключових представників харківського «покоління пошуку є Перец Маркіш. Його поетична творчість вирізнялася поєднанням єврейської національної тематики з ідеологічними мотивами радянської епохи. Маркіш активно використовував мову їдиш як засіб культурного самовираження та збереження національної ідентичності [3, с. 140]. Важливою складовою його діяльності була громадська активність: він працював у єврейських видавництвах, літературних об'єднаннях, таких як Култур-ліга, організовував літературні читання та братався з іншими молодими митцями Харкова. Поезія Маркіша відзначалася експериментальними формами та тематикою, що поєднувала традиційні єврейські мотиви з ідеями соціалістичної модернізації, відображаючи складність поєднання особистого та колективного досвіду у межах радянського контексту. Лев Квітко спеціалізувався на дитячій літературі, створюючи твори, які виховували у молодого читача відчуття національної ідентичності та соціальної відповідальності. Його тексти часто спиралися на авангардні та конструктивістські прийоми, поєднуючи експериментальні форми з простотою та зрозумілістю для дитячої аудиторії [5, с. 94–96]. Квітко активно співпрацював із харківськими культурними інституціями, видавництвами та театральними студіями, беручи участь у громадських заходах, спрямованих на популяризацію єврейської мови та культури серед дітей. Його творчість є яскравим прикладом того, як молоді митці намагалися поєднати авангардні експерименти із завданнями радянської освітньої та культурної політики. Моїсей Фрадкін проявив себе насамперед як графік і представник єврейського модернізму. Його роботи відзначалися синтезом єврейських традиційних мотивів із авангардною візуальною мовою та конструктивістськими принципами [3, с. 61–63]. Фрадкін активно співпрацював із театральними та видавничими проєктами, ілюструючи літературні твори та створюючи плакати й графічні серії, присвячені єврейському побуту, фольклору та сучасним соціальним темам. Його діяльність демонструє, як харківські митці могли поєднувати авангардний модернізм із національною тематикою в межах радянської системи культурного регулювання. Інші представники харківського «покоління пошуку» також відігравали важливу роль у формуванні єврейської культури. Марія Баршева – письменниця та громадська діячка, авторка прозових і поетичних творів, що поєднували єврейські мотиви з соціалістичною тематикою. Умануїл Казакевич – поет і драматург, експериментував із формою та жанром, активно брала участь у театральних постановках і літературних об'єднаннях. Рахіль Акивес – письменниця та журналістка, працювала над популяризацією мови їдиш у шкільній та культурній практиках, підтримувала контакти з молодими митцями Харкова**.** Бер Бланк – художник та графік, відомий серіями ілюстрацій і плакатів, що відображали єврейську традицію та сучасні соціальні зміни, одночасно експериментуючи з формою та композицією. Через аналіз їхніх творів, участі в єврейських інституціях, громадської діяльності та подальших життєвих

траєкторій простежується амбівалентність досвіду: між ентузіазмом творення нового світу та поступовим розчаруванням у системі, яка дедалі сильніше обмежувала простір єврейського культурного самовираження.

Ці представники творчої інтелігенції у 1920-х роках мали можливість реалізовувати себе в межах державної політики «коренізації», однак уже наприкінці десятиліття зіштовхнулися з репресивними механізмами радянської влади. Трагічні долі багатьох з них демонструють крихкість позиції культурного посередника між єврейською традицією та радянською модерністю. Через індивідуальні історії молодих інтелектуалів простежується складна взаємодія особистого вибору, ідеологічного тиску та трансформацій національної ідентичності.

Список використаних джерел:

1. Kotlyar E. Jewish Kharkov. A Guide-book on history, culture and memorial places. Kharkov: Center for Eastern Studies of Kharkov State Academy of Design and Arts, 2011. 172 p.
2. Гончарова О. С. Становлення та діяльність культурно-освітніх установ Харківщини у 20-х – на початку 30-х років: національний аспект. *Збірник наукових праць. Серія «Історія та географія» / Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди*. Харків: Майдан, 2005. Вип. 21–22. С. 77–82.
3. Естрайх Г. Культура мовою їдиш. Україна, перша половина ХХ ст. Київ: Дух і Літера, 2016. 320 с.
4. Культурне будівництво в Українській РСР 1917-1927. Зб. док. і мат. К.: Наукова думка, 1979. 666 с.
5. Нариси з історії та культури євреїв України / упоряд. та ред. Л. Фінберг, В. Любченко. Київ: Дух і літера, 2009. 437 с.

ВІД МАЗЕПИ ДО МАЗЕПИНЦІВ:ТРАНСФОРМАЦІЯ УЯВЛЕНЬ ПРО ГЕТЬМАНСЬКУ ВЛАДУ НАПРИКІНЦІ XVII - НА ПОЧАТКУ XVIII СТ.

Журавльов Д.В.
кандидат історичних наук, доцент,
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
м. Харків, Україна
Євсєєв С.Є.
канд. істор. наук, директор Науково-дослідного інституту українознавства та козацтва;
директор ГО «Українська асоціація суспільствознавців та педагогів»
Курило О.В.
викладач Харківського державного професійно-педагогічного фахового коледжу
ім. В.І. Вернадського, член Української асоціації суспільствознавців та педагогів,
м. Харків, Україна

Трансформація бачення гетьманської влади в ранньомодерний період історії України вже неодноразово ставала темою досліджень в сучасній українській історіографії [1; 2, с.159-216, 228-268; 11]. Проте цілком справедливим буде твердження про те, що в популярних уявленнях про українську історію образи гетьманів Івана Мазепи та Пилипа Орлика – керівників Гетьманщини часів її ледь не найвищого злету і початку швидкого зламу − є надзвичайно близькими один до одного, не в останню чергу завдяки посиленій глорифікації обох через протистояння російській централізаторській імперській політиці. Проте за іронією історичної долі, умови діяльності, а отже, і бачення обома видатними українськими політиками того, *якою* має бути гетьманська влада, різнилися якщо не діаметрально, то дуже серйозно.

В особі першого ми бачимо гетьмана-автократа, близького до царя протягом десятиліть, гетьмана-зміцнювача підвалин своєї влади протягом двох десятиліть, котрий міг дозволити собі менше зважати на явний і таємний спротив старшинської та низової, народної опозиції. Згадаймо хоча б відому фразу з листа Орлика до Яворського: « И призвавъ ихъ къ себѢ, зъ великимъ гнѢвомъ сказалъ: «вы не совѢтуете, токмо о мнѢ переговоруете; беря васъ чортъ! я, взявши зъ собою Орлика, до двору царского величества поеду, а вы хочъ пропадайте» [4, с.19]. Другий же діяв в абсолютно інших умовах, що дало змогу проявитися зовсім інакшим рисам колишнього генерального писаря Мазепи як політика. Всі обставини його політичної діяльності на еміграції аж ніяк не сприяли автократичній моделі влади, спонукаючи до безкінечної низки компромісів як із потенційними підданими/союзниками, так і зі зверхниками – шведським королем Карлом XII, османським султаном Ахмедом III, кримським ханом Девлетом II Гераєм тощо.

Яке ж бачення самої концепції гетьманської влади мали перший та другий? На щастя, у нас є джерела, котрі проливають певне світло на це питання. У випадку Мазепи це його окремі вислови, занотовані зокрема й Орликом (один із них наведений вище) та відомий вірш-політична програма “Всі спокою щиро прагнуть” (він же “Дума”) [5], у випадку другого – “Пакти і конституції” 1710 р. [3] та “Діаріуш подорожній, який в ім’я Троїці найсвятішої, розпочатий в року 1720 місяця жовтня дня 10-го” [6-10].

В. Кочубей, який власне й приклав Думу до свого сумнозвісного доносу, впевнено датував твір 1698 роком [5]. Тобто, як слушно зауважив О. Оглоблин, “Дума” створена була не молодою, 30-літньою людиною, яка щойно кинулася у вир українського політичного життя, а досвідченим державним діячем, мужем совіту й розуму, одним з найвидатніших людей тогочасної Європи, який вступав уже в сьомий десяток свого багатого й бурхливого життя (саме на початку 1699 року Мазепі кінчалося 60 років). Це був підсумок не тільки його політичної філософії, але й його багатолітньої державно-політичної діяльности. І разом з тим, це була перспектива й програма самого автора “Думи” й цілого українства на майбутнє» [5, с.94]. Прості лаконічні образи вірша – корабель, керманич (“однак стирник сам керує, весь корабель управує”), рій бджіл на чолі з маткою (“пчулка бідна матку знає і оное послухає”) – доволі універсальні, вони добре вкладаються як в давній, ледь не античний (спостереження за (“державою бджіл” на чолі з царем були вже в Арістотеля), так і в бароковий символічний ряд [5, с.96]. Сенс їхнього використання прозорий - автор закликає до максимального з\гуртування розхристаного часами Руїни українського суспільства, що було можливе, на думку гетьмана, лише під міцною гетьманською владою. Тобто твір є таким собі маніфестом на користь автократії в умовах безладу і панування анархічних тенденцій. Ту саму позицію підтверджує і образ Мазепи, створений уважним П. Орликом – “онъ Мазепа ни единаго по себѢ знаменія, ни словомъ, ни дѢломъ, въ откровеніе внутрнихъ своихъ мыслей и всезлобныхъ намѢреній, никому не являлъ” [4, с.7]. Звісно, треба враховувати й специфіку джерела - по суті, спроби покаянного листа гетьмана-емігранта до свого колишнього вчителя, С. Яворського. Проте загальна тенденція до зосередження влади в одних руках, максимальної схильності до таємної дипломатії, зменшення ролі козацької ради і навіть її надбудови – старшинської ради, за часів гетьманування І. Мазепи очевидна. Зважаючи на всю критику очевидно малоуспішної в умовах XVIII ст. річпосполитської моделі політичної влади (котру найбільше хвалили хіба що максимально далекі від польських реалій мислителі, наприклад, Ж.-Ж. Руссо), можна зробити висновок – найдалекоглядніші і найбільш схильні до рефлексії українські політики цього періоду, до числа яких належав і І. Мазепа, схилялися до моделі міцної центральної влади – по суті, квазімонархії, що передбачала велику повноту влади гетьмана, можливість передачі влади в спадок тощо. Така модель щоправда аж ніяк не була повним аналогом російського самодержавства чи навіть європейського абсолютизму, хоча місцями схожість очевидна. “Скотитися” (чи “дорости”) до абсолютистської моделі влади

українським мислителям і діючим політикам межі XVII-XVIII ст. заважав насамперед все той же речпосполитський ідейний спадок, помножений на революційне походження української державної структури, народженої в вогні й потоках крові середини XVII ст. – періоду, свіжому в пам'яті надто багатьох українців, що проживали в кінці того ж буремного століття.

Нове (порівняно з Мазепиним) покоління українських політиків, репрезентоване П. Орликом, вочевидь мало свої варіанти бачення моделі гетьманської влади. Попри вірну службу і особисту вдячність Мазепі його колишній генеральний писар вочевидь не демонструє такої прихильності до автократичних форм правління ні в своєму особистому «Діаріуші», ні в набагато більш відомому широкій громадськості документі - "Пактах і конституціях"[3]. Сумнівний з точки зору автентичності "Вивід прав України", також іноді приписуваний Орлику, ми до уваги брати не будемо.

Основні пункти конституційного проєкту Орлика стосовно гетьманської влади добре відомі – це і обмеження влади гетьмана (вперше в українській політичній думці гетьман не мав необмежених повноважень і його влада обмежувалася Генеральною радою, по суті козацьким парламентом), і дещо подібний до ідей Джона Локка поділ влади на виконавчу (гетьман), законодавчу (рада) і судову (Генеральний суд), виборність гетьмана мав обиратися козацькою старшиною та військом, а не отримувати владу спадково (цей пункт вочевидь був спрямований проти монархічних зазіхань багатьох попередників Орлика, починаючи з Б. Хмельницького і закінчуючи І. Мазепою), і колегіальне прийняття рішень, недопущення свавільного запровадження гетьманом податків і конфіскацій, обов'язковість узгоджень церковних справ із духовенством тощо [3]. Звісно, без переконливої однозначної відповіді лишається питання – наскільки така концепція обмежених гетьманських повноважень була результатом політичного виховання самого Орлика, чи вона була результатом старшинського опору авторитарній моделі влади його попередника, з чим гетьман-емігрант мав рахуватися.

Чимало ідей, викладених в документі 1710 р,., знайшли подальше відображення в "Діаріуші подорожньому" гетьмана-емігранта. В ньому Орлик сприймає себе як законного наступника Богдана Хмельницького, символ неперервності української державності, її такий собі хранитель навіть у вигнанні. У записах часто видно, що Орлик розуміє гетьманську владу не як привілей, а як тягар і обов'язок перед народом. Він з болем описує беззаконня російського царського режиму та протиставляє йому устрій, де влада гетьмана обмежена законом і радою старшин − ідеї, що безпосередньо продовжують дух Конституції 1710 року. У "Діаріуші" Орлик детально фіксує зустрічі з європейськими можновладцями, прагнучи показати, що гетьман - не лише військовий провідник, а й представник незалежної держави, рівний європейським монархам [6, с.416; 8, с.359]. Цікавими є цілком барокові роздуми автора щоденника (є цей момент і в преамбулі до Конституції) про Бога і Провидіння як джерело гетьманської влади. Орлик часто тлумачить свої поразки й вигнання як випробування, послане Богом, а гетьманську владу - як дану згори місію, яку не можна зрадити. Отже, у "Діаріуші" гетьманська влада постає вже не як конституційно оформлений інститут, а як морально-релігійна місія, яку Орлик вважає за необхідне нести до кінця життя.

Підбиваючи підсумок, скажемо, що концепція гетьманської влади часів І. Мазепи та П. Орлика формувалася під впливом барокових і ранньопросвітницьких уявлень, для неї були характерні як середньовічні риси (квазімонархізм, виражена релігійність), так і риси ранньомодерні, зокрема притаманні речпосполитському баченню влади – прагнення до обмеження влади гетьмана, збільшення ролі козацької ради, пильна увага до прав людини і окремих станів, навіть ідея розподілу влади, котра виникла вперше в умовах англійської революції в творах "батька лібералізму" Д. Локка і знайшла своє відображення в Україні.

Список використаних джерел:

1.Горобець, Віктор Миколайович. Влада та соціум Гетьманату. Дослідження з політичної і соціальної історії ранньомодерної України : [монографія] / Віктор Горобець; НАН України, Ін-т історії України. – Київ: Ін-т історії України НАН України, 2009. - 270 с.

2.Історія українського козацтва: Нариси: У 2 т. – Т. 1 / Ред. кол. : В. А. Смолій (відп. ред.), О. А. Бачинська, А. О. Гурбик, О. І. Гуржій, С. А. Леп′явко, В. М. Матях (відп. секр.), Ю. А. Мицик, В. С. Степанков, Т. В. Чухліб (заст. відп. ред.), В. О. Щербак; Авт. кол.: В. А. Брехуненко, Л. В. Войтович, О. Б. Головко, В. М. Горобець, А. О. Гурбик, С. А. Леп'явко, В. Л. Маслійчук, В. М. Матях, В. І. Мільчев, О. П. Моця, В. А. Смолій, О. Г. Сокирко, В. В. Станіславський, В. С. Степанков, О. К. Струкевич, Б. В. Черкас, Т. В. Чухліб, В. О. Щербак. НАН України. Інститут історії України; Науково-дослідний інститут козацтва. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. - 800 с.

3.Конституція Пилипа Орлика: оригінал та його історія. Підготувала Вовк О. Б. // Архіви України. - 2010. - Випуск 3-4 (269): липень-вересень. - С. 145-166.

4.Лист Пилипа Орлика до київського митрополита Стефана Яворського (1721) Друкується за виданням «Основа: Южно-русский литературно-ученый вестник». - 1862. - № 10 (октябрь). - С. 1-28. Електрон. дані. Режим доступу: http://litopys.org.ua/coss3/ohl23.htm

5.Оглоблин О. "Дума" гетьмана Івана Мазепи // Український Православний Календар. за 1959. Бавнд Брук, Нью Джерсі, 1959. - С.94-96

6.Орлик П. Діаріуш подорожній, який в ім′я Троїці найсвятішої, розпочатий в року 1720 місяця жовтня дня 10-го / Упорядн. О. Ковалевська. – Том І. - К.: Темпора, 2013. – 572 с.

7.Орлик П. Діаріуш подорожній, який в ім′я Троїці найсвятішої, розпочатий в року 1720 місяця жовтня дня 10-го / Упорядн. О. Ковалевська. – Том ІІ. - К.: Темпора, 2013. – 820 с.

8.Орлик П. Діаріуш подорожній, який в ім′я Троїці найсвятішої, розпочатий в року 1720 місяця жовтня дня 10-го / Упорядн. О. Ковалевська. – Том ІІІ. - К.: Темпора, 2013. – 864 с.

9.Орлик П. Діаріуш подорожній, який в ім′я Троїці найсвятішої, розпочатий в року 1720 місяця жовтня дня 10-го / Упорядн. О. Ковалевська. – Том ІV. - К.: Темпора, 2013. – 900 с.

10. Орлик П. Діаріуш подорожній, який в ім′я Троїці найсвятішої, розпочатий в року 1720 місяця жовтня дня 10-го / Упорядн. О. Ковалевська. – Том V. - К.: Темпора, 2013. – 1012 с.

11. Терлюк І.Я., Флис І.М. Політико-правова доктрина козацького державотворення: нарис історії української державної ідеї. – Львів: Вид-во Тараса Сороки, 2008. - 300 с.

АНІМАЦІЯ ЯК МЕДІУМ ТРАВМИ: НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОЛІ ГЛОБАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО ДИСКУРСУ

Ідрічан К.О.,
аспірантка, філософський факультет Київського національного університету ім. Т. Шевченка,
м. Київ, Україна

Сучасні культурні дослідження дедалі частіше звертаються до візуальних медіа як простору, де формується колективна пам'ять і транслюється досвід історичних катастроф. У цьому контексті анімація − з її здатністю поєднувати умовність, емоційність і символічну багатозначність − постає не лише як форма художнього висловлювання, а як інструмент

афективної репрезентації травми, а травматична подія «вислизає» від безпосереднього усвідомлення, стаючи відомою лише через повторення, фрагментацію, відлуння. Анімаційна естетика − з її можливістю деформувати реальність і створювати візуальні метафори − виявляється надзвичайно адекватною цій «відкладеній» структурі пам'яті. Вона забезпечує можливість художнього working through, у процесі якого індивідуальний і колективний досвід переосмислюється й інтегрується у національний наратив, як зазначає Домінік ЛаКапра, американський історик і культурний теоретик [5, с. 41].

Травматичні студії в гуманітаристиці виникли як відповідь на питання про можливість репрезентації страждання та свідчення. Їхній центральний постулат − травма не є лише подією минулого, а постійно відтворюється у культурній пам'яті через образи, ритуали та мистецькі практики, розрізнаючи дві моделі поведінки щодо травми − «програвання» (acting out) та «пропрацювання» (working through) [5, с. 77]. У першому випадку суб'єкт залишається захопленим повторенням болю, у другому − намагається інтегрувати досвід у нові наративні структури. Теорія травми, що сформувалася на перетині психоаналізу, філософії та культурології, пропонує бачення травми як досвіду, який виходить за межі звичного розуміння часу, пам'яті та репрезентації.

Кеті Карут, американська літературознавиця та теоретикиня культури, у праці «Unclaimed Experience» визначає травму як подію, що не може бути цілком усвідомлена в момент свого настання, оскільки вона перевищує здатність суб'єкта до осмислення [1, с. 12]. Травматичне переживання повертається пізніше − у фрагментах, нав'язливих образах, повторюваних сюжетах − і таким чином стає не лише психологічним симптомом, а й структурним принципом оповіді. Звідси випливає, що мистецькі форми, побудовані на нелінійності, розривах та повторюваності, можуть відтворювати механізми травматичного досвіду на рівні форми. У подальшому розвитку теорії травми дослідниця Енн Цветкович, американська культурологиня та ґендерна теоретикиня, у своїй книзі «An Archive of Feelings» розширює її межі, наголошуючи на афективному вимірі колективної пам'яті [2, с. 84]. Вона вводить поняття «афективного архіву» − простору, де травма зберігається не у вигляді документів, а через емоційні, тілесні та сенсорні коди. Такий архів існує поза офіційною історією і є альтернативним способом фіксації досвіду, що вислизає від раціонального опису. Цей підхід дозволяє говорити про травму як культурну категорію, що передається через почуття, жести, образи, звуки та інші позатекстові форми. Ґреґ Фортер, американський дослідник постколоніальної критики, розвиваючи соціально-політичний аспект теорії травми, підкреслює, що травматичний досвід неможливо розглядати ізольовано від історичних структур влади [3, с. 63]. Травма, на його думку, є не лише індивідуальною реакцією на подію, а результатом системних форм насильства − колоніалізму, імперських ієрархій, соціальної нерівності. Такий підхід розширює розуміння травми як феномена, що включає не лише психічну дестабілізацію, а й культурну, політичну та етичну вимірність. Емі Гангерфорд, американська дослідниця Голокосту, у роботі «The Holocaust of Texts» розглядає мистецтво як форму етичного свідчення після катастрофи, коли мовлення про травму стає водночас актом пам'яті й актом віри у можливість продовження життя [4, с. 118]. Вона наголошує, що після радикального руйнування саме художня уява забезпечує простір для свідчення, яке не прагне відтворити подію буквально, а намагається передати її невимовний афект. Таким чином, у сучасній теорії травми мистецтво постає як одна з ключових форм репрезентації досвіду, що виходить за межі мовного й раціонального, перетворюючи несвідоме, фрагментарне та афективне у спільну культурну мову [4, с. 132].

У випадку України цей процес має не лише сімейний, а й національний характер: сучасні митці осмислюють травми радянського колоніалізму, Голодомору, Чорнобиля, воєнних подій через естетику пам'яті, що поєднує документальність і міфопоетику. На відміну від кінематографічного реалізму, анімація оперує умовністю, символом і метафорою,

що робить її надзвичайно придатною для опрацювання травматичних сюжетів. Вона дозволяє репрезентувати досвід руйнування, втрати й насильства через образи, які не травмують повторно глядача, а свідчення потребує «посередника» − структури, здатної передати не лише зміст, а й афект. У цьому сенсі анімація функціонує як «свідок свідчення»: її візуальна умовність створює дистанцію, але не позбавляє емоційної сили. Вона формує своєрідну естетичну безпечну зону, де можливо проговорити те, що у прямому реалістичному зображенні залишилося б нестерпним.

Українська анімація функціонує в полі пошуку нової культурної суб'єктності після 1991 року, поступово перетворюючись на поле художнього осмислення травматичного досвіду − колоніального, історичного, соціального, воєнного.

Після радянської доби, де візуальність підпорядковувалася ідеології, нова мультиплікація стає медіумом внутрішньої пам'яті, де образ, колір, звук і пауза виконують роль того, що Кеті Карут називала відкладеним осмисленням досвіду. У світлі концепцій, запропонованих Енн Цветкович, Грегом Фортором та Емі Гангерфорд, українську анімацію після 1991 року доцільно розглядати як своєрідний архів афектів, що акумулює відкладені, непроявлені емоції колективного досвіду та трансформує їх у символічні візуальні форми. Ці твори створюють етичну дистанцію, необхідну для осмислення травматичного минулого, і водночас формують поле культурної пам'яті, де індивідуальні почуття стають частиною спільного переживання. Українська мультиплікація, таким чином, не лише відтворює травматичні наративи, а й пропонує способи їх естетичного опрацювання, втілюючи те, що Цветкович називає «афективною історією спільноти», а Гангерфорд − «мовчазною пам'яттю».

«Deep Love» (2022, реж. Микита Лиськов) є анімаційною притчею про людяність, абсурдність буття та досвід втрати, де поєднання іронії й болю перетворюється на механізм осмислення посткатастрофічного стану. Візуальна фрагментарність і розриви між сценами формують структуру, співзвучну із поняттям травми у трактуванні Еті Карут − як досвіду, що не може бути усвідомлений безпосередньо, а повертається через повтор, розщеплення і відкладене розуміння. У Лиськова послідовність образів позбавлена лінійності: кадри нагадують сновидіння або фрагменти пам'яті, що спливають поза волею свідомості. Мотив кохання, винесений у назву, набуває рис тілесної метафори виживання, стаючи способом відновлення людського зв'язку у світі після катастрофи. За логікою Гангерфорд, це приклад «мовчазної пам'яті» − режисер не артикулює травму вербально, натомість створює простір етичного співчуття, де глядач сам переживає відчуття втрати через образ і паузу. Іронія й гумор тут виступають не запереченням болю, а способом його опосередкованого проживання − формою афективного захисту.

«Моя країна» (2017, реж. Володимир Мальченко) втілює іншу стратегію роботи з травмою − через мінімалістичну поетику, де географічний простір України перетворюється на символічний ландшафт пам'яті. Фільм демонструє, як за допомогою спрощених візуальних засобів і розмитих часових координат конструюється образ країни, позначеної війнами, окупаціями та розривами ідентичності. У цій оптиці логіка Цветкович проявляється в розумінні травми як афективного сліду спільноти, що існує не лише в дискурсивній пам'яті, а в ритмах і текстурах культури. Земля, що «дихає» та «пам'ятає», постає як метафора колективного несвідомого, де особисте й історичне взаємопроникають. Одноманітність кольорів і відсутність динамічної дії створюють ефект тривалої напруги, перетворюючи фільм на своєрідний афективний запис спільної втоми. Цей анімований простір функціонує як архів почуттів, у якому глядач стає співучасником процесу пам'ятання, а не його зовнішнім спостерігачем.

«Причинна. Історія кохання» (2017, реж. Андрій Щербак), заснована на однойменній романтичній баладі Тараса Шевченка, репрезентує національний міф кохання і смерті як нескінченний цикл травматичного досвіду. Використання часової петлі та візуальної симетрії

створює структуру повтору, яку Карут окреслює як механізм посттравматичного переживання − повернення до події, що не може бути завершена. Графічна ніжність і плавність руху протиставлені внутрішньому драматизму оповіді, що формує естетику затримки, у якій момент болю не завершується, а розтягується, стаючи візуальною формою молитви. Через цю ритуалізовану повторюваність виникає можливість емпатійного співпереживання, яке, за Гангерфорд, формує етичну дистанцію між глядачем і травмою. Водночас, у дусі Фортора, фільм відображає соціальне коріння травми − насильство, спрямоване проти жіночого тіла, та колоніальну історію української культури, де приватний біль перетинається з політичним. Анімаційний фільм фіксує не подію, а її наслідок − відкладений відгук у спільній пам'яті, перетворюючи індивідуальний досвід на частину ширшого культурного наративу.

Отже, у межах сучасних досліджень травми українська анімація постає як складний культурний текст, у якому репрезентуються процеси осмислення колективного досвіду насильства, втрати та історичної травматичності. Зображення травми в українській анімації ґрунтується на особливих формах візуального й наративного висловлювання, які відтворюють механізми пам'яті, витіснення та повтору. Насамперед це виявляється у фрагментарності та нелінійності оповіді, де події подаються не послідовно, а через епізоди, спалахи, ритмічні повтори. Така структура відображає процес повернення витісненого досвіду, що не може бути висловлений прямо, а лише натяками чи символічними ланцюгами образів. Характерною є метафоричність візуальної мови, яка дозволяє говорити про травматичні події опосередковано − через символи тіла, землі, іграшок, снів або тіней. Образи не ілюструють біль, а створюють простір співпереживання, у якому головним є не сама подія, а її емоційний слід. Значну роль відіграє афективна виразність, спрямована на передавання станів − безпорадності, туги, ностальгії, тривоги. Така естетика зосереджується на внутрішньому, а не на документальному, перетворюючи індивідуальне почуття на спільну емоційну пам'ять. Ще однією рисою є використання іронії, гротеску та казкової алегорії. Ці прийоми дають змогу долати цензуровані теми минулого, осмислювати травму через дистанцію або гру, зберігаючи при цьому глибину смислу; у сучасній українській анімації простежується рух від повторення травми до її опрацювання, коли візуальні образи стають засобом не лише фіксації болю, а й спробою його переосмислення. Таке мистецтво виконує терапевтичну функцію − воно не лише свідчить, а й допомагає колективно пережити й інтегрувати травматичний досвід у культурну пам'ять.

Список використаних джерел:

1. Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History. Baltimore : Johns Hopkins University Press. 168 p.
2. Cvetkovich A. An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures. Durham : Duke University Press. 354 p.
3. Forter G. Gender, Race, and Mourning in American Modernism. Cambridge : Cambridge University Press. 230 p.
4. Hungerford A. The Holocaust of Texts: Genocide, Literature, and Personification. Chicago : University of Chicago Press. 200 p.
5. LaCapra D. Writing History, Writing Trauma. Baltimore : Johns Hopkins University Press. 235 p.

ПОСТРЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ В КОНТЕКСТІ МЕДІАКУЛЬТУРИ

Ковальський Ю.О.
аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, ДДПУ ім. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна

В добу глобалізації, коли навіть найвитонченіші структури нашого буття все більше визначаються динамікою інформаційних потоків, людська свідомість також зазнає радикального перетворення. Інформаційне суспільство, котрому властиво зростати на основі цифрових технологій змінює не лише звичні для нас комунікативні форми, а й загалом засади того, як ми «відчуваємо» навколишній світ. Сприйняття людиною свого власного середовища трансформується у своєрідне машинне зчитування об'єктів, позбавлене глибинного розуміння та емпатії. Те, що Гайдеґґер називає *Gestell* – інструмент, який організовує наше бачення світу як ресурсу [3, с. 55], – сьогодні проявляється в тотальній, всеосяжній медіатизації реальності. Сучасна людина сприймає дійсність не безпосередньо, а через цифрових посередників, якими виступають екрани, стрічки, алгоритми тощо. Відтак, це створює принципово новий тип досвіду, яку Бодріяр означив, як гіперреальність – стан заміщення реальності знаками, а буття поступається місцем симулякру [1, с. 10-12]. Таке відношення ставить людину на місце спостерігача у власному житті, котре дедалі більше нагадує спектакль. В цих умовах особливо актуальним постає питання про внутрішню свободу індивіда та його.

В цьому середовищі також розчиняються традиційні форми спільного сакрального досвіду. До прикладу, те, що в модерну епоху сприймалось нами як підвалини духовного життя, а саме релігія, метафізика та етика, сьогодні постає як дещо цілком анахронічне у відношенні до плинної логіки інформаційного суспільства. Не складно помітити, з якою особливою скрупульозністю та майстерністю сп'янілий технологічністю соціум виконує реквієм за релігією. Остання не рідко стає співзвучною відсталості, архаїчності, безглуздості, оскільки не вписується в площину продиктованого сьогоденням погляду на життя. Однак, як зауважував Юрґен Габермас, притаманна модерності секуляризація не означає повного зникнення релігійного змісту, а швидше його перехід, трансформацію у нові форми раціональності та комунікації [5, с. 130-132]. Проте у цифрову епоху це перетворення набуває радикального характеру, віра в релігійному контексті поступається вірі у технологічний прогрес, який претендує на роль нового деміурга.

Під впливом цифрових медіа формується нова антропологічна структура, у якій людина шукає не істину, а залученість. Цю зміну вдало описав вже згаданий Габермас і його концепція «постсекулярного суспільства», наголошуючи, що сучасна культура не просто знищує релігію, а інтегрує її невеликі залишки в структури комунікативного виміру. [5, с. 130-132]. Проте це перетворення далеко не завжди є позитивним. Хоча релігія демонструє, що здатна адаптовуватись до нових умов та змін, які постійно виникають у глобалізованому світі, вона, проте не завжди зберігає свій первісний вигляд. Якщо релігійні символи існують як залишки, то виникає справедливе питання про те, наскільки вони здатні забезпечити сповнення глибокого сенсу життя. З іншої сторони, вони втрачають свою трансцендентну функцію, існуючи в рамках медіаобразів, а не духовних координат, якими б вони повинні були бути.

Відтак, можемо сказати, що у сучасній медіакультурі ми фіксуємо не просто зниження звичної нам традиційної релігійної практики, а і якісну зміну самого досвіду. Під пострелігійною свідомістю я насамперед розумію тип специфічного культурно-антропологічного стану, в якому релігія перестає бути центральним координатором сенсу життя. Водночас вона не зникає повністю, як зауважувалось раніше, а виявляє себе через нові медійні форми та алгоритми. Паралельно зростаюча віра в технологію пропонує нам швидкі

екзистенційні рішення, а саме забезпечення сенсу. Якщо у традиційних суспільствах віра забезпечувала людину відчуттям приналежності до чогось вищого, то тепер технологія пропонує відчуття контрольованості та передбачуваності. Так, саме відчуття, а не реальне володіння ситуацією, відповідаючи основному принципу відносин з цифровим світом – споглядати. Позаяк, людина, яка колись зверталась до Бога, що осмислити своє особливе, суто персональне місце у світі, тепер звертається до цифрового простору, щоб отримати швидку відповідь-алгоритм, де-факто не істину, а функцію. Відбувається секуляризація віри через техніку, оскільки довіра до віртуальної системи часто відкидає необхідність сповідувати віру в абсолют. Якщо колись ми почували необхідність спілкуватись з Богом через молитву, то сьогодні вектор змінюється у напрямку пошукової системи, чи досвіду використання штучного інтелекту, очікуючи не надію, а рекомендацію. З однієї сторони, такий стан речей зумовлений не без активної зацікавленості молодими поколіннями саме науковою стороною екзистенційного питання, особливо враховуючи динаміку прогресу, який місцями випереджає людські можливості. Така ситуація здається цілком очікуваною та природною для суспільства нашої стадії розвитку. Однак, з іншої сторони, варто розуміти, що сучасний поступ здатен не лише заміщувати щось, а й змінювати – і в цьому прихована велика небезпека, оскільки такі трансформації місцями відгукуються гібридизацією тих, чи інших явищ, чи процесів.

Технологічна заміна сакрального насправді несе в собі глибоку антропологічну та духовну суперечність. Адже технології аж ніяк не пропонують сенсу в метафізичному значенні. Вони ваблять суспільство, оскільки є швидкими та ефективними, але, на жаль, не завжди об’єктивними. Гадаю немає потреби згадувати, якого рівня інтенсивності сьогодні відбуваються війни в медіапросторі та як вони працюють – цей досвід зараз добре відчуває кожен на собі, хто має доступ до екрана та інтернету.

Як влучно зазначав Фромм, у XX столітті суспільство зіткнулось з радикальною трансформацією власної духовності, змінюючи «буття» на «володіння» [4, с. 13]. Воно не прагне «бути» в тому найбільш притомному, властивому значенні, а натомість володіти, наживати, розпоряджатись. Однак «мати» сенс, на моє щире переконання, означає втратити його, оскільки сенс не володіється, він проживається.

Сам факт володіння завжди означав для людини особливу форму контролю, перспективи якого стали особливо масштабними в добу консюмеризму. Загалом, у власності прихована своєрідна онтологічна претензія: те, що належить мені, є підпорядкованим моїй волі, а отже, я стаю джерелом його буття в межах мого досвіду. Ця логіка є глибинною, можливо навіть архетипічною в деякому значенні. В період секуляризації воля до володіння почала розгортатись автономно, без межі сакрального, людина сама приміряє на собі Бога. Макс Вебер висловлював слушну думку про те, що модерна економічна раціональність бере свій початок з релігійного імпульсу, а саме від прагнення до спасіння через працю [2, с. 44]. Проте, коли релігійна основа стає поступово зникати, залишається лиш раціональність щодо накопичення, яка перетворюється на самодостатню мету. Така логіка створює особливі умови за яких особа перестає працювати «заради» чогось, а натомість володіти «замість» когось. Тут власне і розкривається проблема гри в богоподібність. Якщо більше не існує той, хто забезпечує смисл і порядок, відповідно людина сама прагне стати центром творіння. Технологія лиш підсилює цю спокусу, створюючи ілюзію нашої безмежної могутності. Тепер ми володарюємо не просто над речами, а над самими процесами життя, як нам видається. Безвідповідальні намагання взяти на себе роль Творця є не просто етичною вадою, а справжньою екзистенційною патологією. Людство, щиро переконане в своєму божественному становищі, прагне панувати над природою, іншими, собою і навіть над смертю. Іронія в тому, що це бажання робить її духовно безсилою, оскільки особа, котра хоче «мати» Бога, втрачає Бога в собі.

В добу панування споживацької ментальності ця криза набуває небачених досі масштабів. Звичайні економічні акти, як купівля – продаж, стають основою ритуалу нового культу. Ті, хто купують – «створюють світи», які ж потім здатні й «знищувати їх» за власним бажанням. Акт споживання стає недолугим актом творіння і звершення долі. Ця імітація божественної сили створює лише нову форму духовного вакууму – її єдиний справедливий *magnum opus*. Можливо в цьому місці закладений головний парадокс сучасної пострелігійної свідомості, вона тяжіє до всемогутності, але не витримує тягаря сенсу, який ця всемогутність несе.

Культ публічності, який визрів в цифровому просторі, створює нову систему символів та ритуалів. Публікування в соціальних мережах є своєрідною літургією самопрезентації, де кожен допис проходить властиве «освячення» перед тим, як постати перед спільнотою. З нашою допомогою технології набувають ознак нового люблячого божества, вони здатні наділяти та благословляти увагою, те, чого так прагне і від чого так залежний індивід у медіапросторі. Зважаючи на це, стає очевидним, що суспільство служить прогресу, а не панує над ним, як саме того хотіло. В цьому служінні ми насправді виявляємо глибоко релігійні мотиви такі, як віра, покора, жертовність.

Варто сказати, що характерний для пострелігійного умонастрою атеїзм є не стільки відкиданням, чи запереченням релігії, скільки її підміною. З рештою й сам атеїзм є першочергово глибокою вірою в самого себе і власні сили, а не просто запереченням Бога. Відтак, людина, що намірилась посісти місце божества, поклоняється власній «священності». У цьому контексті проблема маловірства справедливо постає як духовна хвороба цілої доби, що виявляє себе не у запереченні сакрального, а в його поверхневій імітації.

Загалом, філософи постгуманісти, як до прикладу Бернар Стіглер, пропонують мислити техніку, як не загрозу, а як *фармакон* – засіб, який за певних обставин може бути, як ліками, так і завдавати шкоди [7, с. 82]. Тут все залежить від того, чи здатні ми свідомо користуватись нею, а не сліпо підкорятись її логіці. Допоміжною є практика своєрідного «техно-аскетизму», як необхідність повернення внутрішнього опору та відповідальності до досвіду користування технологіями [6, с. 67]. У цьому сенсі аскеза постає не запереченням технічного, а як спроба його олюднення. Відтак, мова йде про нашу здатність утриматися від імпульсивного споживання цифрового потоку та відновлення простору для рефлексії і людського «я». Така технологічна стриманість може стати формою духовної дисципліни, яка геть не є засобом втечі від світу, а вправою збереження людського виміру. Саме спосіб присутності людини в технології повинен бути ключовим моментом у розумінні того, як з нею адекватно взаємодіяти.

Отже, можемо ствердити, що пострелігійна свідомість аж ніяк не означає цілковитої відмови від віри, а швидше її переорієнтацію від метафізичного до техно-медійного. Вона відображає духовну спрагу сучасності, яка страждає маловірством. Людина все ще шукає сенси та відповіді, однак знаходить їх там, де вони підміняються звичайними згустками інформації. Медіакультура ж стає простором нового типу сакральності, де роль посередника між людиною і її власним буттям виконує не божественне начало, а код. Таким чином ми спостерігаємо певну антропологічну інверсію, коли сьогодні замість людини віруючої постає людина мережева, яка прагне не вічності, а безперервності в потоці комунікації та споживання.

Список використаних джерел:

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. Київ: Основи, 2004. – 232 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Київ: Основи, 1994. – 272 р.

3. Коростильов Г.Л. Трансформація розуміння техніки в дослідженнях Мартіна Гайдеґґера. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2021. №31. С. 53 – 57.
4. Fromm E. To have or to be. New-York: Continuum, 2008. – 209 p.
5. Habermas J. Between naturalism and religion. Cambridge: Polity Press, 2008. – 360 p.
6. Stiegler B. Taking care of youth and the generations. Stanford: Stanford University Press, 2010. – 212 p.
7. Stiegler B. Technics and time: The fault of Epimetheus. Stanford: Stanford University Press, 1998. – 298 p.

ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ

Писарська Н.В.
кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри української мови НТУ «ХПІ», член громадської організації «Українська асоціація суспільствознавців та педагогів», м. Харків, Україна

Сучасна українська мова є не лише засобом комунікації, а й важливою філософською категорією. Вона виступає як світоглядний, культурно-символічний компонент буття всього народу. У контексті України мова – це не лише засіб спілкування, а й чинник національної ідентичності та свідомості, суттєвий елемент суспільного буття. Сучасна українська мова перебуває в динамічному стані: зміни соціокультурного, технологічного, глобалізаційного характеру стимулюють переосмислення її ролі, функцій і філософської сутності. Філософські дослідження сучасної української мови поєднують питання семантики, відношення мови й думки, природу знака тощо з важливими соціокультурними проблемами – національною ідентичністю, мовною нормою, політикою мовного відновлення та впливом глобалізації.

Українська філософська думка про мову спирається як на європейські концепції (Гумбольдт), так і на власні наукові традиції. Праці О. Потебні, Ю. Шевельова та інших класиків показують, як питання мовної форми й ментальності пов'язані з розвитком національної культури та літератури. Таке історичне підґрунтя пояснює, чому сучасні філософські підходи до української мови часто поєднують лінгвістичний, культурологічний і політичний виміри [1, с. 14 – 16]

Мова є елементом мислення, адже саме через неї формується свідомість, світосприйняття та система цінностей. Зокрема, О.О. Панич розглядає українську мову як таку, що є мовою філософського дискурсу та звертає увагу на те, що мова може виступати не тільки засобом мислення, а й формою спільного національного діалогу. [2, с. 129 – 130]

Філософія української мови є не лише аналізом граматичних чи лексичних систем, а й глибинним, ґрунтовним осмисленням того, який саме сенс вкладено у поняття «мова».

Спираючись на зазначене вище, мову варто розглядати як складову культури, оскільки мова також є важливою складовою формування світогляду як окремої особистості, так і суспільства в цілому. Крім того, мова є своєрідним відображенням певних культурних змін, які є доволі динамічними та суттєвими, особливо в реаліях сьогодення.

На форму та функціонування української мови в сучасних реаліях впливають також такі соціальні чинники як глобалізація, інформаційні технології, запозичення та зміни стилів мовлення. Усе це впливає на форму та функцію української мови, яка постійно змінюється під впливом зовнішніх обставин, наприклад, гендерних змін, результатом яких стала поява фемінітивів.

Також значний вплив на мову має стиль та спосіб життя суспільства. На сьогодні це популяризація та розповсюдження інтернет-спілкування, різного типу чатів, соцмереж, сленгу. На жаль, ці фактори негативним чином впливають на чистоту мови, оскільки в інтернет-середовищі порушується низка літературних мовних норм.

Чимала кількість науковців з давніх часів і до сьогодні звертали увагу на філософський аспект дослідження мови, аналізували вплив цих двох наук одна на одну. Так, авторка статті «Філософія мови» як одна з центральних категорій сучасної української філософської лірики» М. Бабенко-Жирнова аналізує взаємозв'язки сучасної української поезії з мовою в аспекті філософської категорії. За висновком авторки, слово, як одиниця мови, стає середовищем рефлексії, пошуку сенсу буття, оновлення значень тощо [3, 19 – 22].

Крім того, у сучасному поетичному дискурсі слово розглядається, як певний носій культури, засіб діалогу з навколишнім світом, а також минулим та майбутнім. Саме цей аспект підкреслює філософський характер сучасної української мови. Філософія мовчання, а також внутрішнього діалогу, відродження значень слова – усе це є ключовими моментами, які наявні в контексті мови, як явища.

Українська мова як державна, національна мова, є однією з основ формування української ідентичності. За даними енциклопедії, українська мова належить до східнослов'янської підгрупи та є рідною для багатьх людей. У філософському аспекті мова – це не лише засіб комунікації, а й своєрідний осередок мислення, а також символ державності,свободи та відродження після тривалих утисків На сьогодні мова має суттєве значення в житті кожного члена суспільства і є ознакою усвідомлення себе, як українця [4, 128 – 132].

Сучасність ставить перед українською мовою нові виклики: інтеграція у глобальний простір, вплив інших мов, технологій, зміни національної свідомості. Це створює потребу філософського осмислення мови: що означає бути українською мовою сьогодні, якою є її роль, якими є її потенціал тощо.

В умовах значної популяризації та неабиякого інтересу до мови виникають певні суперечності щодо того, як саме використовувати мову і якою вона має бути для того, щоб задовольнити усі потреби суспільства в цілому та окремої особистості зокрема. Чи має мова дотримуватися традиційної норми, чи, навпаки, має бути варіативною та гнучкою? Якщо ж гнучкість мови є доцільною та обґрунтованою, то де межа цієї гнучкості? Такі питання на сьогодні є нагальними як для науковців-дослідників, так і для кожного носія мови.

Враховуючи розповсюдження цифрових інформаційних технологій виникає також ключове філософське питання щодо збереження автентичності та унікальності української мови, а також її захисту та розвитку. У майбутньому філософія сучасної української мови має містити не лише аналіз того, що є , але й прогнозування того, як мова буде розвиватися, які виклики перед нею стоятимуть. На сьогодні нагальною потребою є формування в суспільстві мовної свідомості, відповідального ставлення молоді до мови. Важливо критично ставитися до змін у мові, але й одночасно бути відкритим до інновацій.

Сучасна українська мова – це багатовимірне явище, що охоплює лінгвістичну, культурну, соціальну і філософську площини. Філософія мови допомагає розгледіти глибинні сенси: мова як буття, як форма думки, як вияв людської свободи й культури. В українському контексті мова − це не лише засіб вираження думки, а чинник національного існування, культурного відродження, комунікації з глобальним світом. Виклики сучасності (зміни, технології, глобалізація) ставлять перед мовою питання: якою вона буде завтра, якою ми хочемо її бачити тощо. Отже, філософія сучасної української мови є життєво необхідною складовою мислення про мову, культуру й націю.

Список використаних джерел:

1. Магрицька І. Філософсько-естетичні погляди Олександра Потебні на самототожність українства в оцінці Юрія Шевельова. *Актуальні питання розвитку філологічних наук у XXI ст.* : Міжнар. наук.-практ. конф. Одеса, 25-26 берез. 2016 р. : Південноукраїнська організація «Центр філологічних досліджень». С. 13–16.
2. Панич, О. О. Українська мова як мова філософії : in varietate concordia. *Мова : класичне - модерне - постмодерне* : збірник наукових праць. 2016. Вип. 2. С. 129–134.
3. Бабенко-Жирнова М. «Філософія мови» як одна з центральних категорій сучасної української філософської лірики. *Зб. «Філологічний дискурс»*, Вип. 6. 2017. С. 19–25.
4. Бойко С., Воропаєва Т. Мовна ідентичність та національна самосвідомість громадян України. *Календар-щорічник. Українознавство*. 2003. С. 128–133.

СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА НАСЕЛЕННЯ ХАРКІВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ КІНЦЯ XIX СТ. ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА КУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ

Токарєв О. І.

аспірант 3 курсу наукової спеціальності історія та археологія, Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди, м. Харків, Україна

Чинниками формування регіональної ідентичності є спільні культурні риси, історія, мова, географічне положення, економічні умови, а також політичні та соціальні чинники, які створюють відчуття приналежності до певного регіону та відмінності від інших, формуючи таким чином самоусвідомлення особистості. Кінець XIX ст. для Харківської губернії став періодом значних соціально-економічних і культурних трансформацій. Регіон мав важливе географічне положення − він був своєрідним мостом між центральними районами Російської імперії та українськими землями Лівобережжя. Це визначало особливості розвитку місцевої економіки, суспільного життя й культури. Соціальна структура губернії характеризувалася багатошаровістю та поліетнічністю: поруч існували традиційні селянські громади, промислові робітничі осередки, освічена інтелігенція й численні етнічні меншини. Всі ці групи взаємодіяли між собою, формуючи своєрідну регіональну ідентичність, що поєднувала українські традиції з елементами модернізаційних впливів. Тому актуальність теми полягає в дослідження того, як етнічний склад, міграційні процеси та соціальна динаміка в губернії формували її унікальну культурну ідентичність, яка відрізнялася від інших регіонів.

Харківська губернія наприкінці XIX ст. була одним із найбільших адміністративних і соціокультурних центрів Лівобережної України. Її населення формувалося під впливом багатьох факторів: історичних умов, географічного положення, процесів урбанізації та індустріалізації, а також етноконфесійної різноманітності. Соціальна структура відображала як традиційні риси українського сільського життя, так і модернізаційні впливи індустріальної епохи.

У другій половині XIX ст. населення губернії перевищувало 2,5 млн осіб [2, с. 145]. Це робило Харківщину одним із найбільш заселених регіонів Наддніпрянської України. Більшість становили українці, які зосереджувалися переважно в сільській місцевості. Проте міста й містечка мали більш різноманітний етнічний склад: тут проживали росіяни, євреї, німці, поляки, білоруси, що створювало атмосферу поліетнічного співіснування. Селянство було головною соціальною групою, яка визначала риси повсякденного життя. Однак поступово зростала чисельність робітників, адже Харків перетворювався на важливий промисловий і транспортний центр. Міста приваблювали також дрібних торговців і

ремісників. Через це поступово зростав відсоток міського населення. Найбільшими міськими центрами губернії були Харків, Ізюм, Чугуїв, Богодухів і Куп'янськ. Особливо швидко розвивався Харків, який на кінець XIX ст. перетворився на друге за значенням місто після Києва у підросійській Україні. Він став важливим промисловим і культурним осередком, центром науки та освіти. Місто притягувало робітників, купців, інтелігенцію, а також студентську молодь Для губернії була характерна «висока народжуваність і відносно висока смертність», що відповідало демографічній ситуації в цілому по імперії, хоча рівень медицини залишався низьким..

Основою соціальної структури залишалося селянство. Селяни становили близько 80 % населення губернії [4, с. 203]. Їхня роль у збереженні культурної ідентичності була ключовою. Саме вони підтримували народну традицію: обряди, пісенний фольклор, декоративно-ужиткове мистецтво, національний одяг. Після селянської реформи 1861 р. ситуація селян значно змінилася: хоча вони отримали особисту свободу, однак більшість залишалася малоземельними. Це зумовлювало трудову міграцію − чоловіки йшли працювати на заводи Харкова чи на шахти Донбасу, а жінки займалися кустарним промислом. Таким чином, селянство було консервативною основою суспільства, яка зберігала етнічну тяглість і водночас поступово залучалася до модернізаційних процесів через міграцію та взаємодію з міською культурою.

Щодо робітничого класу та формування нової ідентичності, то саме у другій половині XIX ст. у Харкові та промислових центрах губернії з'явилися нові підприємства: машинобудівні заводи, залізничні майстерні, тютюнові фабрики. Це спричинило швидке зростання чисельності робітників, які формували нову соціальну ідентичність. Робітники були більш організованими, ніж селяни: вони брали участь у страйках, гуртувалися навколо профспілкових і культурно-просвітницьких організацій. Через газети, народні читальні й театральні гуртки вони долучалися до ширшого культурного життя [1, с. 78].

Робітниче середовище стало осередком поширення грамотності й нових ідей. Ця соціальна група виявила прагнення до соціальної мобільності, що вплинуло на формування регіональної самосвідомості, у якій поєднувалися елементи традиційної української культури й новітніх індустріальних практик.

Окремо слід зупинитися на купецтві та ремісниках.

Купецтво і ремісники активно розвивали торгівлю, формували нову міську культуру. І хоча в сучасній історіографії майже відсутні дослідження з історії ремісництва і купецтва, слід згадати роботи українських істориків І.Гуржій і Б.Кругляка, які досліджували це явище з точки зору розвитку торгівельних відносин того часу. Презставники купецтва не тільки створювали і приймали участь у станово-представницьких та професійних організаціях вони об'єднувалися в різні клуби за професійною ознакою з метою проведення вільного часу разом з родиною. Так сааме в цей час почали утворюватися так звані купецькі будинки, членами котрих могли бути тільки купці та приказчики. В таких локаціях проводилися різноманітні заходи. Така обстановка дозволяла обговорювати питання які стосувались не тільки комерції але й вирішення різноманітних громадських справ.

Ремісники Харківської губернії займалися різноманітними видами діяльності, зокрема: металообробкою (ковалі, слюсарі), деревообробкою (столяри, теслі), виробництвом одягу та взуття (швачки, кравці, шевці), харчовою промисловістю (пекарі, м'ясники), а також виготовленням предметів побуту (гончарі, кушніри).

Ремесло було важливим джерелом доходу для багатьох мешканців, а Харків був одним із центрів ремісничого виробництва в регіоні зокрема та імперії взагалі. Ремесло відігравало ключову роль у забезпеченні потреб населення губернії, від виробництва інструментів для сільського господарства до одягу та посуду. Багато ремісників працювали на замовлення, а також продавали свою продукцію на місцевих ринках та ярмарках. Харків був одним із

головних центрів ремісничого виробництва, де концентрувалися значні майстерні та купецькі крамниці. З розвитком промисловості на кінець XIX століття ремісниче виробництво поступово втрачало свої позиції перед фабричним, проте залишалося важливим сектором економіки.

Інтелігенція Харківщини кінця XIX ст. була чисельно невеликою, проте її вплив на регіональний розвиток був визначальним. Осередком інтелектуального життя залишався Харківський університет, довкола якого гуртувалися професори, науковці, письменники, лікарі, юристи. Саме інтелігенція сприяла поширенню ідей просвітництва, організовувала бібліотеки, видавала періодичні видання, розвивала театральне мистецтво. Важливим напрямом стала українознавча діяльність: вивчення історії та культури Слобожанщини, розвиток літератури українською мовою. Таким чином, інтелігенція виконувала роль посередника між традиційною культурою і модерними західноєвропейськими впливами [3, с. 112]. Саме вона створювала інтелектуальні підвалини регіональної ідентичності, поєднуючи локальні й національні елементи.

Важливою рисою Харківської губернії була її етноконфесійна строкатість. Етнічна структура населення відзначалася поліетнічністю, що було результатом історичних міграційних процесів. «Українці» становили переважну більшість, особливо у сільській місцевості. Вони зберігали традиційну культуру, мову, звичаї та обряди. «Росіяни» проживали переважно в містах, де обіймали посади у адміністрації, служили у військових частинах, працювали в промисловості. Російська громада відігравала помітну роль в адміністративному управлінні губернією. «Євреї» концентрувалися в містах і містечках, де займалися торгівлею, ремеслами, банківською справою. Вони створювали свої громади, школи й синагоги, вносячи вклад у багатокультурний розвиток. Їхня присутність формувала своєрідне культурне середовище, збагачуючи соціальну структуру регіону. «Німці-колоністи» жили як у містах, так і в сільській місцевості, активно займалися землеробством і впроваджували нові агротехнічні методи. «Поляки» становили відносно невелику, але помітну групу, зосереджену у культурній сфері й освіті. Етнічна різноманітність сприяла культурному взаємообміну, толерантності та виробленню полікультурної ідентичності, що відрізняла Харківщину від інших регіонів.

Поєднання селянського середовища, робітничого класу, інтелігенції та етнічних меншин створювало особливий характер Харківщини. У сільських громадах зберігалися традиційні звичаї, фольклор, декоративно-прикладне мистецтво. У містах активно розвивалися театр, література, музика, наука. Завдяки університету та культурним товариствам Харків став одним із центрів українського національного руху. Водночас регіон був відкритим до європейських впливів, що сприяло синтезу традиційного й модерного.

Таким чином, соціальна структура відображала як традиційні риси аграрного суспільства, так і нові тенденції, пов’язані з індустріалізацією та урбанізацією.

Релігійна структура населення також відзначалася різноманітністю. Більшість жителів належали до православ’я, яке відігравало провідну роль у суспільному житті.

Єврейські громади мали власні синагоги та школи, що сприяло збереженню релігійної й культурної самобутності. Католицькі та протестантські парафії діяли серед поляків і німців.

Кінець XIX століття став періодом динамічних соціально-економічних і культурних змін для Харківщини. Цей регіон, завдяки своєму географічному розташуванню, виконував роль важливого транзитного та культурного центру Лівобережної України. Саме тут переплiталися традиційні селянські уклади з новими індустріальними процесами, українська народна культура − із впливами російської та європейської, а поліетнічність населення формувала багатошарову регіональну ідентичність. Харків став осередком театрального й літературного життя, тут діяли театри, літературні об’єднання, наукові гуртки. Видавалися періодичні видання, які поширювали нові ідеї. Народна культура також залишалася важливим

чинником, особливо у сільській місцевості, де зберігалися традиційні форми обрядовості, пісенної творчості й декоративно-ужиткового мистецтва.

Харківщина наприкінці XIX ст. вирізнялася високим рівнем культурного життя, особливо в обласному центрі. Харківський університет залишався головним осередком інтелектуального розвитку. Тут працювали відомі науковці, видавалися журнали й збірники, формувалася нова українська інтелігенція. У Харкові активно розвивалася література українською та російською мовами. Місцеві письменники порушували проблеми національної культури, селянського життя та модернізаційних змін. Харківський театр був одним із провідних в Україні, де ставили як класичні, так і сучасні п'єси. Значну роль відігравали аматорські театральні гуртки, музичні товариства. У селах зберігалися традиційні свята, обряди, пісні та декоративно-прикладне мистецтво. Вони становили основу регіональної ідентичності, яка відрізняла Харківщину від інших регіонів.

Особливість Харківщини полягала у поєднанні традиційних селянських культурних форм із модерними європейськими впливами. Індустріалізація та розвиток міського середовища відкривали нові можливості для культурного зростання. Водночас інтелігенція прагнула зберегти й популяризувати українську мову та національне мистецтво.

Цей симбіоз дав змогу регіону розвивати власну культурну ідентичність, що була водночас локальною, українською та європейською.

Наприкінці XIX ст. Харківщина стала простором, де формувалася своєрідна регіональна ідентичність, заснована на поєднанні селянської традиційної культури, міських модернізаційних процесів та етнічного різноманіття. Культурний розвиток регіону в цей період виявлявся у розквіті освіти, науки, літератури й театру, а також у збереженні народних традицій. Усе це зробило Харківщину одним із провідних культурних центрів підросійської України.

Таким чином, соціальна структура губернії стала чинником культурного розвитку, який відбувався не лише за рахунок внутрішніх ресурсів, а й завдяки постійному культурному діалогу.

Соціальна структура населення Харківської губернії кінця XIX ст. була багатовимірною та динамічною. Селянство забезпечувало збереження української традиції, робітники відкривали нові горизонти соціальної мобільності, інтелігенція формувала інтелектуальне середовище, а етнічні меншини робили регіон культурно різноманітним. Це створювало умови для формування регіональної ідентичності Харківщини, яка поєднала автентичні українські риси з модерними впливами індустріалізації та культурної європеїзації.

Список використаних джерел:

1.Гуржій О.І. Соціально-економічний розвиток України XIX ст. – Київ: Либідь, 2002.
2. Історія міст і сіл Української РСР. Харківська область. – Київ: УРЕ, 1976.
3. Кравченко В. Харків/Харьков: столиця пограниччя. – Харків: Фоліо, 2010.
4. Пиріг Р. Я. Суспільство та влада в Україні у XIX ст. – Київ: Генеза, 1997.

КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКИХ ПОЖЕЖНИХ: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

Харламов М.І.,
доктор історичних наук, професор, професор кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін навчально-наукового інституту цивільного захисту, Національний університет цивільного захисту України,
м. Черкаси, Україна
Чиркіна-Харламова М.А.
кандидат технічних наук, доцент, заступник начальника кафедри радіаційного і хімічного захисту навчально-наукового інституту інженерної та спеціальної підготовки, Національний університет цивільного захисту України,
м. Черкаси, Україна

Корпоративна культура є невід'ємним елементом будь-якої професійної спільноти. Вона формує внутрішній світ колективу, регулює поведінку його членів, визначає цінності, що передаються від покоління до покоління. Для пожежних ця культура мала особливе значення, адже їхня діяльність завжди була пов'язана з ризиком, взаємною підтримкою і високим рівнем колективної згуртованості. У минулі часи – від перших добровільних дружин до становлення професійних пожежних частин у XIX–XX ст. – культура пожежних формувалася під впливом історичних умов, суспільних традицій та моральних ідеалів служіння громаді. Перші організовані пожежні команди на українських землях з'являлися в містах ще у XVIII–XIX століттях. У цей час пожежна служба мала переважно добровільний характер і часто формувалася при міських управах, мануфактурах або військових гарнізонах.

Корпоративна культура таких команд базувалася на трьох головних засадах: служіння громаді – пожежний сприймався як охоронець міста і добробуту його жителів; взаємна довіра і підтримка – через постійну небезпеку формувався принцип «один за всіх і всі за одного»; дисципліна і субординація – ще з перших добровільних команд культивувалися військові принципи порядку, чергування, відповідальності. Корпоративна етика пожежних у минулі часи включала систему моральних норм, що визначали поведінку як під час служби, так і поза нею. Основними цінностями були: сміливість і самопожертва – готовність ризикувати життям заради порятунку інших; честь і чесність – збереження доброго імені частини та професії; товариськість і взаємодопомога – невід'ємна риса побратимства; повага до старших і традицій – передача досвіду через покоління. Ці принципи формувалися не лише через статути, а й через повсякденне спілкування, навчання, ритуали та спільні святкування [3, с. 237].

Корпоративна культура пожежних мала чітко виражений символічний вимір. Серед найхарактерніших елементів можна було виділити наступні: форма – уніфікований одяг із відзнаками, що символізував належність до братства пожежних, прапори і герби частин – уособлювали честь і бойову історію команди, свята і обряди – відзначення Дня пожежника, посвята новачків, урочисті проводи на пенсію; пожежні пісні та девізи – засіб вираження спільної ідентичності. Наприклад, у дореволюційних українських містах вогнеборці мали свої хори й оркестри, які виступали під час парадів і міських свят, демонструючи єдність служби й громади. Пожежні колективи в минулі часи мали високий рівень внутрішньої солідарності, що підтримувався як формальною дисципліною, так і неформальними стосунками. Спільне життя в казармах, участь у небезпечних виїздах і колективна відповідальність сприяли утворенню особливого професійного братства [3, с. 275]. Ця згуртованість підтримувала психологічну стійкість пожежних у критичних ситуаціях. Корпоративна культура, таким

чином, виконувала функції не лише соціальної регуляції, а й психологічного захисту, допомагаючи зберігати моральну рівновагу після важких операцій.

У XX столітті, особливо в радянську добу, пожежна служба України отримала офіційний державний статус. Відповідно, корпоративна культура поєднала елементи традицій добровільних дружин із рисами військово-бюрократичної структури. Зміцнилася система нагород, звань, урочистих зборів. Поширилися такі символи, як гасло «Запобігти. Врятувати. Допомогти». Водночас ідеологічна складова – відданість державі, трудовому колективу, соціалістичним ідеалам – стала невід'ємною частиною пожежної корпоративної ідентичності.

Корпоративна культура пожежних у минулі часи була складною системою моральних, символічних і поведінкових норм, що забезпечували ефективне функціонування служби в умовах постійного ризику. Вона спиралася на такі ключові принципи, як мужність, взаємопідтримка, дисципліна й відданість справі. Ці традиції не лише створювали основу професійної ідентичності пожежних, а й впливали на формування суспільної поваги до цієї професії.

Корпоративна культура професійних рятувальних служб в сучасній Україні формується під впливом інституційної організації, професійної підготовки, суспільних очікувань і екстремального досвіду [1]. Для України період 1991–2025 рр. містить кілька критичних переломних моментів: трансформацію з радянських структур до національного органу цивільного захисту, прийняття сучасного законодавства з цивільного захисту, адміністративні реформи децентралізації, поява місцевих пожежних команд і, зрештою, повномасштабну війну з російською федерацією, яка кардинально змінила умови професійної діяльності й ризики для рятувальників.

Після розпаду СРСР структури цивільного захисту та захисту від наслідків Чорнобильської катастрофи з часом трансформувалися у сучасні органи цивільного захисту. У 1990-х-2000-х роках функціонування служби супроводжувалося поступовою перехідною від військових та напіввійськових моделей до цивільного управління рятувальними операціями. Формування централізованої системи та подальші реформи мали прямий вплив на професійні норми, зокрема на стандарти підготовки та дисципліни. Прийняття Кодексу цивільного захисту у 2012 році стало правовою віхою, що унормувала права й обов'язки рятувальників, їхню підготовку та координацію з органами місцевої влади. Законодавча база сприяла кодифікації професійних стандартів і уніфікації підходів до цивільного захисту.

У 2010–2020-х роках в Україні було розгорнуто реформу пожежної охорони, яка передбачала створення місцевих пожежних команд як елементів децентралізації та підвищення оперативності реагування (пілотні програми у регіонах, залучення місцевої ініціативи та приватного сектору). Ця зміна вплинула на корпоративну культуру через посилення місцевої ідентичності, гнучкості та взаємодії з громадами. Протягом усього періоду незалежності в Україні зберігається ядро професійних цінностей – готовність до самопожертви, взаємодопомога та сувора дисципліна. Однак спосіб вираження цих цінностей трансформувався: від домінування директорно-адміністративних практик до більш професійної етики та акценту на збереженні життя рятувальника поряд із порятунком цивільних. Реформи і стандарти підготовки підсилювали професійну автономію рятувальників як сервісної структури, що обслуговує громадян. Це проявляється у вдосконаленні процедур взаємодії з населенням, прозорості дій і відповідальності перед громадою. З середини 2010-х і особливо під час повномасштабної війни 2022–2025 років зросла роль волонтерських ініціатив у підтримці пожежних: забезпечення спорядженням, технічною допомогою, психологічною підтримкою. Волонтерська взаємодія додала до

корпоративної культури елемент взаємного підкріплення між державними службами й цивільними ініціативами [2].

Символічні елементи (уніформа, емблеми, урочистості, нагороди) зберегли свою роль як фактор згуртованості. Водночас нові ритуали, пов'язані з пам'яттю про загиблих колег під час бойових дій, поява меморіалів та суспільне визнання жертовності рятувальників посилили публічний статус професії. Під час війни ритуали підтримки – донорські акції, збір коштів і нагороди за героїзм − стали частиною корпоративної культури. Інституційне вдосконалення програм підготовки (внутрішні навчання ДСНС, міжнародні тренінги, стандарти цивільного захисту) призвело до зростання кваліфікації рятувальників та до кодифікації професійних практик. Сильним каталізатором стала потреба в адаптації до нових типів загроз (масові бомбардування, атаковані інфраструктурні об'єкти, великі техногенні пожежі під час бойових дій), що вимагало не лише технічних навичок, а й психологічної підготовки для роботи під обстрілами та ураження «подвійними ударами». Журналістські матеріали останніх років документують високі операційні ризики та зростання кількості загиблих і поранених рятувальників під час воєнних дій. Бойові дії на території Донецької та Луганської областей у 2014 році вплинули на практики взаємодії рятувальників із військовими структурами, на протоколи безпеки та на підвищену психоемоційну навантаженість [2]. Це також сприяло появі місцевих ініціатив і адаптацій у системі реагування. Повномасштабне вторгнення 2022 року змінило поле діяльності пожежних: від рутинних пожеж до масштабних порятунків цивільного населення після ракетно-авіаційних і дронових атак, робіт у мінних/замінованих зонах, ліквідації наслідків ударів по енергоінфраструктурі. Репортажі 2024–2025 років фіксували тактику, коли рятувальники стають прямими цілями («double-tap» удари), що призвело до адаптації процедур (більш обережні підходи на місці події, координація з військовими, зміни у стандартах екіпірування). Це спричинило зміцнення бойового братства, підвищення солідарності з громадами та одночасне зростання психологічної втоми. Еволюція корпоративної культури українських пожежних у 1991–2025 років – це процес трансформації від залишків радянської військово-бюрократичної моделі до більш професійної, цивільно-орієнтованої, місцево адаптованої культури. Законодавчі зміни (зокрема Кодекс цивільного захисту), реформи ДСНС, децентралізація та створення місцевих пожежних команд сприяли посиленню професійних стандартів і близькості служби до громад. Водночас війна 2022–2025 років радикально змінила операційне середовище: збільшилися ризики, ускладнились протоколи безпеки, зросла роль волонтерства й суспільного визнання, а також посилились елементи братерства та жертовності в професійній ідентичності. Для подальшої стійкості та здоров'я корпорації рятувальників важливі такі напрямки: системне інвестування в техніку та екіпірування, розвиток програм психологічної реабілітації, формалізація взаємодії з волонтерським сектором, а також адаптація стандартів безпеки до загроз воєнного часу.

Список використаних джерел:

1. Корпоративна культура в ДСНС України. URL: https://sci.ldubgd.edu.ua/bitstream/123456789/11007/1/%D0%9A%D0%BE%D1%80%D0%BF%D0%BE%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%B2%D0%BD%D0%B0%20%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0.pdf (дата звернення: 07.10.2025 р.)
2. Корпоративна культура в ДСНС України. URL: https://uoz.dsns.gov.ua/upload/4/2/2/6/9/tema-3-za-iii-kv-z-psixologicnoyi-2024.pdf (дата звернення: 07.10.2025 р.)

3. Смирнов Г. В. Історична хроніка пожарной охорони Луганська. Луганськ: Видавництво «Лугань», 1996. 415 с.

ТВОРЧА ОСОБИСТІСТЬ У ДОБУ ЗМІН: ФІЛОСОФСЬКО - МИСТЕЦТВОЗНАВЧЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА МИТЦЯ

Хіріна Г. О.,
кандидат історичних наук, доцент, доцент закладу вищої освіти кафедри фундаментальних та суспільно-гуманітарних наук Національного фармацевтичного університету, м. Харків, Україна
Калашник М. П.,
доктор мистецтвознавства, професор, заслужений діяч мистецтв, професор кафедри музичного мистецтва Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, м. Харків, Україна

Проблема осмислення поняття «митець» набуває особливої актуальності в умовах сучасних соціокультурних трансформацій, коли під впливом глобалізаційних процесів, цифровізації та стрімкого розвитку штучного інтелекту відбувається переосмислення сутності творчості та її суб’єкта. У новітньому культурному середовищі все частіше спостерігається тенденція до зміщення меж між людською творчістю та технологічними інноваціями, де роль митця може частково перебирати комп’ютер, алгоритм або роботизована система.

Такі зміни зумовлюють необхідність нового наукового підходу до вивчення природи творчої діяльності та її носія. Збереження індивідуальності митця, автентичності його світогляду і творчої позиції в умовах технологічного прогресу стає центральною проблемою як для наукового середовища, так і для практиків мистецтва, що підкреслює необхідність осмислення історичних змін у розумінні самого поняття «митець». як у філософському, так і у мистецтвознавчому контекстах.

Отже, виникає потреба у глибшому аналізі категорії «митець» як феномена, що поєднує в собі особистісний, культурний і цивілізаційний виміри. Вивчення історичної еволюції цього поняття дозволяє простежити, як змінювалось його змістове наповнення залежно від епохи, художніх парадигм і соціальних умов. Дослідження поняття «митець» є важливим для розуміння сучасної системи культурних координат, у якій творчість постає не лише як форма самовираження, а й як простір філософського осмислення нових відносин між людиною, мистецтвом і технологічним світом.

У філософсько-мистецтвознавчому дискурсі категорія «митець» завжди була і є ключовим поняттям і має складну історію розвитку і наповнення новими змістами, які відповідали конкретним історичним епохам. Розвиток культури, поява її нових форм, трансформації суспільної і індивідуальної свідомості, нові ролі особистості у політичному і громадянському житті впливали і змінювали уявлення про творчість, роль і місце митця у бутті людства. Поняття «митець» веде свою історію з античної доби і, на думку відомого мистецтвознавця Майкла Берда, походить від латинського слова «artist», що у буквальному перекладі означає «артист» або «майстер», фахівець в різних галузях людської діяльності [1]. В античну добу митець розглядався як майстер-ремісник в його технологічному аспекті, а поняття «мистецтво» трактувалося як наука або вміння людини, що підпорядковуються певним правилам, які супроводжують людську діяльність в опануванні природою. Виходячи з

цього, митець в давні часи не розглядався з точки зору творчого потенціалу, творця нових смислів та ідей, які б могли змінювати світ. В добу середньовіччя, в умовах панування теоцентричного світогляду і сакралізації культури, освіти і мистецтва поняття «митець» отримало нову трактовку як знаряддя в руках Бога і церкви, за допомогою якого потрібно було доносити основи віровчення до віруючих. Митець не вважався автономною творчою особистістю, його індивідуальність була підпорядкована сакральним ідеям церкви, а єдиним джерелом творчого натхнення була світоглядна установка на божественне натхнення. Цим пояснюється майже повна анонімність мистецтва середньовічної доби.

Але кожна наступна історична доба змінювала і доповнювала образ митця. Вже в епоху Ренесансу відбувається радикальна зміна парадигми у розумінні поняття митця. Тепер митець постає перед світом, як творча особистість, індивідуальність, яка наділена унікальними здібностями, обдарованістю, талантом, геніальністю, правом на самовираження, має власний статус і роль в суспільстві. Прикладом ідеалу митця Ренесансу можна вважати Леонардо да Вінчі, який на думку дослідника його біографії і творчості академіка М. Ф. Сумцова, переробив ідеали гуманізму, втілив їх у своїх художніх творіннях, поширив їх в сфері прикладних наук та зробив нечуваний крок вперед в напрямку нового наукового мислення XIX ст. [2, с.90]. Саме з епохи ренесансного гуманізму бере початок утвердження критичного мислення у сфері науки та мистецтва. Представники цього напряму здійснили принциповий поворот від середньовічної аскетичної філософії і естетики, які пропагували відмову від тілесності, до утвердження ідеалу гармонійно розвиненої, духовно й фізично досконалої людини. Митці Ренесансу створили зразки, що прославляли красу людського тіла, силу розуму та творчу свободу особистості. Гуманістичний світогляд висунув у центр уваги унікальність індивідуальності, ідею слави митця та прагнення до всебічного розвитку, що найяскравіше виявилося в особистості Леонардо да Вінчі, який одним із перших усвідомив значення античного реалізму та поставив питання про необхідність вивчення досвіду митців давнини. Як зазначав М. Ф. Сумцов, саме Леонардо да Вінчі вперше звернув увагу на внутрішній світ людини як на головний об’єкт художнього пізнання, підкреслюючи емоційну й духовну природу творчості. Італійські гуманісти Антоніо Лоскі, Леонардо Бруні, Леонардо да Вінчі започаткували нове ставлення до релігії, що поступово призвело до секуляризації культури й мистецтва в добу Нового часу. Такий підхід сприяв формуванню світської свідомості, у межах якої творчість людини розглядалася як самодостатня цінність, незалежна від догматичних обмежень.

У добу Нового часу відбувається переосмислення статусу митця як самобутньої індивідуальності, наділеної унікальними фізичними, емоційними та інтелектуальними рисами. Суспільна свідомість починає сприймати творця не просто як виконавця певного ремесла, а як особу з особливим психологічним типом, власним світоглядом і неповторними здібностями. Новою характеристикою митця стає покликання, поняття, що стало центральним у визначенні природи творчої особистості. Раціоналістичні та емпіричні підходи до осмислення людини, характерні для філософії Нового часу, зумовили необхідність тлумачити покликання як природну основу творчої діяльності. Відтепер митець розглядається не як знаряддя Божої волі чи втілення долі, а як самостійне джерело ідей, духовної енергії та інтелектуального натхнення. Покликання набуває значення внутрішньої сили, яка формує особистісну цілісність митця, визначає його життєві орієнтири та є передумовою розкриття творчого потенціалу. В XVII – XVIII ст. утверджується переконання, що покликання є невід’ємним правом митця на самовираження, а його творчість є актом самореалізації.

Митець, обдарований природним талантом, сприймається як особистість, покликана долею до творчої праці, навіть якщо ця діяльність вимагає зусиль і не гарантує матеріального успіху. Якщо в попередні епохи творча художня праця часто залишалася недооціненою, то в Новий час ситуація змінюється, і суспільство починає визнавати культурну місію митця, його внесок у духовний розвиток нації. Відтепер творець посідає почесне місце в соціальній ієрархії, стає об'єктом суспільної поваги та символом інтелектуального і морального авторитету. Вже в добу класицизму митець набуває статусу інтелектуального суб'єкта, який мислить і створює витвори мистецтва за законами розуму й гармонії. Просвітництво зміцнило уявлення про митця як носія культурного прогресу, здатного виховувати суспільство через мистецтво. У добу романтизму (XIX ст.) формується образ митця як пророка, натхненного бунтівника, що протистоїть буденності, з'являється ідея «геніальної особистості», котра творить не за правилами, а завдяки внутрішньому одкровенню [3].

Доба модерну і XX століття, що ознаменувалися кардинальними змінами у житті людства, перетворили митця на символ пошуку нових смислів у світі масової культури, техніки, двох світових війн, де автономія творчої особистості співіснує з її відчуженням від суспільства. Філософія екзистенціалізму трактувала мистецтво як простір екзистенційної свободи, де митець виявляє сутність буття. Під впливом авангарду, постмодерну митець перетворюється на інтерпретатора, куратора, учасника міждисциплінарного діалогу.

Сучасна інформаційна доба внесла свої корективи в трактування поняття «митець» та його роль в житті суспільства. У XXI столітті митець поступово перетворюється у багатопрофільного спеціаліста, у діяльності якого зростає роль науки. Проблема співвідношення традицій і новаторства у творчості митця набуває складного, дискусійного характеру. Стрімкий розвиток технологічних процесів і комунікаційних систем докорінно змінює саме розуміння поняття «митець», виводячи його за межі класичного уявлення про автора ідеї та виконавця художнього задуму.

Якщо в попередні епохи творча особистість значною мірою залежала від соціального становища, підтримки меценатів та культурного оточення, то сучасний митець стає більш самодостатнім суб'єктом культурного процесу, він не лише генерує ідею чи створює художній твір, а й виступає як менеджер, продюсер і комунікатор, активно просуваючи власний продукт у публічному просторі. Мистецький простір XXI ст. характеризується складністю, плюралізмом і багатовекторністю, що виявляється у різноманітності стилів, технік і засобів художнього самовираження. Теперішні митці активно експериментують із формами, підходами, виражальними засобами, шукаючи нові шляхи для втілення своїх ідей, емоцій та світоглядних концепцій. Сучасний митець стає одночасно фахівцем в галузі цифрових медіа технологій, штучного інтелекту, аналітиком культурних процесів, дизайнером досвіду, медіатором між людиною й технологічним світом. Світ спостерігає за виникненням постлюдської парадигми мистецтва, у межах якої митець може співпрацювати з машиною, алгоритмом чи нейромережею, формуючи нові форми креативності. Водночас залишається актуальним питання автентичності, етичної відповідальності та духовної місії митця в умовах цифрової цивілізації.

Сучасні світові трансформації вимагають нових якостей і компетенцій митця, необхідних для його успішної самореалізації. Найважливішими серед них є гнучкість мислення, креативність, здатність до критичного аналізу, швидке прийняття рішень, опанування нових умінь і компетенцій. Митець XXI ст. має не лише створювати мистецький продукт, а й уміти його просувати, володіти навичками самоменеджменту, самореклами, знати

основи піар-технологій і цифрової комунікації. Такі якості стають визначальними в умовах нової культурної реальності, у якій особистість покликана бути інтелектуальною, творчою, технічно підготовленою, морально зрілою та здатною не лише адаптуватися до глобальних змін, а й активно формувати нову дійсність.

Таким чином, еволюція категорії «митець» демонструє рух від ремісничого володіння технікою до глибокого філософського осмислення творчості як форми духовного буття. Зміст поняття «митець» поступово наповнюється індивідуально-ціннісними, світоглядними та культурно-комунікативними смислами, що визначають його сучасну багатовимірність.

Список використаних джерел:

1. Берд Майкл 100 ідей, що змінили мистецтво (100 Ideas that Changed Art). Київ, Видавництво: ArtHuss. 208 с.

2. Сумцов Н. Ф. Леонардо да Винчи /Предисл. Н. Сумцова/. *Сборник Харьковского историко-филологического общества*. 1900. Т.12. С.84-281.

3. Kalashnyk M., Khirina G., Soshnikov A., Novikov I., Savchenko L. Transformation of the content of the category of «artist» in the modern era in philosophical and art historical discourse = Трансформація змісту категорії митця в добу нового часу у філософсько-мистецтвознавчому дискурсі. *Amazonia Investiga*. 2024. Vol. 13, Iss. 79. P. 245–256. https://doi.org/10.34069/AI/2024.79.07.19

ДУХОВНЕ ТА ФІЗИЧНЕ ЗДОРОВ'Я НАЦІЇ

ФІЛОСОФІЯ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОГО СВІТУ

Шаповал В. М.
доктор філософських наук, професор Харківського національного університету внутрішніх справ, м. Харків, Україна

Сучасний світ є надзвичайно строкатою картиною найрізноманітніших, часто неймовірно суперечливих явищ і процесів, де позитивні тенденції є сусідами негативних, рухи вперед перемежовуються значними відкатами назад, від високої культури відбувається падіння в нове варварство і дикість. Людина воістину стоїть на роздоріжжі не двох чи трьох, а тисяч доріг, одночасно і захоплена неймовірною свободою вибору, і розгублена та пригнічена, не знаючи який зробити вибір, щоб цей вибір був правильним. Людина все більше переконується у своїй граничній уразливості перед могутністю природного та соціального світу, який у будь-який момент може перетворити її на ніщо. З одного боку, вона відчуває, що нитка між життям і смертю неймовірно тонка і може обірватися в будь-яку хвилину, з іншого, всіляко жене від себе цю думку, прагнучі зайняти себе або нескінченною і часто безглуздою роботою, або такими ж безглуздими розвагами. Знання про світ зростають неймовірними темпами, але вони не роблять людей щасливішими. Складається враження, що заблукали не окремі індивіди, а заблукало все людство, збилося зі шляху і рухається в якомусь хибному, небезпечному і непередбачуваному напрямку, а ті, хто розуміють це, не можуть нічого зробити, оскільки залучені до загального фатального потоку, де самотній голос тоне у гулі мільйонів беззмістовних і безладних інших голосів.

Перед лицем сучасних викликів філософія стикається з необхідністю осмислити стрімкі зміни, що відбуваються у суспільстві і культурі, залишаючись при цьому фундаментом для цілісного погляду на світ та пошуку нових смислів. Вона ставить собі за мету допомагати людині адаптуватися до нової реальності, зберігаючи при цьому свою свободу, унікальність та відданість гуманістичним цінностям.

Філософія покликана осмислювати глобальні проблеми сучасності, від екологічних криз і соціальної нерівності, до голоду, нестачі водних і інших ресурсів. Вона забезпечує світоглядні, методологічні та етичні засади для пошуку рішень таких проблем. В умовах стирання кордонів та формування мережевих спільнот філософія досліджує, як змінюється розуміння людської ідентичності, культурної різноманітності і соціальної справедливості. Вона шукає нові підходи до міжкультурної комунікації, досліджує діалог культур, шукає можливості розширення взаєморозуміння у світі, де співіснують і взаємодіють різні нації, традиції і культури.

У відповідь на виклики сучасного світу філософія не тільки не втрачає свого значення, а набуває нової ролі, актуальність її тільки зростає. Вона продовжує служити методологічною основою для інших наук, допомагаючи їм виходити за межі вузькоспеціалізованих знань та вирішувати міждисциплінарні завдання. Сьогодні наука відіграє найважливішу роль життя сучасного суспільства. Без науки та технологій людство не змогло б існувати й дня. Проте, за це людина змушена приносити своєрідні жертви, починаючи з того, що її виривають з природи, руйнують природні ритми її життя, змушують жити у ворожому технологічному, а

тепер уже й цифровому середовищі, і закінчуючи тим, що змінюється весь навколишній життєвий простір, замість природного приходить штучне у всіх сферах і в усіх сенсах.

Розвиток сучасних технологій, особливо штучного інтелекту і цифрових мереж, ставить перед філософією нові онтологічні, антропологічні і етичні виклики. Дигіталізація і віртуалізація істотно змінюють реальність і саму людину. Філософія не може залишати без уваги ці злободенні процеси, їх вплив на культуру і людську свідомість. Технології істотно змінюють образ самої людини, її відносини зі світом і з іншими людьми. У зв'язку з розвитком комунікаційно-інформаційних технологій виникають нові, винятково складні проблеми, а саме: проблема свободи слова, відповідальності, конфіденційності, безпеки в цифровому світі. Все це змушує переглядати багато таких, які здавались непорушними, настанов і наративів. Філософія досліджує такі зміни, вивчає їх природу, а також наслідки для подальшого життя сучасного суспільства. Вона допомагає розробляти моральні принципи, що відповідають епосі високих технологій, які могли б служити основою одночасно високотехнологічного і гуманного світу.

Однією з найважливіших проблем сучасного суспільства є проблема кризи смислів та цінностей. Традиційні цінності втрачають своє значення, а вироблення нових ціннісних орієнтацій стикається з чималими труднощами, не в останню чергу через те, що світ змінюється настільки швидкими темпами, що людина не встигає їх осмислювати. Наука допомагає вирішувати конкретні завдання, вона дає відповідь на питання «чому?», через які причини відбувається те чи інше, але вона не дає відповіді на принципову і виключно важливе питання «для чого?» щось відбувається, в чому його сенс. На відміну від науки, філософія може показати принципові напрями вирішення саме людських, сенсожиттєвих проблем..

Філософія критично підходить до панівних переконань, цінностей та практик, заперечуючи ті з них, які є неприйнятними, антигуманними та несправедливими, пропонує можливі альтернативи. В епоху постмодернізму, коли під сумнівом опиняються універсальні цінності істини, добра, краси, справедливості філософія сприяє пошуку нових соціальних і моральних орієнтирів, у тому числі через звернення до найбагатшого джерела мудрості – історії філософії і культури.

Філософія робить свій внесок у формування сучасної людини, сприяє формуванню особистості, що буде мати глибокі знання, критичне мислення, здатність творчо підходити до вирішення поставлених завдань. При всіх випробуваннях, які випадають на долю нашого сучасника, людина повинна залишатися людиною, шукати шляхи осмисленого і високоморального життя у сучасному надскладному світі. Філософія у цьому контексті залишається надійним інструментом адаптації, дозволяє людині зберігати свою унікальність і свою свободу. В умовах, коли панує непередбачуваність і випадковість, філософія націлює на те, щоб людина завжди пам'ятала, що будь-які пошуки сенсу – це, зрештою, пошуки самої себе.

Життя будь-якого конкретного людського індивіда – це дорогоцінний шанс, який дається лише один раз і іншого шансу не буде. Розгадати себе, знайти себе в умовах сучасного, виключно складного світу, реалізувати повною мірою свій потенціал – це і буде позначати правильно розпорядитись наданим шансом. Ані наука з її холодним, байдужим до людини поглядом на світ, ані релігія, побудована на сліпій вірі, не здатні дати відповіді на головні питання людини, і тільки філософія, через її особливий статус, може показати світло в кінці тунелю, вказати і напрям, і засоби для досягнення найважливіших людських цілей.

Список використаних джерел:

1. World Congress of Philosophy ‘Philosophy across Boundaries.’ Rome, 1st–8th August 2024. URL: http://wcprome2024.com/. Accessed: October, 2025.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА ПИТАННЯ ПРИРОДИ ЗДОРОВ'Я НАЦІЇ

Годзь Н.Б.
доктор філософських н., доцент,
професор кафедр філософії НТУ «ХПІ»,
м. Харків, Україна

Поняття «Школа», як елемент традиційності, потребує на сьогодні уважного перегляду як її еволюціонування, так і дослідження низки існуючих натепер та існуючих у минулому традиційних об’єднань по всім напрямам галузей науки та філософії загалом. Слід мабуть пояснити, що саме така риса, як традиційність, збереження навичок та ритуалів та відповідно створення прошарку фахівців, які зберігаючи та відтворюючи знання буквально переносили його скрізь час від покоління до покоління дозволили на сьогодні мати таку розгалужену і водночас цілісну філософсько-наукову систему. Варто погодитися з висновком Людмили Кримець, що «Будь-які освітні стратегії майбутнього слід розглядати виключно у форматі цілісності освітньої системи» та «За збереження мети освіти як одного з кластерів формування індивідуальної, соціальної та глобальної свідомості жодні інновації не можуть усунути такі аспекти, як культурно-історичний досвід, менталітет, гуманістичні принципи тощо»[4, с. 12]. Стосовно питання зв’язку поміж минулим та майбутнім, проектування, прогнозування, як і питань минулих уявлень про футурологію (тобто того розділу, який тепер все частіше починають називати і в науковій літературі «Ретрофутурологією» ми вже писали у низці матеріалів [1], [2]. Такий автор як Дж.Дж. Бруннер, в книзі «Традиціоналізм і модернізм у Латинській Америці. Відповідь: постмодернізм на периферії (міждисциплінарна перспектива)» розпочинаючи свій аналітичний огляд, попереджує, що «Традиційно заснована культура» особливо коли підходити з її стандартними методами до дослідження латиноамериканської культури ризикує створити хаос при звичайному дослідженні. Дуже складно, виявляється віднайти «душу континенту» в певних умовах, якщо це стосується навіть одного регіону (Латинської Америки». Він припускає думку, що «Можливо, тоді ми приречені говорити фрагментарно про культуру нашого часу як про незакінчений колаж у процесі будівництва, де кожна частина, фрагмент чи залишок відсилає до інших, рухаючись у безперервному танці знаків. Чи означає вищесказане, що наша культура, яку ми тепер маємо визнати як множинну, не здатна створити порядок − якою б його форма не була здатна систематизувати себе в нарративі будь-якого жанру?» [4, 2]. Та все ж таки традиційність можливо проаналізувати за допомогою культурного аналізу, де як він пише (спираючись, до речі на праці відомого не лише в Латинській Америці, але й у Північній Америці) Пітирима Сорокіна з його концепцією «центрального Розуму» який поєднує «хаос фрагментів надаючи їм значення та створюючи космос»: «Культурний аналіз як академічна дисципліна припускає, що культура є відображенням природного порядку, «мікрокосмом значень», інтегрованим навколо більш загального значення, яке наділяє ціле іманентною раціональністю [4, 3-4]. Цікаво додати, що приклад тієї ж Латинської Америки подає проблему поєднання традиційних, давніх шкіл з часів Давньої Греції до сучасних латиноамериканських шкіл, які дійсно існують в низці дисциплін і відомі або серед професійних наукових кіл, чи серед мистецьких, та окрім того, вимагає нового погляду аналіз давньої традиції світоглядних концепцій, які були на місцині до етапу колонізації і, які, хоча і фрагментарно, але зберігаються у низці мистецьких та наукових проектів. М.М. Шах, в праці «Приховані спільні

корені різноманітних традицій: переосмислення шляху традиціоналізму..» окрім іншого, досліджує джерела та шляхи функціонування механізмів ідентичності та, соціальної творчості. Як пишуть його критики, ця праця дозволяє через розуміння етнічної приналежності та ідентичності виходити на розуміння феномену «Нової філософії, антропології та літературою глобальних дискусій» [5].

Таким чином, поняття «традиційність», «традиціоналізм» виходить за межі сучасних досліджень лише в руслі вивчення фундаментальних та/ або релігійних наративів і повертається до ще одного не менш важливого аспекту – питання передання сформованих знань наступним поколінням і тут філософія освіти, як і футурологія мають спільну площину вивчення питання здоров'я та цілісності нації, оскільки механізми «школи» дозволяють передавати традицію та знання не закриваючи можливостей до отримання нової інформації про світ загалом.

Список використаних джерел:

1.Годзь Н. Б. *Вступ до екологічної футурології: монографія* / Н. Б. Годзь. – Харків: Видавець Олександр Савчук, 2017. – 572 с.

2.Годзь Н. Б. Традиція та традиційність у розумінні феномену «наукова школа» // *Інформаційні технології: наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я: тези доповідей XXXIII міжнародної науково-практичної конференції MicroCAD-2025* (14–17 травня 2025 р.) / за ред. проф. Сокола Є. І. – Харків: НТУ «ХПІ», 2025. – 1882 с. – С. 1245. – URL: https://ndch.kpi.kharkov.ua/wp-content/uploads/2025/06/Zbirnik-tez-2025.pdf

3.Brunner, J. J. (2002). *Traditionalism and Modernity in. Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery (an Interdisciplinary Perspective)*, 28, 1.

4.Krymets, L. (2022). *Philosophical and educational traditions of the future. Futurity Philosophy*, 1(1), 4-18.

5.Shah, M. M. (2021). The Hidden Common Roots of Diverse Traditions: Revisiting the Route of Traditionalism. Roots, Routes and a New Awakening: Beyond One and Many and Alternative Planetary Futures, 357.

ФІЛОСОФІЯ ЯК НОВА ОСВІТНЯ ПАРАДИГМА: ДУХОВНО-СВІТОГЛЯДНИЙ ВИМІР

Компанієць Л.В.

д. філос.н., доцент, проф. кафедри теорії культури та філософії науки, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, м. Харків, Україна

Актуальність. На відміну від багатьох європейських країн, де філософія та релігійна культура є невід'ємною частиною освіти, їх присутність в Україні можна спостерігати далеко не в кожній вищій та середній школі. Як правило, освіта обмежується навчанням учнів, студентів у рамках стандартної парадигми освітньої практики.

Щодо отримання та трансляції фахівцями розширених знань про духовну культуру людства, з використанням інтелектуальних надбань світової, західної культури (поза стереотипів повсякденної свідомості) сформувалась лакуна. Дедалі в сучасному освітянському просторі інтелектуальні надбання світової духовної культури переходять у ранг «виключення» з правил, транслюються поодиноко, фрагментарно. Це входить у протиріччя з загальними європейськими тенденціями.

Проблемою є також те, що в сучасній вітчизняній культурі превалює звужений принцип введення молоді в духовні надбання історії. Він полягає у викладі однобічної інформації про історичні постаті, історію релігій та ін.. Духовна скарбниця культур не обмежується виключно релігіями, які панують на «поверхні» культур. Вони набагато ширші, різновимірні, інтелектуально навантаженні. В них є що висвічувати та перевідкривати, якщо слідувати базовому принципу філософів всіх часів «прагнення до істини»! Саме філософський інструментарій відкриває можливість трансляції неупереджених, об'єктивних знань, використання комплексного підходу щодо переосмислення та презентації духовно-інтелектуальних знань людства.

У свій час Ф. Ніцше окреслив проблему, яка актуальна і для сучасного світу: крах культури відбувається саме тоді, коли освіта підміняється звуженим знанням [6]. У такій ситуації людина може впадати в різні крайнощі. Ідея виходу з ситуації світоглядної, духовної кризи полягає в тому, щоб використовувати потенціал філософії для переструктурування освітнього процесу. Саме за допомогою філософського інструментарію можливо навчити молодь міркувати критично, нестандартно, розумно. Максимально розкрити потенціал індивідуального мислення, виробити самостійність, відповідальність, моральність – під силу філософії. Іншими словами, філософія може і має стати новою парадигмою духовно-інтелектуальної («світської») освіти. Переосмислення та обґрунтування цієї ідеї і є *метою* наших роздумів.

Тільки філософії під силу подолати фрагментарність, стереотипи історії, культур, певну заангажованість традиційного знання, оскільки питання, які вона піднімає, навантажені аксіологічним естетичним, метафізичним, епістемологічним змістом, здатні поринути у будь-яку предметну сферу, розширити горизонти її осмислення. Таким чином, філософія потенційно здатна задовольнити природну допитливість, інтелектуальні та духовні потреби людини, зробити її свідомість гнучкою, відкритою для всього нового, допомогти людині опанувати навички розумного, критичного, логічного мислення.

Американський дослідник, вчений М. Ліпман у свій час акцентував увагу на тому, що історично склались два методи трансляції знань. Перший – це культурно-інформаційний метод («платонівський»), який практикується в європейських країнах, в Україні. Другий – це проблемно-діяльний (або «сократичний»). Його базовим елементом є співтовариство тих, хто прагне до істини. Мета останнього: поступово навчити молодь логічно мислити, самостійно формувати питання, проводити історичні, інтелектуальні аналогії, аналізувати і, що важливо, вільно мислити. Довіра і незаангажованість при цьому мають сприяти розвитку згуртованості, солідарності, відданості групі, відповідальності. Цей метод забезпечує рух від проблеми (її обговорення) через критику і діалог до істинного знання та доброчинності.

Дж. Дьюї в свій час вперше звернув увагу на необхідність формування мислячого суб'єкта демократії. Рівень демократизації у суспільстві визначається насамперед рівнем свободи, самостійності, демократичності особистості, що формує конкретний соціум. На думку Дж. Дьюї, лише критично мислячі люди, можуть бути «перешкодою» до виникнення тоталітарних практик та сект, від появи яких не застраховані навіть найрозвиненіші демократичні суспільства. На його думку повноцінним, справжнім суб'єктом демократії стає розумний, мислячий критично, відповідальний член суспільства [1-3]. Демократизм як принцип освіти дає змогу кожному розкрити незадіяні можливості розуму, максимально зменшити негативні впливи соціуму (пануючих ідеологій) на особу.

Під цим кутом зору виховання молоді у вищій та середній школі повинно відбуватись у спільноті «в якій всі прагнуть до істини». Усі учасники «сократичного діалогу» діють за принципом світоглядного партнерства. Ю. Хабермас називає ідеальною ситуацію, коли в комунікації перевага віддається «найкращому аргументу». У свою чергу К.О. Апель називає ідеальним таке комунікативне співтовариство, в якому всі підкоряються «силі кращого

аргументу» [4]. Думки, що не відбулися, відкидаються автоматично, на місце колишнього аргументу стає думка (ідея), що витримала критику, іншими словами, що відбулася. При цьому остаточна відповідь не дається, залишається можливість для знаходження нових шляхів вирішення тієї чи іншої ситуації, світоглядної проблеми. Таким чином, проникнення демократичних принципів у суспільство, побудова істинної демократії можливо, якщо всі сили освіти будуть спрямовані на виховання суб'єкта демократії в умовах спільноти, в якій намагаються знайти істину. Досвід, набутий у межах даного співтовариства, допоможе людині максимально реалізувати себе, свої потенційні можливості. Безцінність даного підходу у трансляції знань полягає в тому, що в такий спосіб формується мікрокосм демократії (спільнота мислячих дослідників), що оволодіває засобами саморегуляції та самокорекції.

Відома теза: «Вчися мислити самостійно!» повинна екстраполюватись і на духовну, світську освіту, яка спрямовує кожну особистість формувати свій індивідуальний, неповторний світогляд. Це не тільки її цільова установка, а й вимога, що пред'являється сучасністю. Людина існує в нових умовах, які динамічно розвиваються, у ситуації зіткнення культур, традицій, релігій. Вона стикається з різними проблемами, завданнями, стресовими ситуаціями, світоглядними кризами. Раніше існували релігійні, політичні, соціальні орієнтири, вказівки зверху, іншими словами, ідеологічні інструменти, що були завжди під рукою у людини минулого, але тепер вони майже не працюють. Це підтверджують соціологічні данні. Фахівці фіксують, що у XX-XXI ст. виникла проблема відходу інтелектуалів, науковців, людей раціонально-мислячих від «релігій по народженню» [5]. Людина сьогодення звертається все частіше до більш універсально-налаштованих вчень, філософських, наукових концепцій. У ситуації сучасного світу вже мало знати приклади з історії, «героїчного минулого», літератури, щоб стати моральним громадянином сучасного суспільства. Необхідна вироблення мислення вищого порядку, відповідального, самостійного судження в моральних, духовних питаннях, які формують індивідуальний світогляд (світовідчуття, світорозуміння, відповідне світовідношення).

В результаті роботи в «спільноті критично-мислячих дослідників» накопичується знання, досвід, який стає безцінним для подальшого життя, що допомагає давати адекватну оцінку різним світоглядним системам, моральним ситуаціям, як у рамках колективу, так і поза ним. Іншими словами, формується стійка особистість, що не піддається впливам ззовні, ідеологічним, різним видам маніпуляції. Основне завдання бачиться у виробленні імунітету до заангажованого мислення, насильства, безвідповідальності, негативних проявів. Таким чином, зусилля такого підходу сконцентровані на загартуванні «захисних здібностей розуму» [7].

У «співтоваристві дослідників» за допомогою залучення філософського інструментарію культивуються різні навички. Так, лінгвістичні навички виробляють вміння працювати з понятійним апаратом (порівнювати, виокремлювати відмінності, застосовувати поняття адекватно ситуації, працювати з метафорами та ін.). Дослідницькі навички включають уміння розпізнавати, формулювати проблему, відсікати другорядні і висувати ключові питання, вишукувати протиріччя в отриманій інформації, аналізувати. Когнітивні навички культивують вміння знаходити однакові смисли в різних судженнях, поглядах, виділяти та аналізувати сильні та слабкі аргументи, в ході дискусії наводити контр приклади, робити об’єктивні висновки. Етичні навички тренують здатність, вміння чути і слухати іншого, поважати точку зору іншого, відстоювати свою позицію шляхом розумних доводів. Вони включають також толерантність, вміння досягати компромісу, вирішувати конфліктні ситуації мирним шляхом. Соціальні навички розкриваються через здатність розрізняти правові, соціальні, моральні проблеми, вирішувати їх цивілізовано. Зрозуміло, розглянуті навички тісно переплетені між собою. Їх розвиток вимагає систематичного підходу, наявності апробованої методики. Метою розвитку перерахованих навичок є формування самостійної,

розумної, критично мислячої, відповідальної особистості, стійкої до кризових станів сучасного світу.

Необхідність введення систематичної трансляції духовних надбань світової історії підтверджується і іншими проблемами цивілізованих культур. Так, наприклад, в 90-х роках XX століття фахівцями Гарвардського університету було проведено комплексні дослідження природи насильства, агресії, асоціальної поведінки серед дітей та молоді. У результаті було зроблено висновок: формам поведінки пов'язаним з насильством, агресією, діти та молодь навчаються. Висновок, зроблений фахівцями, вселяє надію на можливість запобігання деструктивної поведінки у молодих поколінь. Якщо схильність до насильства – набута якість, значить людину можна навчити альтернативним, миролюбним формам поведінки. Необхідно лише вибрати вірний напрямок у роботі над цією проблемою.

Трансформована освіта допоможе вийти з кризи людині нашого часу, вдосконалюючи тим самим наш світ «зсередини». З вищевикладеного зрозуміло, що філософія може і має стати інструментом у вирішенні духовно-світоглядних проблем, міжконфесійних, міжетнічних конфліктів, агресивної поведінки, тобто як «зовнішніх» (соціокультурних), так і «внутрішніх» (світоглядних) проблем.

Отже, оновлена освіта, що працює в рамках рефлексивно-дослідницької парадигми здатна звести до мінімуму асоціальне мислення у молоді, може допомогти знайти альтернативні форми існування, поза насильством та агресією.

Окресленні роздуми спонукають до певних висновків. По-перше, за допомогою філософського інструментарію, накопиченого за багато століть, можливо посилити здібності розуму, максимально розкрити його потенціал, інтелектуальні та духовні можливості. Людина мисляча, відкрита для самокоригування, комунікабельна зможе легко адаптуватися і протистояти різним стратегіям, що панують у світі. Шляхом раціонального підходу зважити всі «за» та «проти», сказати «ні» тій чи іншій ідеології, системі, іншими словами, зможе вільно та самостійно вибрати свій шлях духовного розвитку, особисті світоглядні орієнтири. В такий спосіб стратегією сучасних демократичних суспільств має стати встановлення не на певну ідеологію, а на переструктуровану, реформовану освіту.

Існує величезна відмінність людини, яка вміє грамотно, самостійно міркувати, має багаж різнобічних знань, які виробляють світоглядну гнучкість, нівелюють конфлікти, від людини «закритої», нерозвиненої, що мислить за шаблонами, стереотипами, яка не вміє знаходити компроміси, домовлятися. Освіта стає тим дієвим засобом від застиглого мислення, насильства та розвитку миролюбства. В свій час Аль Газалі підкреслював, що суспільство, яке не приділяє належної уваги духовній освіті, її розвитку, в результаті немає миру.

В умовах соціальних, політичних, економічних криз саме філософія здатна максимально розкрити можливості мислення людини, виробити самостійність, відповідальність, моральність, розкрити незадіяний світоглядний потенціал духовних знань історії, заповнити духовно-світоглядні прогалини сучасних культур.

Список використаних джерел:

1.Дьюї Д. Досвід і освіта / Д. Дьюї. [пер. з англ. Марії Василечко]. – Львів: Кальварія, 2003. – 84 с.

2.Dewey J. The school and society and the child and the curriculum. / Dewey J. Publisher: Digireads.com, 2010. – P. 80.

3.Dewey J. And the Future of Community College Education. / Dewey J. Bloomsbury Publishing, 2015. – P.240.

4.Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії / Ю. Габермас. [перекл. з нім. А. Дахній]. Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.

5.Компанієць Л. В. Ідей реінкарнації в світовій культурі: монографія / Л. В. Компанієць. – Київ: УАР. 2014. – 312 с.

6.Nietzsche F. Works in 5 Volumes. Volume 2 Publisher(s) Antares / F.Nietzsche. 2018. – P. 612.

7.Українець Л.В. Проблемно-діяльнісний метод трансляції філософського знання. *Вісник Харківського Національного університету ім. В.Н.Каразіна.* 2004. № 615. – С. 93-96.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ЧАСТИНИ Й ЦІЛОГО: СПІВМІРНІСТЬ, ТЕХНОЛОГІЇ ТА НОВА СТРУКТУРА ВОЛІ

Гаплевський Д.І.

аспірант кафедри філософії та суспільних наук, Національного аерокосмічного університету «Харківський авіаційний інститут», м. Харків, Україна

Постає фундаментальне питання: як сучасній окремій людині, яка одночасно є «клітиною» цілого, зберегти автономію волі й здатність до самореалізації, не вступаючи у деструктивну боротьбу з тими силами, що перевищують її індивідуальний масштаб? Як залишаючись частиною великої системи – соціуму, культури, буття – не сприймати цю систему як таку, що пригнічує, знецінює або позбавляє сенсу власну волю? Це питання не лише психологічне чи соціальне, а насамперед онтологічне: воно торкається самої структури людського існування в межах цілого.

Людська воля ніколи не є цілком автономною. Вона завжди розгортається у полі взаємодії – між біологічними потягами, культурними нормами та духовними прагненнями. У цьому полі виникає внутрішня дихотомія: воля виживання і воля становлення. Перша спрямована на збереження життя, контроль і домінування; друга – на самотрансценденцію, сенсотворення та спів буття. Ця двоїстість не є моральною оцінкою, а радше структурним аспектом людської екзистенції. Проте саме на цій межі з'являється феномен не рівноваги: у соціальному світі перевагу часто отримують ті, хто діє з позиції виживання – агресивно, імпульсивно, без гальмі рефлексії. Їх воля виявляється сильнішою у коротко терміновій перспективі, але позбавлена глибини.

У свою чергу, ті, кого можна назвати «нові люди» – люди смислу, емпатії, внутрішньої свободи, – виявляються уразливими перед натиском «світу сили». Вони не прагнуть домінування, і тому часто програють у конфронтації. Це створює екзистенційну напругу, що водночас є моральною і політичною: як жити у світі, де глибина свідомості не гарантує захисту? Як реалізувати справедливість не лише між людьми, а й між рівнями людського буття?

Справедливість у цій перспективі перестає бути лише юридичною чи моральною категорією. У своїй праці «Теорія справедливості» відомий американський філософ Джон Ролз виводить принципи справедливості як такі, що їх вибрали б вільні й раціональні особи у початковій ситуації рівності. Дж. Ролз пов'язує теорію справедливості з доктриною блага й морального розвитку. Категорія справедливості набуває онтологічного змісту – стає принципом співмірності. Бути справедливим означає забезпечити таку рівновагу, за якої кожна форма волі – індивідуальна, колективна, духовна – може реалізувати себе без непропорційного пригнічення інших. Інакше кажучи, справедливість – це стан гармонії між частиною і цілим, між особистим імпульсом і суспільно-правовою структурою світу. Вона не є зовнішнім законом, а радше внутрішньою мірою буття, у якій свобода й обмеження взаємно підтримують одне одного.

Однак ця рівновага порушується не лише через людську агресивність, а й через системну асиметрію можливостей. Ті, хто живуть на рівні базового виживання, оперують

простими і ефективними механізмами влади; натомість люди, орієнтовані на духовне становлення, часто залишаються без інструментів самозахисту. У цьому контексті особливої ваги набуває питання про роль сучасних технологій. Вони стають своєрідним компенсатором еволюційної несправедливості: переносять центр сили з тілесного на свідоме, з агресії – на знання. Українські дослідники акцентують, що «агресія, як сукупність вчинків та дій, заключає в собі певний бінаризм, тобто вона знаходить себе в різного роду бінарних опозиціях з маркерами на позитив і негатив, справедливою або несправедливою, виправданою або невиправданою, тобто декларує деструкцію як вимушену реакцію в процесі захисту при нападі і деструкцію, цілеспрямовану при нападі як реалізацію спеціально обраної мети» [1, с. 18].

Технології відкривають новий вимір рівноваги, бо надають доступ до сили тим, хто раніше був позбавлений ресурсів. Людина, яка не володіє фізичною чи соціальною перевагою, отримує можливість діяти через знання, мережу, ідею та семіотичну модель. Таким чином, технологічна доба створює шанс для слабших не лише вижити, а й впливати – не через насильство, а через конструювання сенсу. Проте в цьому і полягає її парадокс: те, що звільняє, може одночасно поневолювати. Технології, позбавлені етичного виміру, здатні перетворити співмірність на нову форму контролю – коли не агресія, а алгоритм визначає, хто має голос.

Тому завдання сучасної філософії – не лише осмислити технологічну революцію, а й укорінити її в етиці спів буття. Якщо технології розглядати як продовження людської волі, то необхідно поставити питання: які цінності вони реплікують, яку структуру справедливості вони підтримують? Відповідальність за це лежить не на машинах, а на людях, які створюють і керують ними. Майбутня співмірність не може бути забезпечена лише законом або ринком – вона потребує педагогіки, виховання ставлення до меж, уміння бачити свободу не в руйнуванні, а у творенні.

Справжня сила, таким чином, виявляється не в агресії, а у здатності утримувати сенс у світі множинних волевиявлень. Сила глибини, сила співмірності – це нова форма могутності, якої потребує людство. Вона не протистоїть цілому, а співпрацює з ним, не знищує відмінності, а інтегрує їх у вищий порядок гармонії.

У цьому сенсі технології, як нова структура волі в разі акценту на справедливість, мають бути осмислені як єдина система складових нового антропологічного горизонту. Якщо в минулі епохи боротьба за виживання формувала структуру суспільства, то нині головною задачею стає боротьба за володіння системою формування сенсу. І та цивілізація, яка зуміє перетворити технологічну потугу на інструмент етичної рівноваги, зможе вийти за межі старої історії агресії й страху.

Отже, екзистенціальний виклик сучасності полягає не у виборі між волею частини і волею цілого, а у створенні такої структури буття, де вони взаємно узгоджуються. Співмірність у цьому контексті – це не вирівнювання результатів, а забезпечення умов для самореалізації різних рівнів волі. Технології можуть стати інструментом цієї співмірності і лише тоді, коли будуть вкорінені у духовну культуру, у свідомість спів буття, у гідність як основу людського стану. І саме в цьому − можливість нової епохи: коли людство вперше здатне зробити свободу не привілеєм сили, а природним станом свідомості. Тому: по-перше, людина – не ізольований індивід, а «клітина» свідомого цілого; по-друге, технологія – не добро і не зло, а інструмент еволюційної співмірності; по-третє, співмірність – не ознака соціальної конструкції, а внутрішній принцип спів буття.

Список використаних джерел:

1.Проценко О. П., Чмихун С. Є. Феномен агресії у проблемному полі соціогуманітарного знання // Наукове пізнання: методологія та технологія. Одеса: ДВНЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», 2023. – №2 (52). – С. 13-19.

2.Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз ; пер. з англ. О. Мокровольський. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи». – 2001. – 822 с.

ПРИРОДНА КРАСА ЯК ЖИТТЄСТВЕРДНА ОСНОВА МІСЬКОГО ВІДНОВЛЕННЯ: БІОФІЛІЙНИЙ ПРОСТІР, УВАГА ТА ДОВІРА

Добко В.
аспірант кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка,
м. Львів, Україна

Анотація (укр). Показано, що біофільні елементи міського простору (світло, зелень, вода, людський масштаб) працюють як життєствердні чинники під час відновлення спільнот: вони дисциплінують афект формою та повертають адресованість почуттям. Синтез класичної естетики (Платон–Аквінський–Кант–Скрутон) із даними екологічної психології дає програму «етики уваги» для реконструкції – від малих ритуалів і дворів до вуличних ансамблів.

Ключові слова (укр): краса; біофілія; міський простір; життєстійкість; увага; довіра; реконструкція.

Abstract (en). The paper argues that biophilic features of urban space (light, greenery, water, human scale) act as life-affirming factors in community recovery: they discipline affect through form and restore address to emotions. A synthesis of classical aesthetics (Plato–Aquinas–Kant–Scruton) with environmental psychology yields an “ethics of attention” for reconstruction – from small rituals and courtyards to street ensembles.

Keywords (en): beauty; biophilia; urban space; resilience; attention; trust; reconstruction.

Місто, що повертається до життя після травми, передусім потребує не «ефектних жестів», а відновлення тканини співбуття. Коли на площі з’являється вода й тінь, коли у дворі садять дерева, коли світло тепле, а фасади зберігають людський масштаб, – люди довше залишаються, говорять тихіше, частіше зустрічаються поглядами. Це не сентиментальна картинка, а теза про життєствердну силу краси: форма дисциплінує афект і переводить його у відносини – увагу, привіт, спільну паузу. Така краса не маскує трагедію; вона повертає можливість жити разом.

Класична традиція дає мову для цієї інтуїції. У Платона ідея калокагатії поєднує прекрасне й добре: сформована форма виховує звички серця й характер громади; у Фоми Аквінського краса мислиться як integritas, proportio, claritas – цілісність, міра й ясність, що роблять річ видимою для любові; у Канта досвід прекрасного апелює до sensus communis – спільного чуття, яке запрошує до згоди; у Скрутона міська краса – це мова домівки, де пропорції й перспективи зберігають гідність людини. Усі ці інтуїції сходяться в практичному імперативі: форма має бути читабельною й спільнодієвою, інакше вона перетворюється на кіч.

Емпіричні дані підтверджують цю думку. Класичний експеримент Р. С. Улріха показав, що пацієнти з видом на дерева потребують менше аналгетиків і швидше одужують, ніж пацієнти з видом на цегляну стіну [1]. Теорія відновлення уваги Стівена Каплана пояснила, чому м’яка залученість у природі відновлює когнітивні ресурси [2]. Подальші експерименти М. Берман та ін. засвідчили покращення спрямованої уваги після коротких прогулянок у

природі чи перегляду природних зображень [3]. Ф. Куо та В. Салліван показали зменшення агресії в озеленених дворах порівняно з беззеленими у складних міських районах [4]. А Дж. Братман та співавт. продемонстрували зниження руминації та активності subgenual PFC після 90-хвилинної прогулянки природним маршрутом проти міського [5].

Ці результати важливі для України, де війна створила хвилю травми, виснаження уваги та недовіри. Біофільні втручання не є «красою заради краси». Вони – недорога технологія соціяльної стійкости: від теплого світла у під'їзді й дерев у внутрішньому дворі до відновлених берегів річок і просторів тиші біля храмів і меморіалів. Коли форма читабельна, а природні елементи вплетені у неї, з'являється місце для уповільнення, спільного дихання, довіри.

Порівняймо два відомі світові кейси. Відкриття русла Чхонгечхон у Сеулі – перетворення автостради на пішохідний водний коридор – підвищило біорізноманіття на сотні відсотків і стало каталізатором соціального життя центру міста [6; 7]. Утрехт відновив історичний канал Катарейнсінгел після десятиліть автодороги: повернув воду, створив лінійний парк, надав пріоритет пішоходам і велосипедам – проєкт працює як клімато-адаптивний «хребет» центру й як простір повсякденної взаємодії [8]. Обидва приклади демонструють: вода, зелень і людський масштаб, включені у чітку форму, є не декором, а інфраструктурою довіри.

Українські ініціятиви підтверджують цей висновок. Концепція генерального плану Харкова (Norman Foster Foundation разом із партнерами) пропонує пілотні райони із зеленими коридорами, відродженням річок і людиноорієнтованою мобільністю – як модель для інших міст після війни [9]. Програма тимчасового житла RE:Ukraine від balbek bureau проектує поселення для ВПО з увагою до «гідности повсякденности»: дерева, спільні подвір'я, дитячі простори, крокова доступність сервісів – тобто естетика, що зшиває громаду й знижує стрес [10].

З цього випливають практичні принципи міського відновлення (від малого до великого): 1) «Світло як гостинність»: теплі температури, ритм тіні, видимість входів і вікон; 2) «Двір як кімната»: межі, лави у тіні, дерева стійких видів, ручний масштаб; 3) «Вода як шлях уповільнення»: невеликі водні дзеркала або відкриті русла, що збирають увагу й прохолоду; 4) «Фасад як мова»: читабельний ритм вітрин і дверей, обмеження візуального шуму; 5) «Мікроритуали»: колективні посадки, ярмарки, святкові ліхтарі, години «тихого двору»; 6) «Маршрути турботи»: безпечні пішохідні зв'язки між школою, храмом, ринком, парком. Ці кроки дешеві порівняно з важкою інфраструктурою, але вони дають те, чого не забезпечать жодні інші: звичку зупинятися, дивитися в очі, говорити без крику.

Важливо про співвідношення краси й пам'яті. Пам'ять потребує місця – тиші, міри, світла. Меморіальні простори мають бути вплетені у буденне життя: дитячі маршрути проходять повз воду й дерева, що вчать шанобливого уповільнення; храми і школи відкривають подвір'я для спільних ритуалів. Тут краса – це не «приємність», а дисципліна, що не дає болю перетворити нас на ворогів самих себе.

Нарешті – про ризики. «Озеленення» може супроводжуватися спекуляціями й витісненням уразливих груп (екогентрифікація). Щоб уникнути цього, принцип біофілії має поєднуватися з політикою доступности: квоти на недороге житло, пріоритет для локальних бізнесів, громадське управління простором, участь мешканців у проєктуванні. Інакше форма втратить етичний сенс і перетвориться на черговий фасад для приватної вигоди.

Висновок. Краса – не прикраса відновлення, а його умова. Біофільний простір, включений у осмислену форму, дисциплінує афект і повертає йому адресата; «етика уваги» робить це звичкою. Так народжується життєстійкість: місто, де є тінь, вода, тиша, місце для погляду і міра для звуку, – це місто, де легше сказати іншому «привіт» і важче підняти голос.

Список використаних джерел:

1. Ulrich, R. S. “View Through a Window May Influence Recovery from Surgery.” Science 224(4647), 1984, 420–421.
2. Kaplan, S. “The Restorative Benefits of Nature: Toward an Integrative Framework.” Journal of Environmental Psychology 15(3), 1995, 169–182.
3. Berman, M. G., Jonides, J., Kaplan, S. “The Cognitive Benefits of Interacting with Nature.” Psychological Science 19(12), 2008, 1207–1212.
4. Kuo, F. E., Sullivan, W. C. “Aggression and Violence in the Inner City: Effects of Environment via Mental Fatigue.” Environment and Behavior 33(4), 2001, 543–571.
5. Bratman, G. N., et al. “Nature Experience Reduces Rumination and Subgenual Prefrontal Cortex Activation.” PNAS 112(28), 2015, 8567–8572.
6. Landscape Performance Series. “Cheonggyecheon Stream Restoration Project.” Case Study Brief, 2011 (updated).
7. The Guardian. “Everyone thought it would cause gridlock: the highway that Seoul turned into a stream.” 17 Jan 2025.
8. IFLA Europe Press Release. “The restoration of the Catharijnesingel canal in Utrecht...” 15 Nov 2022; World Landscape Architecture, 6 Nov 2024.
9. Norman Foster Foundation. “Kharkiv Masterplan: Concept.” 2022–2023 (project documentation).
10. ArchDaily. “Balbek Bureau develops temporary housing scheme for displaced Ukrainians (RE:Ukraine).” 28 Apr 2022.

КУЛЬТУРА РІВНОВАГИ: ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ МІЖ ПЕРЕВАНТАЖЕННЯМ І МІРОЮ

Куліков М. А.
аспірант кафедри філософії та суспільних наук, Національного аерокосмічного університету «Харківський авіаційний інститут», м. Харків, Україна

Сучасна людина живе у світі постійного прискорення – у середовищі, де продуктивність і безперервна активність стали новими чеснотами. Проте за зовнішнім динамізмом ховається втрата внутрішньої рівноваги, яка здавна визначала людське буття як гармонію тілесного, духовного й розумового. «Культура перевантаження» (поняття, введене Бюнг-Чулем Ханом у книзі «Втомлене суспільство», 2012), змінила акценти людського існування: жити тепер означає встигати, а не усвідомлювати.

Антична філософія розуміла міру як нормативний принцип упорядкування людського буття, що інтегрує моральний, онтологічний та естетичний виміри. У Арістотеля міра набуває форми «золотої середини» – не арифметичної рівновіддаленості, а розумно виваженого стану, визначеного відповідністю обставинам, суб’єкту й меті дії. Доброчесність, отже, постає як гармонізація розуму та пристрастей за посередництва практичної розсудливості – здатності оцінювати належне й мірою цього належного керувати афектами та вибором. Ідея міри як принципу космічного порядку має ще глибше коріння – у світоглядній інтуїції еллінів, для яких космос мислився не як хаос, а як упорядкована гармонія. Піфагорійці вбачали у числі та пропорції сутність усіх речей, а тому «жити згідно з мірою» означало жити у злагоді з ритмом буття. Саме з цього уявлення постає філософський ідеал *софросини* (σωφροσύνη) – поміркованості та внутрішнього самовладання, що в античному мисленні трактується не як окрема моральна чеснота, а як цілісна установка буття, узгодженого з логосом. У Платона міра поєднує світ ідеального та чуттєвого: вона є мостом між розумним ладом і мінливою

емпірикою. Через неї людина входить у ритм світового порядку, не втрачаючи своєї індивідуальності, а навпаки – віднаходячи її у впорядкованій формі.

Із цього погляду міра не є обмеженням – вона є формою внутрішньої організації цілісного життя, завдяки якій свобода уникає крайнощів надміру та нестачі. Міра окреслює межі не для пригнічення, а для самовиміру суб'єкта – для надання поведінці стабільної структури, що узгоджує інтенції, емоції й дію. Тому антична концепція міри задає не тільки етичний критерій належного, а й онтологічну пропорційність людського існування та естетичну поставу форми, у якій являється досконалість – там, де свобода й порядок не протистоять одне одному, а взаємно підсилюють.

У XX столітті проблема міри постає у новому контексті. Альбер Камю, осмислюючи досвід бунту, пише: «Міра – не межа, а форма внутрішньої свободи» [1, с. 221]. Ця теза дає змогу осмислити рівновагу не лише як фізичний чи психологічний стан, а як етико-онтологічний принцип, що поєднує вимір свободи та порядку. Гармонія в цьому контексті постає не як альтернатива свободі, а як її структурна умова – спосіб, у який свобода набуває внутрішньої форми й не розпорошується у випадковості дії. Лише в межах міри свобода стає дієвою та цілісною, адже зберігає спрямованість і зміст.

У філософії XX століття поняття міри набуває нових відтінків, пов'язаних із кризою модерного суб'єкта. Екзистенційна думка наголошує на потребі віднайти внутрішню пропорцію у світі, де всі зовнішні орієнтири розмиті. Для Г. Арендт саме дія, вкорінена в спільний світ, надає людині певності й зберігає її від саморозчинення у масовості. У М. Мерло-Понті міра втілюється у феномені тілесності – у досвіді «втіленої свідомості», яка через ритм, дихання, рух утверджує гармонію між суб'єктом і світом. У сучасних етичних дискурсах (від Г. Йонаса до М. Фуко) міра постає як відповідальність – уміння не лише діяти, а й передбачати наслідки своїх дій у складній системі взаємозалежностей. Отже, поняття рівноваги поступово виходить за межі індивідуального досвіду, стаючи підставою для формування нової гуманістичної етики, у центрі якої – турбота про життя як про форму співбуття.

Культура рівноваги – це культура відповідального самовиміру. Вона протистоїть тотальному прискоренню, культу ефективності й зовнішньому успіху. Людина, яка здатна зупинитися й відновити контакт із власною мірою, долає стан розпорошеності, що є головною хворобою сучасності. Рівновага стає актом свободи, через який відкривається можливість жити усвідомлено, а не у режимі виснаження. Філософія рівноваги не зводиться до прагнення спокою – це спосіб збереження себе у світі, який постійно розхитує пропорції. Вона повертає до первісного сенсу гармонії як *міри буття* – внутрішнього закону, що поєднує у собі розум, волю й відчуття. Саме у цьому вимірі віднаходиться духовна стійкість людини, її здатність до відновлення й творення нових смислів. У цій перспективі рівновага постає не лише як етична категорія, а й як умова людської життєздатності – те, що в сучасній філософії можна назвати *антропологічним здоров'ям.* Йдеться не про медичний чи біологічний аспект, а про стан внутрішньої узгодженості, коли тіло, розум і дух функціонують у спільному ритмі. Такий стан є не даністю, а результатом постійної праці свідомості над собою – здатності берегти міру, що утримує людину в гармонії зі світом і самою собою. У цій оптиці рівновага постає не лише як внутрішня чеснота, а як форма взаємодії зі світом, що вимагає чутливості до контексту, темпу й меж живого. Людина, яка зберігає міру, здатна розпізнати, коли інтенсивність подій перевищує її сили, а коли навпаки – нестача дії веде до інертності. Така чутливість є не слабкістю, а знаком розвиненої рефлексії, яка дозволяє бачити життя в його багатовимірності. Рівновага стає не кінцевим станом, а процесом безперервного налаштування, подібного до гармонізації інструмента, що потребує уваги й постійного внутрішнього слуху.

Сучасна культура перевантаження руйнує цей слух, трансформуючи людське життя у режим нескінченного «роблення». Людина перестає чути себе, бо живе у логіці зовнішніх вимог, дедлайнів і соціальних очікувань. Такий спосіб існування витісняє досвід тиші й внутрішньої зібраності – двох станів, без яких виробити міру неможливо. Тому повернення до внутрішньої рівноваги передбачає не відхід від світу, а новий тип присутності в ньому – уважний, вкорінений, звільнений від нав'язливої гонитви за ефективністю. У цій уважності відновлюється здатність бачити не тільки цілі, а й шлях до них, відчувати не тільки дію, а й підстави, що її визначають.

Зрештою, культура рівноваги потребує не лише індивідуальної рефлексії, а й суспільної підтримки. Сучасні соціальні структури – від освіти до праці – мають відкрити простір для формування нових норм життєвого ритму, що визнають право людини на відновлення. Ідеться про створення таких практик і середовищ, у яких міра стає не винятком, а елементом загальної культури. Це передбачає розвиток етики турботи, у якій взаємодія зі світом ґрунтується не на виснаженні ресурсів – людських чи природних – а на їх дбайливому збереженні. Така етика повертає рівновазі її справжній смисл: не як обмеження активності, а як умову стійкого, вільного й осмисленого людського буття. Рівновага постає не як стан спокою, а як форма свободи, що зберігає людину від внутрішнього розпаду у світі перевантажень. Вона є способом буття, у якому дія й зосередженість, інтенсивність і тиша, прагнення й самоконтроль не суперечать одне одному, а утворюють цілісну структуру життя. У цьому сенсі міра є не лише моральним ідеалом чи філософською категорією, а фундаментом людської стійкості – умовою, за якої можна залишатися собою серед потоків зовнішніх вимог.

Культура рівноваги вчить не уникати світу, а зустрічатися з ним у такому темпі, що не руйнує, а підтримує. Вона поєднує в собі античний пафос гармонії, модерну увагу до автономії суб'єкта та сучасну чутливість до взаємозалежності. У цій культурі свобода не зводиться до необмеженої дії – вона означає здатність розпоряджатися власною енергією, слухати себе, визначати власні пропорції та обирати ті форми життя, які не суперечать внутрішньому ритму. У вимірі повсякденності рівновага вимагає переосмислення власної взаємодії з часом. Сучасний темп породжує ілюзію невідкладності всіх справ, тоді як більшість із них не потребує миттєвості, а – уваги й осмисленої присутності. Людина, що постійно перебуває у режимі реакції, втрачає здатність до ініціативи, перетворюється на носія зовнішніх вимог. Дорога до рівноваги починається з визнання того, що внутрішній час не зводиться до хронології подій: це простір, у якому формується сенс. Культура міри передбачає вміння уповільнитися настільки, щоб знову почути ритм власного життя – не як протиставлення світу, а як спосіб бути в ньому повноцінно.

У цьому контексті особливої ваги набуває здатність людини до самообмеження – не як пригнічення, а як усвідомленого вибору. Античні мислителі, від стоїків до перипатетиків, наголошували, що свобода неможлива без внутрішньої дисципліни, яка спрямовує прагнення й приборкує надмірність. Стоїчна практика «вправи у помірності» (askēsis) була формою щоденного духовного тренування, що дозволяла зберегти внутрішню сталкість у мінливих обставинах. В сучасному світі ці смисли набувають нового звучання: самообмеження стає не актом аскези, а способом протидії виснаженню, засобом збереження цілісності в умовах постійного перевантаження. Саме цьому вмінню – зберігати внутрішню міру – належить ключова роль у формуванні культури рівноваги У цьому контексті особливо промовистою є інтуїція Сенеки, який у трактаті «Про короткість життя» («De brevitate vitae») наголошує, що людина втрачає не час, а себе в часі, коли розпорошується на зовнішні турботи. Він зауважує: «Не те, що в нас мало часу, а те, що ми багато його марнуємо» (гл. 1) [3]. Ця думка прямо пов'язує рівновагу з умінням упорядковувати власний ритм життя та берегти внутрішню міру як основу цілісності людського існування. Надмірність у діях, бажаннях або амбіціях не

просто виснажує, а підточує внутрішню структуру суб'єкта, позбавляючи його здатності до зосередженого й гармонійного життя. Сенека фактично вказує на те, що рівновага починається з уміння володіти власним часом і впорядковувати ритм буття згідно з внутрішньою логікою, а не диктатом зовнішніх вимог.

У підсумку, рівновага постає як антропологічний принцип, що поєднує етичне, онтологічне й екзистенційне. Вона забезпечує людині можливість не лише діяти, а й жити – відчувати смисл власних вчинків, берегти внутрішню цілісність і бути в світі так, щоб не втратити себе. У цьому вимірі культура рівноваги стає відповіддю на виклики сучасності, пропонуючи не втечу від світу, а шлях до стійкого, людяного й усвідомленого буття.

Список використаних джерел:

1. Камю А. *Бунтівна людина* / Пер. з франц. С. Герасимчук // Камю А. Вибрані твори : у 3 т. – Т. 3. – Київ : Основи, 1998. – 288 с. – Режим доступу: https://chtyvo.org.ua/authors/Kamiu_Alber/Vybrani_tvory_Tom_3/ – Дата звернення: 02.11.2025.
2. Сислюк Я. Г. Філософія культури – суб'єкт-об'єктивне відображення розвитку цивілізації / Я. Г. Сислюк, В. Я. Дубик, І. П. Сислюк // Вісник Львівського тороговельно-економічного університету. Серія : Гуманітарні науки. - 2016. - Вип. 14. - С. 128-135. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlca_Gum_2016_14_21
3. Seneca L. A. On the Shortness of Life (De brevitate vitae) [Електронний ресурс] / Translated by John W. Basore. – Wikisource, 2023. – Режим доступу: https://en.wikisource.org/wiki/On_the_Shortness_of_Life (дата звернення: 02.11.2025).

СЛУЖІННЯ ЯК ДУХОВНА ПОТРЕБА В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОЇ ПРОФЕСІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ

Фабрика А. А.

кандидат соціологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціальних наук ЦДУ ім. В. Винниченка, м. Кропивницький, Україна

Життя людини як духовної істоти пов'язане з її потребами у самопізнанні, пізнанні світу, пошуку сенсу життя, а також з перетворенням свого внутрішнього світу та оточуючої дійсності відповідно до таких цінностей, як добро, справедливість, любов, краса, милосердя та ін.. Невід'ємною частиною такого життя є сумлінна діяльність, спрямована на благо тих, хто його потребує – *служіння*. Воно реалізується через благодійність, внесок у розвиток культури, освіти, науки, релігійну діяльність тощо.

Одна з культурних традицій, яка несе в собі цінність служіння, інституціолізована, зокрема, в професії – знаннях і різноманітних практиках задоволення суспільних потреб у той або інший спосіб, що передаються від покоління до покоління. Якщо специфічними цінностями кожної окремої професії є ті, що пов'язані з конкретною потребою, задля задоволення якої така професія виникла (здоров'я людей, освіта, справедливість та ін.), то *ідея служіння* є «родовою» цінністю професійної культури як такої. Певне заняття є професією настільки, наскільки воно дотримується ідеалу служіння та тих норм професійної поведінки, що його підтримують [4, с. 140-141]. Представники будь-якої професії бачать в ній привабливий спосіб, послідовну модель для здійснення свого прагнення ефективно служити іншим людям і суспільству в цілому. Професія дає їм не лише засоби для існування та соціальний статус, а й можливість реалізовувати одну з найважливіших духовних потреб. З ідеєю служіння пов'язані саме етимологічне значення слова «професія» та історичні відомості щодо його початкового застосування. Так, слово *professioun*, яке походить від старофранцузького *profession* і безпосередньо від латинського *professionem*, що означає

«публічну заяву», іменник дії від основи минулого часу *profiteri* «відкрито заявляти», у 1200 році мало значення «обітниці, даної при вступі до релігійного ордену» [2]. Приналежність до такого ордену означала здійснення релігійного служіння. Сьогодні, хоча професія вже не розглядається у зв'язку з релігійною практикою, ідеалом служіння визначаються її культурна та духовна цінність, саме навколо цього ідеалу обертається моральна вимога статусу заняття як професії.

Типи цінностей, знання, навички та символічно-смислові системи, які створюють зміст професійної діяльності і є чинниками формування поведінки членів професійних груп, визначає культура професії, яка є її стрижнем. Тісний зв'язок професії з наукою свідчить про високу потребу в регулярному оновленні та розвитку динамічних елементів її професійної культури. Проте, окрім змін, що зумовлені самою природою професії, професійна культура сьогодні зазнає значних перетворень: поступової втрати національних особливостей та уніфікації за західним стандартом, посилення бюрократизації, комерціалізації, зростаючої технологізації тощо. Так, прискорення глобалізаційних процесів наприкінці XX ст., пов'язаних з уніфікацією глобальної економіки, політики, культури та їх вестернізацією (американізацією для західних країн), сприяло збільшенню кількості міжнародних інститутів та установ, а також появі транснаціональних професійних організацій, які дедалі більше прикріплювали до себе національні «професійні проєкти». Поступово транснаціональні режими управління стали важливими для професій. Водночас, така уніфікація професійної культури та її жорстка стандартизація унеможливлюють існування різних *національних форм професійного служіння*, які ґрунтуються на цінностях національної культури, що сприяє відчуженню людей від їх професійної діяльності та формальному виконанню ними своїх професійних обов'язків.

Глобалізація призвела й до значних змін в організаційному контексті, у якому проходить професійна діяльність – відбувається інтенсивне просування західного, американського зразка організаційної культури, якій притаманні високий ступінь бюрократизації та орієнтація на прибуток і успіх. Бюрократизація не лише посилює відчуження та формалізм, а й зумовлює низьку мотивацію людей до професійної діяльності, їх емоційне і фізичне виснаження та викликає зміну організацією своїх початкових цілей, пов'язаних із задоволенням певної суспільної потреби. Ще наприкінці 60-х рр. минулого століття Х. Л. Віленські, маючи справу зі складною бюрократичною організацією західного капіталістичного суспільства, зазначав велику загрозу з боку бюрократії, яка, на його думку, полягала у її здатності *ослабити ідеал служіння*, якими б невпинними не були спроби його зберегти. Організації набували «власного життя», яке не завжди повністю описувалося цим ідеалом: «Деякі лікарні працюють відверто на користь своїх власників. І в усіх лікарнях пацієнти відчувають, що багато чого з того, що відбувається, продиктовано немедичними міркуваннями, що багато правил ведення пацієнтів створені для зручності та комфорту персоналу. Вони організовували свою роботу таким чином, аби захистити дохід, безпеку та благополуччя провідних фахівців та ін..» [4, с. 148]. Разом з тим, деякі організації стають настільки комерціалізованими, що випадають з того виміру, у якому служіння визнається ціннісним ядром професійної культури, тоді як у ранньому модерному суспільстві бути професіоналом розумілося як претензія на те, щоб не керуватися прибутком, а бути етично вмотивованим і керуватися принципами: «Професіонал отримував встановлену платню, яка уникала бізнесу як такого. У деяких професіях протягом багатьох десятиліть реклама, що виходила за межі мінімалістичної знакової латунної таблички, була заборонена» [1, с. 93].

До глибокої трансформації професійної культури призводять технологічні зміни. Активне впровадження новітніх технологій в професійну діяльність може сприяти її оптимізації та створенню нових можливостей, підвищенню ефективності щодо задоволення тих або інших потреб суспільства. Машинам і алгоритмам може бути передане виконання

всієї рутинної частини роботи. Одночасно існують побоювання у тому, що подальше удосконалення технологій сприятиме залученню їх й до здійснення зовсім не рутинних складних завдань, що можуть виконувати лише люди, зокрема, й до таких, які потребують моральних рішень [3, с. 291]. Наслідком цього стане глибоке переосмислення діяльності людей в сфері професії, її змісту і цінностей. Чи залишатиметься вона й надалі простором, у якому може реалізовуватися така духовна потреба людини, як служіння?

Людина обирає свою майбутню професію в складній системі соціальних координат, у поєднанні з особистісними цілями та духовними прагненнями, під час навчання залучається до знань і цінностей професійної культури. Тривалий період її життя найтіснішим чином пов'язаний з професійною діяльністю, яка впливає й на відчуття задоволення або незадоволення життям по завершенню виконання професійних обов'язків. Для значної кількості людей саме професійна діяльність є переважно тим способом, за допомогою якого на регулярній основі задовольняється їх потреба в служінні в повноті його ціннісних та інтелектуальних аспектів, проявів доброї волі, свободи творчості, дисципліни і самообмежень. В сучасному суспільстві немає іншого подібного способу, який дорівнював би професійній діяльності за характером і масштабом. Ослаблення ідеалу служіння в професійній культурі свідчить про глибоку трансформацію соціальних умов морального розвитку людини та її духовного росту, сходинкою у якому завжди був моральний вибір: служити в професії чи жити за рахунок професії.

Список використаних джерел:

1. Burns E. Theorising Professions. A Sociological Introduction. (eBook) 2019. 396 p. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27935-6
2. Profession. *Online Etymology Dictionary.* URL: https://www.etymonline.com/word/profession (дата звернення: 28.10.2025).
3. Susskind R., Susskind D. *The Future of the Professions: How Technology Will Transform the Work of Human Experts*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 346 p.; Online edn., Oxford Academic, 2020. https://doi.org/10.1093/oso/9780198713395.001.0001
4. Wilensky H. L. The Professionalization of Everyone? *American Journal of Sociology*. 1964. 70(2). P 137-158. https://doi.org/10.1086/223790

КОМУНІКАТИВНА СВОБОДА ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ МОВЛЕННЯ

Чмихун С. Є.
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Національного аерокосмічного університету «Харківський авіаційний інститут», м. Харків, Україна

Майстерність говоріння починається з уміння зрозуміти й бути зрозумілим. Коли людина говорить, вона не просто озвучує думку – вона відкриває шлях до спільного простору смислів. Говоріння є актом розуміння, у якому слово набуває ваги не тому, що звучить, а тому, що з'єднує. У цьому зв'язку народжується довіра: через здатність виразити себе так, щоб інший міг почути. Саме в такому відкритті іншого і полягає досвід свободи – не як безмежного вибору, а як можливості бути присутнім у спільному світі.

Мовлення не лише називає, а конституює дійсність – те, що І. Кант окреслював як єдність уявлення і поняття. Через мову розум впорядковує світ, але водночас бере на себе відповідальність за спосіб цього впорядкування. Адже кожне слово – не просто знак, а вибір, що визначає межі видимого й мислимого. Мовлення стає актом свободи, бо лише у слові

людина постає суб'єктом, здатним не просто сприймати, а осмислювати. Говоріння не є технікою впливу – це подія зустрічі, у якій людина виявляє власну внутрішню міру.

Сучасна комунікаційна культура змінює природу цієї зустрічі. Потоки сигналів, коротких реакцій і фрагментів повідомлень створюють нову логіку присутності: ми «відповідаємо» швидше, ніж думаємо. Лайк, коментар чи емодзі часто замінюють позицію, а мовлення зводиться до функції відгуку. Така реактивність породжує ілюзію участі без залучення мислення. Людина стає присутньою, не маючи голосу. У цьому середовищі майстерність говоріння перетворюється на акт опору – уміння витримати паузу, дозволити думці дозріти, знайти точне слово серед шуму. Мовчання у цій логіці не є запереченням мовлення – воно його виток. У тиші формується внутрішній слух, без якого слово втрачає сенс. Мовчання – це не відмова від участі, а форма уваги, у якій народжується відповідальність. Лише той, хто здатен мовчати, здатен і говорити так, щоб його почули. Мовчання повертає слову вагу, очищує його від випадковості, дає йому міцність. Як наголошувала Ганна Арендт, мовлення є формою дії, бо через слово людина виявляє себе перед іншими, стає видимою у спільному світі [1].

Освіта сьогодні повинна відновити цю культуру слова. Вона покликана не лише передавати знання, а навчати формулювати думку, знаходити власну інтонацію, долати страх висловлювання. Страх сказати – одна з найпомітніших рис сучасної людини: за нею стоїть звичка до оцінювання, публічної видимості, алгоритмічного контролю. Навчитися говорити означає навчитися не боятися думати вголос. Освітній процес має виховувати не риторів, а мислячих – тих, хто вміє бути точним у слові, готовим до діалогу й відкритим до заперечення. Саме ця готовність є справжньою ознакою зрілості. У цьому контексті важливо формувати здатність працювати зі змістом власного висловлювання, а не лише відтворювати засвоєні формули. Освіта повинна підтримувати уважність до мовних нюансів, уміння розрізняти сильні та слабкі аргументи й вибудовувати позицію на підставі міркування, а не реакції. Там, де таке вміння формується, слово набуває стійкості й точності, а комунікація перестає бути джерелом напруги. Саме в цьому простежується розвиток зрілості мислення як необхідної складової культури мовлення.

Говорити – означає існувати усвідомлено. Кожне слово вплітає людину у спільний світ, роблячи її співтворцем реальності. Культура мовлення – це культура свободи, у якій істина не нав'язується, а народжується у процесі розуміння. У добу надмірного шуму найрадикальнішою формою свободи стає виважене слово – не гучне, а точне; не ефектне, а правдиве. Там, де людина говорить відповідально, свобода зберігає свій зміст як здатність розуміти й бути зрозумілою. У цьому контексті особливої ваги набуває питання комунікативної відповідальності, яку не можна звести ні до правил етикету, ні до формальних норм дискурсу. Йдеться про внутрішню установку, що зорієнтує мовця на істину як на смисловий горизонт, а не як на інструмент самоствердження. Мовлення, яке не прагне істини, перетворюється на риторику переконування, де важить не якість думки, а техніка впливу. Таке звуження комунікативної свободи до здатності продукувати бажані ефекти суперечить самій ідеї освіти та людяності: там, де слово слугує маніпуляції, зникає можливість зустрічі з іншим.

Філософія мови показує, що смисл постає не в ізольованому акті висловлювання, а в міжсуб'єктному просторі, де позиція іншого стає умовою власної зрілості. Уже Г.-Г. Гадамер наголошував, що розуміння можливе лише як «злиття горизонтів», у якому жодна зі сторін не залишається незмінною. Мовлення як подія розуміння вимагає відкритості до корекції власних переконань – і саме ця готовність відрізняє свободу від свавілля. Бо свобода в комунікації – це не право говорити все, що заманеться, а здатність формувати таке слово, яке може стати частиною спільної смислової тканини. А. Єрмоленко підкреслює, що комунікативна філософія розглядає мову як соціальний феномен, що створює спільну

реальність, а трансцендентальна прагматика – умови можливості раціональної комунікації, звертаючись до універсальних правил, необхідних для досягнення взаєморозуміння та згоди [2].

У сучасній цифровій культурі ця вимога набуває нового змісту. Алгоритмічні платформи структурують не лише наші інформаційні звички, а й сам спосіб мислення. Утворюється те, що дослідники називають «економікою уваги», де слово має цінність лише за умови здатності утримати погляд на кілька секунд. Скорочення висловлювання не є суто технічною вимогою – воно трансформує саму внутрішню логіку мовлення. Ми звикаємо мислити уривками, реагувати поспіхом і висловлюватися радше імпульсивно, ніж зважено. У такому середовищі акт ретельно продуманого говоріння постає не буденністю, а зусиллям, що йде проти панівної тенденції.

Особливої актуальності набуває питання мовленнєвої культури в умовах полікодової комунікації. Перехід між писемною, усною, візуальною та цифровою формами висловлювання потребує не лише технічної гнучкості, а й філософського розуміння того, як змінюється сама структура смислу. Здатність людини «читати» контексти, розрізняти рівні значення, відчувати співмірність слова та ситуації – це теж форма свободи. Адже свобода у мовленні полягає у здатності вибрати не тільки що сказати, а й як, коли і чому.

Комунікативна свобода є також формою самоусвідомлення. Через слово людина не лише передає думку, а й відкриває власний внутрішній лад. Уміння висловитися точно – це уміння бачити структуру власних переживань, відрізняти істотне від випадкового, формулювати смисл там, де він ще не має завершеної форми. Внутрішня робота зі словом стає формою духовної дисципліни: вона вчить витримці, увазі, відповідальності та емпатії.

У цьому вимірі мовлення постає як онтологічний жест – спосіб бути у світі не пасивно, а творчо. Людина не просто користується мовою, вона проєктує себе у слові, створює власну «видимість» у просторі спільного буття. У цьому сенсі комунікативна свобода є одночасно і свободою творчості, і свободою відповідальності. Вона об’єднує буття і мислення, поєднуючи інтимність внутрішнього голосу з відкритістю публічного висловлювання.

Тому в добу надмірних стимулів і швидких реакцій особливо важливо повернути слову його онтологічну міцність. Лише тоді воно здатне стати формою істини, а не жестом реактивності. Мовлення, що народжується у внутрішній тиші та виростає з відповідальності, формує культуру свободи – таку, у якій людина не губиться у шумі, а залишається собою, знаходячи точне, чесне й необхідне слово.

Список використаних джерел:

1. Arendt, H. The Human Condition / Hannah Arendt; introduction by Margaret Canovan. – 2nd ed. – Chicago: University of Chicago Press, 1998. – x, 349 p. – URL:https://monoskop.org/images/e/e2/Arendt_Hannah_The_Human_Condition_2nd_1998.pdf (дата звернення: 01.11.2025).

2.Єрмоленко А. Поняття комунікативної філософії і трансцендентальної прагматики / А. Єрмоленко, В. Кебуладзе // Філософська думка. - 2017. - № 4. - С. 126-129. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2017_4_13

ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ДОПОМОГИ В СИСТЕМІ ПСИХОЛОГІЧНОГО СУПРОВОДУ СТУДЕНТІВ З ОСОБЛИВИМИ ОСВІТНІМИ ПОТРЕБАМИ

Щепова Д.Р.
кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціології та історії Дніпровського державного аграрно-економічного університету, м. Дніпро, Україна

Подолання психологічних порушень, адаптація і реабілітація студентів з особливими освітніми потребами, а також процес інтегрованого навчання потребують професійного психолого-педагогічного супроводу, який передбачає забезпечення успішного особистісного розвитку студентів.

Супроводжувати − означає йти (рухатися) поруч, разом з ким-небудь як супроводжуючий [2]. Звідси психологічний супровід студентів з особливими освітніми потребами − це рух разом, поруч із особистістю, яка розвивається, змінюється, задля надання їй своєчасної психологічної допомоги та підтримки в саморозвитку, формуванні здатності бути активним суб'єктом життєвого та професійного самовизначення.

Позитивний психологічний вплив психолого-педагогічного супроводу на загальний психосоматичний стан студентів з інвалідністю передбачає психодіагностичні обстеження, психотерапевтичні заходи, консультативну психологічну підтримку останніх задля формування у студентів установки на подолання можливих негативних наслідків своєї хвороби, позитивний вплив соціального оточення в умовах інтегрованого навчання тощо.

Психологічні особливості студентів з особливими освітніми потребами, особливості їх соціалізації вказують на специфіку побудови та надання психологічної допомоги (індивідуальної та групової) в інтегрованому освітньому середовищі.

Одним зі способів надання психологічної допомоги таким студентам у вирішенні наявних у них психологічних проблем, є зміна їх «Я-концепції» у позитивному напрямі. Одним із можливих вирішень цього завдання є надання психологічної допомоги в системі психологічного супроводу студентів. Головна мета психологічної допомоги − оптимізація соціально-психологічної адаптації студентів з функціональними обмеженнями та сприяння їхньому гармонійному розвитку [2 с. 316].

Основні порушення стосуються особистісної сфери студентів, а саме їх «Я-концепції» − інтегрального утворення особистості, яке відбиває якість особистісного функціювання. У психологічній корекції «Я-концепції» можна умовно виокремити три напрями, які відповідають трьом основним компонентам «Я-концепції»: когнітивному, емоційно-вольовому та поведінковому компонентам.

Метою психологічної корекції когнітивної складової частини «Я-концепції» є усунення надцінного (неадекватного) ставлення до свого захворювання або фізичного дефекту. Основні завдання психокорекційної допомоги в цьому напрямі є такими:

-запобігання негативним психологічним наслідкам захворювання (фізичного дефекту). Зміна системи ставлення і формування внутрішньої готовності, знаходження перспектив подальшого життя;

-сприяти підвищенню психологічної гнучкості й стійкості;

-формування, переструктурування або врегулювання адекватного ставлення до власного захворювання (фізичного дефекту);

-сприяння внутрішньоособистісним змінам (спрямованості особистості, її мотивації, ієрархії цінностей, диференціації образу «Я»);

-подолання неадекватних способів захисту «Я» і зміцнення адекватних способів психологічних захистів;

-сприяти усвідомленню неконструктивного характеру низки своїх ставлень, емоційних і поведінкових стереотипів;

-усвідомлювати міру своєї участі у виникненні конфліктних і психотравмуючих ситуацій [1 с. 76].

Психологічна корекція емоційно-ціннісного компонента «Я-концепції» студентів з особливими освітніми потребами спрямована на усунення емоційної напруженості, формування адекватного ставлення до себе, усвідомлення своєї необхідності для себе та інших, розуміння власної незалежності й автономності. Основними завданнями психологічної корекції емоційно-оціночної складової частини «Я-концепції» повинні бути:

- підвищення позитивного рівня самоставлення: аутосимпатії, самоінтересу, самоприйняття, саморозуміння, самовпевненості, самокерівництва, формування конструктивного саморозкриття;

- зміна неадекватних емоційних реакцій та форм поведінки;

- підвищення самоконтролю за своїми діями й психічними станами;

- навчання техніки релаксації, саморегуляції психічних станів, адекватних способів реагування в різноманітних ситуаціях;

- одержання емоційної підтримки від психолога, що сприяє ослабленню захисних механізмів людини;

- формування усвідомлення себе суб'єктом саморозвитку, відповідальним за свої рішення, власний вибір, емоційні прояви [5].

Варто зазначити, що не менш ефективним засобом розвитку позитивної «Я-концепції» студентів із функціональними обмеженнями є цілеспрямоване навчання конструктивних способів поведінки.

Оскільки в цього контингенту у більшості випадків спостерігаються порушення у сфері міжособистісного спілкування, це ускладнює налагодження й утримання контактів зі соціальним оточенням. Тому основними завданнями корекції поведінкової складової частини студентів з функціональними обмеженнями є:

- налагодження міжособистісних ставлень, особливо із соціальним оточенням (макросередовищем);

- зменшення залежності, запобігання відхиленням від соціальної діяльності, ізоляції та відчуження;

- розвиток форм поведінки, пов'язаних зі співробітництвом, взаємодопомогою, відповідальністю та самостійністю;

- оволодіння й закріплення конструктивних форм поведінки й міжособистісних ставлень.

Психологічна корекція поведінкової складової частини невід'ємно пов'язана з корекційною роботою когнітивної й емоційно-оцінною складовими частини. Головна мета розвитку «Я-концепції» повинна полягати в тому, щоб перейти від зовнішніх джерел підкріплення та зворотного зв'язку, які сприяють підвищенню самооцінки, до самопідкріплення як засобу, що регулює розвиток позитивного й адекватного самосприйняття.

Психологічна допомога студентам із функціональними обмеженнями повинна базуватися на таких основних принципах:

-принцип суб'єкт-суб'єктної взаємодії − зміна традиційного ставлення до такого студента як до пасивного об'єкта психологічних впливів, на визнання його активним учасником, суб'єктом психокорекційного процесу, в основі якого лежить розуміння людини як вищої соціальної цінності.

-принцип самоцінності − формування в людини з функціональними обмеженнями віри в свої сили, розуміння цінності своєї особистості для себе й оточуючих.

-принцип прийняття себе ґрунтується на корекції системи самоставлення і формуванні внутрішньої готовності, бачення перспектив подальшого життя в умовах наявного хронічного захворювання чи фізичного дефекту.

-принцип саморозвитку − концентрація на виявленні психологічних резервів компенсації дефекту та формуванні потреби в самовдосконаленні, самокорекції, зміні міжособистісних ставлень у напрямі їх гармонізації.

-принцип моніторингу поєднує в собі першочергову потребу проведення комплексної психодіагностики, з подальшим контролем динаміки ефективності проведеної психологічної роботи.

Перший етап психологічної допомоги − встановлення контакту, є одним з найважливіших і складних у роботі зі студентами з функціональними обмеженнями. Налагодження психологічного контакту з такими студентами з визначатиме успіх подальшої роботи. Доцільно акцентувати увагу студентів на привабливості психологічної роботи й на очікуваних результатах у кожному конкретному випадку, звертаючи його увагу на значущі особисто для нього моменти.

Постійне позитивне підкріплення, а особливо на самому початку роботи, коли ще немає реальних результатів, потреба фіксувати увагу людини навіть на незначних позитивних змінах − ще одна особливість психологічної допомоги. Прийом «позитивного підкріплення» сприяє підвищенню мотивації до змін та саморозвитку особистості.

Під час визначення й використання різноманітних видів психологічної допомоги студентам із функціональними обмеженнями не треба обмежуватися формулюванням лише загальних рекомендацій, якими б оптимальними вони не були. Зміст і форми допомоги, які обирає психолог, повинні враховувати нозологічні, індивідуальнопсихологічні, вікові особливості, бути адресними та конкретними. Інакше кажучи, при наданні психологічної допомоги головним є реалізація індивідуального підходу. З визнанням індивідуального підходу тісно пов’язане уявлення про «особисте досягнення». Під час використання поняття «особисте досягнення» у психологічній корекції визнається право самої людини взяти із психокорекційної допомоги те, що вона вважає за потрібне взяти, або те, що вона спроможна взяти. Неможливість запрограмувати чи запланувати особистісне зростання, при визнанні нескінченності й необмеженості такого процесу, є однією з головних специфічних рис психологічної допомоги людям із функціональними обмеженнями. Безумовно, потрібно створювати умови більш повного особистісного зростання, але в жодному разі не підштовхувати учасників психокорекції на досягнення заздалегідь запланованих результатів[4 с.115].

При виборі психологічних впливів, здатних зробити активно-позитивні зміни у внутрішньому світі й спонукати особистість до певних дій, варто наполегливо формувати переконання, що вона − не пасивний продукт суспільного середовища і не жертва, а творець своєї власної долі. Отже, психологічний процес повинен бути особистісно мотивований. Важливою умовою при наданні психологічної допомоги студентам з особливими освітніми потребами є першочергове проведення індивідуального психологічного консультування, спрямованого на формування адекватного ставлення до власного захворювання, фізичного дефекту та його наслідків. При цьому ефективним є використання таких технік психологічного впливу, як переконання в цінності власної особистості для себе та свого оточення, формування віри в особисті можливості, використання психологічних технік з елементами навіювання, використання образів, метафор, психотерапевтичних розповідей і казок. Ефективним буде також навчання прийомів, спрямованих на саморегуляцію емоційних і фізичних станів.

Відповідно до цього можна сформулювати одне з найважливіших завдань психологічного супроводу студентів із функціональними обмеженнями − формування

мотивації до самовиховання, саморозвитку, самоактуалізації, тобто перехід корекції в самокорекцію. Викладене положення вважається ключовим у гуманістично орієнтованому напрямі психологічної допомоги, принципи якого покладені в основу надання психологічної допомоги особистості. Від його реалізації залежить ефективність психологічного супроводу.

Список використаних джерел:

1. Давиденко Г. Соціально-педагогічна робота зі студентами з особливими освітніми потребами у навчально-виховних підрозділах університету «Україна». Витоки педагогічної майстерності. 2018. № 22. С. 73–81.
2. Єрьоменко О. Психолого-педагогічний супровід студентів з особливими потребами в вищих навчальних закладах. Актуальні питання гуманітарних наук. 2016. № 15. С. 313–320.
3. Купрєєва О. І. Соціально-психологічні засади супроводу студентів з функціональними обмеженнями // Психологічні проблеми збереження репродуктивного здоров'я: Матер. міжнар. наук.-практ. конф. (1–2 грудня 2005 р.) / Упоряд. М.-Л. А. Чепа, Н. В. Слободяник. К.: Міленіум, 2005. С. 278–281.
4. Півторак М. В., Пасічник Н. С., Цвид-Гром О. П. Соціальна інтеграція осіб з інвалідністю в контексті освітньої діяльності ВНЗ : монографія /за заг. ред. Я. В. Новака. Біла Церква: ТОВ «Білоцерківдрук», 2018. 211 с.
5. Чайковський М. Є. Соціально-педагогічна робота з молоддю з особливими потребами в інклюзивному освітньому просторі: монографія. К.: Університет «Україна», 2015. 436 с.

ЗМІСТ

Бойченко М.І. (Україна)
ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В УКРАЇНІ: НОВИЙ ЕТАП СТАНОВЛЕННЯ…….……3
.
Корабльова Н. С. (Україна)
ЖИТТЯ ФІЛОСОФІЇ З «НОЖЕМ У СПИНІ» (МАРІЯ КУЛТАЄВА),
У СТАНІ «НОРМАТИВНОГО ДОМАГАННЯ» (ГАНС УЛЬРІХ ГУМБРЕХТ) …..……...……..5

Малахов В.А., Чайка Т. О. (Франція / Ізраїль)
ЩО МОЖЕ ОЗНАЧАТИ СЬОГОДНІ НАСТАНОВА ФІЛОСОФСЬКОГО
СТАВЛЕННЯ ДО ЖИТТЯ? (МІРКУВАННЯ)……..……..…..9

Sidiropoulou Chryssi (Туреччина / Греція)
VIRTUE AND UNJUSTIFIED TRUE BELIEFS.
THE MYTH OF DAEDALUS IN PLATO'S MENO…….……12
.
Andriukaitiene Regina (Литва)
SOCIALLY RESPONSIBLE MANAGEMENT AND EMPLOYEE WELL-BEING.
СОЦІАЛЬНО ВІДПОВІДАЛЬНЕ
УПРАВЛІННЯ ТА ДОБРОБУТ СПІВРОБІТНИКІВ…….……16

Moroz Jacek (Польща)
WHY DOES GENERAL DIDACTICS HAVE TO BEPARADIGMATIC?.....21

ФІЛОСОФІЯ У СУЧАСНИХ ВИКЛИКАХ

Возняк В.С.
ПЕДАГОГІКА ПОТРЕБУЄ МЕТАНОЙЇ…….……...….23

Лімонченко В.В.
ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА ЯК АНТРОПОЛОГІЯ……..……..…..25

Висоцька О.Є.
ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ
ВПРОВАДЖЕННЯ НАУКОВОЇ КУЛЬТУРИ
ТА АКАДЕМІЧНОЇ ДОБРОЧЕСНОСТІ В ОСВІТНІЙ ПРОЦЕС……28

Renatas Milutis, Biruta Švagždienė (Литва)
FUTURE TOURISM MARKETS: BETWEEN INNOVATION AND
HUMANITY "COFFEE ROAD" - A VISION OF FUTURE TOURISM ……31

Дольська О.О.
ЗМІНА ВИДУ ЛЮДИНИ: КОРЕНІ ПИТАННЯ І ТРАЄКТОРІЯ НАПРЯМУ…….……34

Данильян О.Г., Дзьобань О.П.
СУСПІЛЬСТВО ЗНАНЬ: ДО ПРОБЛЕМИ ПОБУДОВИ КОНЦЕПТУАЛЬНОЇ МОДЕЛІ……36

Stovpets O.V.
QUESTIONS ABOUT POWER, HUMANISM, AND FREE THINKING
IN THE ESSAY “LETTERS OF OBSCURE MEN”.....……..40

Тараросв Я.В.
УМОВИ ІСНУВАННЯ КАПІТАЛІСТИЧНОЇ СИСТЕМИ
ЯК СИСТЕМИ СТАЛОГО РОЗВИТКУ……...……...41

Sun Wei (Україна/Китай)
EDUCATIONAL SUBJECTIVITY IN THE AGE OF
ARTIFICIAL INTELLIGENCE: A PHILOSOPHICAL
ANALYSIS OF TECHNICAL RATIONALITY AND HUMANISTIC …..……45

Адамян Г. Р.
СУЧАСНИЙ ОНТОЛОГІЧНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ
В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ…….47

Алексєєв І. Г.
«ОБВАЛ» − САМОЗНИЩЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ЧЕРЕЗ МАЛОДІТНІСТЬ ……..…….....50

Амельченко О. Є.
ДОСВІДИ ВІЙНИ У РАМКАХ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ…….54

Бакуменко О.
ТЕХНІКА ЯК ВЛАДНИЙ РЕСУРС.....57

Безродний А.Г.
ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНА ЕВТАНАЗІЇ……..…….59

Білецький І. П.
ФЕНОМЕН ГОЛОСУ, ПИСЬМА І ЧИТАННЯ
В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЇ І СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ…….61

Борисова Т. В.
ЕСХАТОЛОГІЧНІ МОТИВИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КАРТИНИ СВІТУ
ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ…….…….64

Василенко Марія
МЕДИЧНА ПРАКТИКА В УМОВАХ ВІЙНИ ……..66

Верещагін О.
СТИЛЬ MILITARY У ПРОСТОРІ
ПОВСЯКДЕННОГО БУТТЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛЮДИНИ..……..…..68

Возняк С.В.
ПОЕТИЧНЕ У КОНТЕКСТІ ТОТОЖНОСТІ МИСЛЕННЯ І БУТТЯ.....70

Войтків Л.В.
ДЕЯКІ МІРКУВАННЯ СТОСОВНО ЗАСАДИ ЛЮДЯНОСТІ……73

Воронянський О.В.
ДИСЦИПЛІНИ СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНОГО ЦИКЛУ
В СИСТЕМІ ПІДГОТОВКИ НОВОГО ПОКОЛІННЯ УКРАЇНСЬКОЇ
НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ ЕЛІТИ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ……..75

Гончаренко Є. О.
«КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ» ЧИ НОВИЙ ВЕКТОР РОЗВИТКУ (ЗА РОБОТОЮ Ф. ФУКУЯМИ
«КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ ТА ОСТАННЯ ЛЮДИНА»)……79

Горбань Р. І.
ФЕНОМЕН «ЛЮДИНИ МАСИ» В ЦИФРОВУ ЕПОХУ…….81

Городиська О.М.
ФЕНОМЕН «ЛЮДИНИ МАСИ» В ЦИФРОВУ ЕПОХУ……...……...……83

Дзондза В. Б.
РОЛЬ МИСЛЕННЯ ТА ВІРИ У СВІТОГЛЯДНІЙ ОСВІТІ..…….86

Дишкант Т.М.
ПЕРСПЕКТИВИ ВІРІШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ:
ПОСТГУМАНІЗМ І ТРАНСГУМАНІЗМ……...……88

Доброносова Ю.Д.
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА СПЕЦИФІКА
ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ІГОРЯ КОЗЛОВСЬКОГО……89

Жеребятнікова І. В.,
АКСІОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ:
ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР…….…….93

Задорожний С.
ВІКТИМО-ОРІЄНТОВАНИЙ ПІДХІД ЯК УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПУ
ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМУ В УМОВАХ ВІЙНИ……..……96

Захаров В. А.
ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І КАПІТАЛІЗАЦІЯ ТВОРЧОСТІ: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА…….98

Зінов'єва К.
ЕТИКА Й МОРАЛЬ У ПРОЗІ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНУ:
ФІЛОСОФСЬКО – АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ……100

Кобцев О.С., Походун М.О., Чиж Д.М., Вартанян К.В.
ЕКОЛОГІЧНІ МЕТОДИ ОЧИЩЕННЯ ОРБІТИ:
ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА ТЕХНОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ….……..101

Корж Г.В.
ПРОБЛЕМА ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ В ІНФОРМАЦІЙНУ ДОБУ…….105

Косс А.
ТІЛЕСНІСТЬ І ТЕХНОЛОГІЇ: СВОБОДА ЧИ ЇЇ ВТРАТА…….....……108

Кривенко С.В.
СТРУКТУРА ФУТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ……...……111

Міщенко В.І., Шимченко О.В.
ЯК МИ ДИВИМОСЯ НА КОСМОС ТА ЯК ЗБИРАЄМОСЯ ЖИТИ?…….……113

Олійник О. М.
ГОТОВНІСТЬ ЗДОБУВАЧІВ СЕРЕДНЬОЇ ОСВІТИ ДО ВІЙСЬКОВО-ПАТРІОТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ…….117

Патин І. Я.
ОСВІТА ЯК ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР САМОСТІ:
ВІД ГУСЕРЛЯ ДО СУЧАСНИХ ГУМАНІТАРНИХ ПРАКТИК……119

Пономаренко О. В.
ДОБРОЧЕСНІСТЬ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРІ:
ВІД ЕТИЧНОГО ЗУСИЛЛЯ ДО ГРОМАДЯНСЬКОГО ЕТАЛОНУ…….……122

Садовніков О.К.
ВІД ПОСТМОДЕРНУ ДО НОВОЇ ОНТОЛОГІЇ ЦІЛІСНОСТІ……..……125

Смоляга М.В.
ПРОБЛЕМА ЦІННІСНО-НОРМАТИВНИХ ПЕРЕДУМОВ
ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ…….……129

Солоділова О.В., Кищик А.Г.
ПРОБЛЕМА САМОСВІДОМОСТІ У ФІЛОСОФІЇ Л. ФЕЙЕРБАХА……..….130

Солоділова О.В., Сіманєнко А.О.
ПОНЯТТЯ «НАДЛЮДИНИ» У ФІЛОСОФІЇ ФРІДРІХА НІЦШЕ……....132

Суходуб Т.Д.
РОЗУМІННЯ ЯК ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ……..……..134

Тимченко І.В., Бєлих І.М.
ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ІНТЕГРАЦІЇ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ
У МОДЕЛЮВАННЯ ОБ’ЄКТІВ АРХІТЕКТУРИ……..…...136

Титар О.В., Алімова В. М., Дронов Н. Р.
FREE ENERGY PRINCIPLE ТА ТЕОРІЯ ЦІННОСТЕЙ…….139

Тодріна І.В., Курило О.В.
ТЕОРІЯ СУСПІЛЬНОГО ВИБОРУ ТА ПОЛІТИЧНИХ ІНСТИТУТІВ……..……...…….141

Фідровська М. Г.
ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ АПРІОРНОСТІ ЗАКОНІВ ВСЕСВІТУ……146

Khoma V. O.
METAETHICS-POLITICAL PHILOSOPHY RELATION…….……147

Чжан Хунвэй (Zhang Hongwei) (Україна/Китай)
ІСТОРИЧНІ ПЛАСТИ ТА ЕСТЕТИКА ЛАНДШАФТУ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ З ТОЧКИ ЗОРУ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ТА КИТАЙСЬКОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ……149

Чхеайло І.І.
ІНЖЕНЕРНА ОСВІТА В КООРДИНАТАХ *SOFT SKILLS*……..……151

Широка С.І.
КОНЦЕПЦІЯ ГУМАНОМІКИ ДЕЙРДРЕ МАКЛОСКІ
В ІМІДЖЕВІЙ СТРАТЕГІЇ УНІВЕРСИТЕТУ…….…….....153

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ПРАВА ТА ДЕРЖАВИ

Гомілко О.Є.
ФЕЙК ЯК ЗБРОЯ КОГНІТИВНОЇ ВІЙНИ: СИМУЛЯКР ПРОТИ РЕАЛЬНОСТІ……..158

Jorge Jesus Villasmil Espinoza (Venezuela / Венесуела),
Roman Oleksenko (Україна)
THE QUESTION OF POST-TRUTH
IN THE DISCOURSE OF POWER IN THE DIGITAL AGE…….……162

Коваленко М. М.
ДЕРЖАВА В КРИЗІ:
ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПЕРИФЕРІЙНОГО КАПІТАЛІЗМУ…….….164

Vladlenova I.V.
CONSTRUCTING THE HYPERREALITY OF SIMULACRA IN RUSSIAN PROPAGAND….166

Lysenko I.V., Lysenko A.M.
LEGAL REGULATION OF INFORMATION SUPPORT FOR INNOVATIVE ACTIVITY ..…...168

Варипаєв О.М., Міносян А.С.
ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ
ДИНАМІКИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ……..…170

Варипаєв О.М.
ГАСТРОНОМІЧНА СПАДЩИНА ЯК ІНСТРУМЕНТ
ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ ТА СТІЙКОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД ……...…..…174

Калюжна Ю.І.
«ПРАВО БУТИ ЗАБУТИМ» (GDPR) В КОНТЕКСТІ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ
ФІЛОСОФІЇ ПРИВАТНОСТІ ТА ОНТОЛОГІЧНИХ
МЕЖ СВОБОДИ І ПРАВА В ПАРАДИГМІ ЦИФРОВОЇ ДЕРЖАВИ……...……178

Кравченко В. Ю., Добридень О. В.
ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ
ПРИРОДИ ВИБОРЧОГО НАСИЛЬСТВА……181

Кузнецов В. С.
ЦИФРОВА ПРИВАТНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА КАТЕГОРІЯ:
МІЖ СВОБОДОЮ ОСОБИСТОСТІ ТА КОНТРОЛЕМ ДЕРЖАВИ……..184

Кузнецова К. Ю.
ПРАВО І АЛГОРИТМИ: ВИКЛИКИ ЛЕГІТИМНОСТІ ДЕРЖАВИ
В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ……...……187

Курило О.В., Солошенко О.М.
«КОДЕКС УКРАЇНИ ПРО АДМІНІСТРАТИВНІ ПРАВОПОРУШЕННЯ»
В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА…...190

Куценко А.О., Гаряева Г.М., Гаєвая Е.Є., Юшко А.В
АВТОРСЬКІ ПРАВА НА ПРОГРАМНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ. ПОНЯТТЯ ОБ'ЄКТА,
ОСОБЛИВОСТІ ОХОРОНИ ТА ВИКЛИКИ ЦИФРОВОГО СЕРЕДОВИЩА…….194

Лисенко І.В., Лисенко А.М.
ІННОВАЦІЙНИЙ РОЗВИТОК СУСПІЛЬСТВА:
ЗАСІБ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ЧИ ЗАГРОЗА ПОРУШЕННЯ
ІНФОРМАЦІЙНИХ ПРАВ ЛЮДИНИ…….……196

Олійник О. М., Штих І. М.
ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ГРОМАДСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ В УКРАЇНІ……...198

Перевалова Л.В.
ПРАВОВА ДЕРЖАВА ТА ЇЇ ПРИНЦИПИ……...……201

Сємко М.О.
ПРАВО В СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНИХ НОРМ……...205

КУЛЬТУРНІ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНИ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Загрійчук І. Д.
КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНЕ ПРОЧИТАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ……208

Радіонова Н.В.
Г. СКОВОРОДА СЬОГОДНІ: СВОБОДА І САМОПІЗНАННЯ
ЯК МАТРИЦЯ ЦИФРОВОЇ ОСВІТИ……210

Корнієнко С.Г.
ЦИФРОВЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ПОДІЯ СУЧАСНОСТІ……211

Haidamachuk O. (Україна/Німеччина)
TONALITIES IN TRANSFORMATION OF UKRAINIANS' MEMORIES …….213

Гончарова О. С.
ЄВРЕЙСЬКА ТВОРЧА ІНТЕЛІГЕНЦІЯ
ХАРКОВА 1920-Х РОКІВ – ПОКОЛІННЯ ПОШУКУ……216

Журавльов Д.В., Євсєєв С.Є., Курило О.В.
ВІД МАЗЕПИ ДО МАЗЕПИНЦІВ:ТРАНСФОРМАЦІЯ УЯВЛЕНЬ
ПРО ГЕТЬМАНСЬКУ ВЛАДУ НАПРИКІНЦІ XVII - НА ПОЧАТКУ XVIII СТ. ……..219

Ідрічан К.О.
АНІМАЦІЯ ЯК МЕДІУМ ТРАВМИ: НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ
У ПОЛІ ГЛОБАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО ДИСКУРСУ……..….222

Ковальський Ю.О.
ПОСТРЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ В КОНТЕКСТІ МЕДІАКУЛЬТУРИ…..……...…226

Писарська Н.В.
ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ...……...229

Токарєв О. І.
СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА НАСЕЛЕННЯ ХАРКІВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ КІНЦЯ XIX СТ.
ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА КУЛЬТУРНОГО…..231

Харламов М.І., Чиркіна-Харламова М.А.
КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКИХ ПОЖЕЖНИХ:
ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ…….…….…….235

Хіріна Г. О., Калашник М. П.
ТВОРЧА ОСОБИСТІСТЬ У ДОБУ ЗМІН: ФІЛОСОФСЬКО - МИСТЕЦТВОЗНАВЧЕ
ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА МИТЦЯ……238

ДУХОВНЕ ТА ФІЗИЧНЕ ЗДОРОВ'Я НАЦІЇ

Шаповал В. М.
ФІЛОСОФІЯ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОГО СВІТУ……..……..……242

Годзь Н.Б.
ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА ПИТАННЯ ПРИРОДИ ЗДОРОВ'Я НАЦІЇ……244

Компанієць Л.В.
ФІЛОСОФІЯ ЯК НОВА ОСВІТНЯ ПАРАДИГМА:
ДУХОВНО-СВІТОГЛЯДНИЙ ВИМІР……..……..245

Гаплевський Д.І.
ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ЧАСТИНИ Й ЦІЛОГО: СПІВМІРНІСТЬ,
ТЕХНОЛОГІЇ ТА НОВА СТРУКТУРА ВОЛІ ……..……249

Добко В.
ПРИРОДНА КРАСА ЯК ЖИТТЄСТВЕРДНА ОСНОВА
МІСЬКОГО ВІДНОВЛЕННЯ: БІОФІЛІЙНИЙ ПРОСТІР, УВАГА ТА ДОВІРА……..….251

Куліков М. А.
КУЛЬТУРА РІВНОВАГИ: ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ МІЖ ПЕРЕВАНТАЖЕННЯМ І МІРОЮ..…..253

Фабрика А. А.
СЛУЖІННЯ ЯК ДУХОВНА ПОТРЕБА В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОЇ
ПРОФЕСІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ…….……256

Чмихун С. Є.
КОМУНІКАТИВНА СВОБОДА ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ МОВЛЕННЯ…..…258

Щепова Д.Р.
ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ДОПОМОГИ В СИСТЕМІ ПСИХОЛОГІЧНОГО
СУПРОВОДУ СТУДЕНТІВ З ОСОБЛИВИМИ ОСВІТНІМИ ПОТРЕБАМИ……..……261

Наукове видання

ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

МАТЕРІАЛИ VI МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

Філософські читання,

присвячені Всесвітньому Дню філософії

21-23 листопада 2025 р.

Відповідальні за випуск: д-р техн. наук, професор А. В. Кіпенський,

д-р філос. наук, професор О. О. Дольська

Адреса редакційної колегії: 61024, Харків, вул. Кирпичова, 2,

НТУ «ХПІ», Інститут соціально-гуманітарних технологій

Тел.: (057) 7076396, E-mail: ip_dekanat@ukr.net