

Передплатний індекс
49796



ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1(183).Том 1

КИЇВ – 2026

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(183). Том 1. Київ, 2026. 172 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Ідентифікатор медіа: R30-06492

Включено до Переліку наукових фахових видань України, категорія Б
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 3 від 17 лютого 2026 р.)

Адреса редакції: 01001, м.Київ, вул.Трьохсвятительська, 4

Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація»

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

e-mail: article@multiversum.com.ua

web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2026

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2026

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2026

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.1

УДК 165.62+141.319.8:159.932.1:355.01

Д. І. Давидов,
аспірант кафедри теорії культури і філософії науки,
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
м. Харків, Україна
e-mail: denys.davydov@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6952-3991>

ЗВУК ЯК ЗБРОЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ АУДІАЛЬНОГО ДОСВІДУ ВІЙНИ

Анотація. Тема статті - феноменологічний аналіз звуку як форми насильства у воєнному досвіді; предметом є аудіальний вимір переживання війни. Мета – з'ясувати, як звуки війни функціонують в якості чинника трансформації буття-у-світі поза техноцентричним трактуванням «звуку як зброї». Методологія ґрунтується на герменевтично-екзистенційній модифікації феноменології (Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті, М. Гайдеггер) у поєднанні з підходами *sound studies*. Актуальність зумовлена домінуванням візуальної парадигми та редукцією звуку до технічних засобів впливу. Наукова новизна полягає в концептуалізації війни як перебудови сенсорної ієрархії, де аудіальне набуває домінантності. Доведено, що звук діє як форма структурного примусу, модифікуючи тілесність і темпоральність досвіду. Практичне значення пов'язане з можливістю міждисциплінарного застосування результатів. Висновок: звук у війні функціонує як екзистенційна зброя, що трансформує умови людського досвіду.

Ключові слова: феноменологія, звук, війна, звук як зброя, аудіальний досвід, буття-у-світі, сенсорна ієрархія, афективність, акустичний режим, екзистенційна трансформація.

Denys Davydov,

*PhD Student, Department of Theory of Culture and Philosophy of Science,
V. N. Karazin Kharkiv National University,
Kharkiv, Ukraine*

e-mail: denys.davydov@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6952-3991>

SOUND AS A WEAPON: A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE AUDITORY EXPERIENCE OF WAR

Abstract. *The article examines sound as a specific form of violence within the experience of war through a phenomenological framework. The topic of the study concerns the reinterpretation of “sound as a weapon” beyond its conventional technocentric understanding, while the subject is the auditory dimension of wartime experience as a structure of lived perception. The aim of the research is to analyze how the sounds of war—explosions, drones, sirens, tense silence—function not merely as physical stimuli, but as events that transform the mode of being-in-the-world. Methodologically, the study is grounded in a hermeneutic-existential modification of phenomenology, drawing on the works of Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, and Martin Heidegger, and integrating insights from contemporary sound studies. This approach allows sound to be interpreted as an experiential structure embedded in temporal, bodily, and affective dimensions rather than as a neutral acoustic signal. The relevance of the research is determined by the growing need to move beyond the dominance of visual paradigms in war studies and to critically reassess discourses on “non-lethal” acoustic technologies that risk neutralizing the violence of sonic impact. The scientific novelty lies in conceptualizing war as a radical reconfiguration of sensory hierarchy, in which the auditory acquires functional dominance under conditions of threat. The study demonstrates that in wartime sound operates as a form of structural coercion, destabilizing the lifeworld, reshaping temporality, and transforming bodily orientation. The main results show that sound in war functions as an existential weapon: not primarily through physical injury, but through the forced restructuring of perception and anticipation. Practically, the findings contribute to interdisciplinary dialogue between philosophy, psychology, military studies, and ethics, offering a deeper*

understanding of how war transforms fundamental conditions of human experience. The conclusion affirms that the most radical power of sound in war lies in its capacity to reconfigure lived reality itself.

Keywords: *phenomenology, sound, war, sound as a weapon, auditory experience, being-in-the-world, sensory hierarchy, affectivity, acoustic regime, existential transformation.*

Вступ. У сучасних дослідженнях війни дедалі більшої уваги набуває аналіз не лише політичних, стратегічних та візуально репрезентованих вимірів війни, а й ширшого сенсорного досвіду збройних конфліктів, через який війна безпосередньо переживається людиною. Зокрема, звук посідає особливе місце у структурі воєнного досвіду, оскільки саме через нього війна часто входить у повсякденність ще до моменту безпосереднього візуального контакту з небезпекою. Вибухи, сирени, шум артилерії, звук польоту дронів або літаків формують специфічний акустичний режим, тобто структурований спосіб організації повсякденного простору через повторювані звукові події, які задають горизонт очікування небезпеки, у межах якого змінюється сприйняття простору, часу та тілесної безпеки.

У публічному та науковому дискурсі поняття «звуку як зброї» зазвичай пов'язується з дослідженням так званих акустичних або сонічних технологій – пристроїв, що використовують звук або вібрацію з метою дезорієнтації, залякування чи фізичного ураження [1; 2; 13]. Водночас така техноцентрична перспектива часто залишає поза увагою більш фундаментальний вимір проблеми, а саме: той факт, що звук може функціонувати як форма насильства і без спеціалізованих технічних засобів, завдяки самому способу свого переживання у воєнному контексті.

Феноменологічна філософія, зосереджена на аналізі досвіду «зсередини», пропонує інструменти для осмислення того, як звук у війні перестає бути нейтральним фоном і перетворюється на

чинник, що активно формує екзистенційний стан людини. У цьому сенсі проблема полягає не в ідентифікації звуку як фізичного уражального фактора, а в розумінні того, яким чином він радикально трансформує структуру буття-у-світі (In-der-Welt-sein), змінюючи модус відкритості світу від довіри до тривожної настороженості.

Актуальність і наукова новизна дослідження. Актуальність звернення до феноменологічного аналізу звуків війни зумовлена кількома взаємопов'язаними чинниками. По-перше, сучасні війни дедалі частіше розгортаються у безпосередній близькості до цивільного населення, перетворюючи повсякденний простір життя на акустично нестабільне середовище. Навіть за відсутності безпосередніх бойових дій звук війни – у вигляді віддалених вибухів, пролітів авіації чи дронів – стає постійним супутником людського існування. Окрім цього, у межах гуманітарних і соціальних наук усе ще спостерігається домінування візуальної над аудіальною парадигмою у дослідженнях війни, що призводить до недооцінки ролі слуху як первинного каналу сприйняття небезпеки. Такий «окулярцентризм» критикується в сучасній феноменології та sound studies як редукція багатовимірного сенсорного досвіду до зорового виміру [9; 10]. Подібні спостереження узгоджуються також з психологічними та міждисциплінарними дослідженнями слухового сприйняття, які засвідчують, що аудіальні сигнали часто виконують функцію первинного механізму виявлення небезпеки [11; 12]. Також поширення дискурсу про «не-летальну» зброю, зокрема акустичні пристрої, створює ризик легітимації насильства через його технічну нейтралізацію. Феноменологічний підхід дає можливість поставити під сумнів таку нейтралізацію, показуючи, що навіть за відсутності прямої фізичної шкоди звук може чинити глибокий психологічний, тілесний та екзистенційний вплив. Таким чином, аналіз звуку як зброї у феноменологічному сенсі, тобто як смислової пережитої події досвіду, що трансформує спосіб відкритості світу для суб'єкта, є актуальним як для філософського осмислення війни, так і для ширшого міждисциплінарного діалогу між філософією, психологією, sound studies та етикою.

Мета дослідження. Метою статті є феноменологічний аналіз аудіального досвіду війни та осмислення того, як звуки війни трансформують структуру людського досвіду та яким чином ці категорії можуть бути застосовані для осмислення аудіального досвіду війни. Йдеться не про технічну класифікацію звуків, а про виявлення їхньої ролі у формуванні специфічного режиму сприйняття, в якому війна переживається як постійна присутність загрози. Методологічно дослідження ґрунтується на герменевтично-екзистенційній модифікації класичної феноменології Е. Гуссерля, розвиненій у працях М. Гайдеггера та М. Мерло-Понті. У цьому підході феноменологічний аналіз досвіду доповнюється інтерпретацією його екзистенційних та тілесних вимірів, що дає можливість аналізувати звук не як фізичний стимул, а як структуру досвіду, вписану в історичний та політичний контекст. У дослідженні використовуються такі феноменологічні категорії, як інтенціональність досвіду (Е. Гуссерль) [5], тілесність і перцептивна вкоріненість суб'єкта у світі (М. Мерло-Понті) [8], а також екзистенційна налаштованість і досвід тривоги (М. Гайдеггер) [3]. Спробуємо послідовно розглянути феноменологічні підходи до осмислення звуку та слухання як структур досвіду, проаналізувати вплив звуків війни на тілесний і афективний виміри переживання, а також окреслити евристичний потенціал концептуальних рамок для аналізу воєнного акустичного досвіду. На цій основі спробуємо здійснити переосмислення поняття «звук як зброя» поза межами його суто фізичного або технологічного трактування, зосереджуючись на екзистенційному вимірі акустичного впливу.

Стан дослідження проблеми. Проблематика звуку у війні представлена в науковій літературі нерівномірно. З одного боку, існує значний масив досліджень, присвячених акустичним технологіям і так званій сонічній війні, серед яких особливе місце посідає праця Стіва Гудмана *Sonic Warfare* [2]. Ці роботи аналізують звук як інструмент впливу, страху та контролю, зосереджуючись на афективних і політичних вимірах аудіального насильства. З іншого боку, феноменологічні дослідження слуху й звуку, представлені у ро-

ботах Дон Айд [10], Жан-Люк Нансі [9], Мерло-Понті [8] та Гуссерля [4], рідко безпосередньо застосовуються до аналізу воєнного досвіду. Вони, переважно, зосереджені на повсякденному, містечковому або технологічному вимірах слухання. Таким чином, наявний розрив між феноменологією звуку та дослідженнями війни створює потребу в інтегративному підході, який дав би можливість поєднати аналіз тілесного сприйняття з конкретним історичним і політичним контекстом збройного насильства. Хоча класична феноменологія формувалася поза воєнним контекстом, її аналіз інтенціональності, тілесності та афективної налаштованості створює теоретичну рамку, в межах якої можливо описати акустичну трансформацію повсякденності у війні.

У феноменологічній традиції звук постає не як об'єктивний фізичний сигнал, а як подія, що відбувається у взаємодії між тілом і світом. Для Гуссерля слухання є інтенціональним актом, у межах якого звук завжди вписаний у горизонт очікування і пам'яті [4]. Звукова подія ніколи не є ізольованою: вона розгортається у часі, залишаючи післясмак минулого і передчуття майбутнього. Мерло-Понті радикалізує цей підхід, підкреслюючи тілесну вкоріненість слухання. Звук не просто «чується», а проживається тілом, яке резонує з навколишнім середовищем [8]. У цьому сенсі слух є способом орієнтації у світі, що передуює рефлексії. Гайдеггер, хоча й не розробляє систематичної феноменології звуку, звертає увагу на слухання як екзистенціальний спосіб буття-у-світі, пов'язаний з налаштованістю (*Befindlichkeit*) і тривогою [3]. Звук може виступати тим, що порушує звичну відкритість світу, виявляючи його загрозливий характер.

Виклад основного матеріалу. У контексті війни звуки (вибухи, проліт дронів, гул авіації) набувають особливого статусу. Вони перестають бути локалізованими подіями і перетворюються на постійний акустичний фон, який формує стан очікування небезпеки. Феноменологічно це означає, що світ більше не переживається як стабільний і передбачуваний. Звук вибуху, навіть віддаленого, має властивість «розширюватися» у сприйнятті, охоплюючи не

лише момент звучання, а й простір до і після нього. Він активує тілесні реакції: напруження, здригання, прискорення серцебиття, ще до того, як суб'єкт встигає раціонально осмислити ситуацію. Таким чином, звук діє як афективний тригер, що безпосередньо впливає на тілесну схему. Особливо показовим є феномен звуку дронів, який поєднує постійну присутність і невизначеність. Його монотонний гул створює стан тривалої напруги, в якому загроза не актуалізується у конкретний момент, але постійно залишається можливою. Такий досвід добре узгоджується з гайдеггерівським розумінням тривоги як відкритості до невизначеного небуття.

З огляду на сказане, звук у війні можна розглядати як форму зброї не в технічному, а в екзистенційному сенсі. Він не обов'язково завдає тілесних ушкоджень, але підриває базову довіру до світу, порушуючи відчуття безпеки та контролю. У цьому полягає його насильницький характер. Якщо насильство визначати не лише як фізичне ушкодження, а як примусове порушення структур життєвого світу, то акустичне середовище війни може бути описане як форма структурного насильства. На відміну від спеціалізованих акустичних пристроїв, описаних у технічних і правових дослідженнях [1], звуки війни не мають чітко окресленого джерела і наміру. Саме ця невизначеність посилює їхній вплив, роблячи звук не лише сигналом, а умовою існування. У цьому контексті тиша також набуває амбівалентного характеру. Вона перестає бути простором відпочинку і стає напруженою паузою, наповненою очікуванням наступного звукового вторгнення. Феноменологічно тиша у війні є «звучною» – вона резонує страхом і пам'яттю попередніх вибухів [9].

Спробуємо осмислити війну не лише як історико-політичний конфлікт або сукупність воєнних дій, а як радикальну трансформацію сенсорної онтології досвіду, тобто як зміну способу відкритості світу суб'єктові через перебудову ієрархії чуттєвих модальностей. Новизна цього підходу полягає у зміщенні аналітичного фокусу з подієвого та інституційного вимірів війни на структури

сприйняття, в межах яких аудіальне набуває функціональної домінанти в ситуації загрози.

Війна, як можемо відзначити, є процесом системної зміни сенсорної ієрархії візуального та аудіального у структурі досвіду. Це не може бути зведено до простої тези про витіснення одного іншим, ми говоримо про трансформацію сенсорної ієрархії, в межах якої аудіальне набуває функціональної домінанти в ситуації загрози. Візуальне не елімінується, однак змінює свій статус у структурі орієнтації суб'єкта у світі. Така зміна має просторові, темпоральні, тілесні та екзистенційні підстави. Теоретичне обґрунтування цієї позиції може бути інтегроване в ширшу феноменологічну рамку з посиланням на Гуссерля [4], Мерло-Понті [8], Гайдеггера [3]. Із феноменології часу випливає, що слухання структурно пов'язане з темпоральністю через взаємодію збереження щойно минулого і спрямованості до майбутнього. Воєнний досвід змінює конфігурацію цієї спрямованості, оскільки очікування перестав орієнтуватися на передбачувану смислову завершеність події і концентрується на можливості раптового руйнування. Майбутнє редукується до простору ризику, а час переживається як напружений інтервал між сигналом і потенційним ударом. Внаслідок цього акустичний досвід функціонує як механізм темпоральної дерегуляції, що порушує звичну інтеграцію минулого, теперішнього і майбутнього.

Перебудова сенсорної ієрархії має безпосередній тілесний вимір. Тіло у феноменологічному розумінні виступає дорефлексивною схемою присутності, через яку світ набуває значення, і в умовах війни воно трансформується у резонуючу систему реагування на загрозу. Акустичний імпульс інтегрується у тілесну організацію ще до когнітивної ідентифікації джерела, проявляючись у мікрореакціях м'язового тону, дихання та вегетативних змін. Звук у цьому контексті має вищий ступінь інвазивності порівняно із зоровим образом, оскільки він безпосередньо модулює тілесну готовність до дії, тоді як зорове сприйняття частіше передбачає фазу розпізнавання. Перевага аудіального полягає не у більшій інформативності,

а в його здатності перебудовувати структуру присутності суб'єкта. Екзистенційний вимір трансформації полягає у зміні фоновой налаштованості буття у світі. Світ відкривається як потенційно загрозовий навіть за відсутності видимих ознак небезпеки, оскільки сама тиша структурується пам'яттю попередніх звуків і очікуванням їх можливого повернення. Аудіальне формує горизонт постійної готовності, в межах якого суб'єкт перебуває у стані напруженої відкритості. Візуальне при цьому не зникає, але змінює свою функцію, зберігаючи провідну роль у площині репрезентації, свідчення та символічної фіксації руйнувань, тоді як у безпосередньому досвіді виживання пріоритет належить слуху як оперативнішому та всепроникному каналу орієнтації.

Повернемося до нашої першої тези, «звуку-як-зброї». Буде доцільно розрізнити два рівні розуміння. Перший є технологічним і пов'язаний із навмисним використанням звукових засобів впливу. Другий, який становить предмет нашого аналізу, є онтологічним і стосується того, що сама війна перетворює звукове середовище на структуру примусу. Світ стає акустично насиченим простором, у якому слух виконує функцію головного індексу небезпеки, а отже, звук набуває статусу фундаментального чинника організації реальності. Саме у цьому сенсі війна може бути описана як процес, у якому звук стає зброєю не лише інструментально, а й екзистенційно.

Висновки. Феноменологічний аналіз дає можливість переосмислити поняття «звуку як зброї», виводячи його за межі технічного дискурсу. У війні звук функціонує як форма насильства передусім тому, що він трансформує спосіб буття-у-світі, впливаючи на тілесність, афективність і екзистенційну орієнтацію людини [13].

Запропонована гіпотеза дає змогу концептуалізувати війну як процес радикальної перебудови сенсорної архітекτονіки досвіду, у межах якого аудіальне набуває функціональної домінантності та виконує роль первинного індексу небезпеки. У цьому контексті теза «звук як зброя» отримує розширене трактування: звук виступає не лише інструментом впливу або носієм інформації про загрозу, а

чинником, що безпосередньо модифікує темпоральну організацію переживання, тілесну готовність та екзистенційну налаштованість суб'єкта. Його зброєподібність полягає у здатності примусово структурувати досвід навколо очікування можливого руйнування. Війна у такій перспективі постає як формування акустичного режиму реальності, де навіть відсутність звуку не є нейтральною, оскільки тиша зберігає потенційність загрози.

Запропонований підхід дає можливість краще зрозуміти, як війна змінює не лише соціальні структури, а фундаментальні умови людського досвіду. Це відкриває можливості для міждисциплінарного діалогу між філософією, психологією, нейронауками, військовими дослідженнями та гуманітарною політикою. Усвідомлення того, що звук може функціонувати як структурна форма примусу, а не лише як інструмент, має потенціал вплинути як на наукове розуміння війни, так і на практики підтримки людей, які переживають її наслідки. Поєднання феноменології звуку з аналізом воєнного досвіду відкриває перспективу для глибшого розуміння того, як війна проживається не лише як сукупність подій, а як акустичний режим існування. Такий підхід дає змогу критично осмислити ідею акустичної зброї, показуючи, що найбільш радикальний вплив звуку полягає не у фізичному ураженні, а у зміні людського досвіду.

ЛІТЕРАТУРА

1. Altmann J. Acoustic weapons – A prospective assessment. *Science & Global Security*. 2009. Vol. 17(1). P. 1–50.
2. Goodman S. *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge, MA : MIT Press, 2010. 336 p.
3. Гайдеггер М. Буття і час / пер. з нім. В. Бібіхіна. Харків : Фоліо, 1996. 503 с.
4. Гуссерль Е. Формальна і трансцендентальна логіка. Досвід критики логічного розуму. Читанка з філософії: У 6 кн. Кн. 6 : Зарубіжна філософія ХХ століття. Київ : Довіра, 1993. С. 48–81.

5. Гуссерль Е. Лекції з феноменології внутрішнього часу / пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ : ППС-2002. (2002) 272 с.
6. Кебуладзе В. Едмунд Гуссерль. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ : ППС-2002, 2009. 356 с.
7. Кебуладзе В. «Lebenswelt» Гуссерля і «Dasein» Гайдеггера. *Філософська думка*. 2015. № 5. С. 99–108.
8. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. London : Routledge, 1962. 466 p.
9. Nancy J.-L. *Listening*. New York : Fordham University Press, 2007. 104 p.
10. Ihde D. *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*. Albany : SUNY Press, 2016. 234 p.
11. Neuhoﬀ J. *Ecological Psychoacoustics*. San Diego : Academic Press, 2004. 418 p.
12. Blesser B., Salter L. *Spaces Speak, Are You Listening? Experiencing Aural Architecture*. Cambridge, MA : MIT Press, 2007. 424 p.
13. Cusick S. Music as torture. *Journal of the Society for American Music*. 2006. Vol. 2(1). P. 1–20.

REFERENCES

- Altmann, J. (2009). Acoustic weapons – A prospective assessment. *Science & Global Security*, 17(1), 1-50.
- Goodman, S. (2010). *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge, MA: MIT Press. 336 p.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. V. Bibikhin (Transl.). Kharkiv: Folio. 503 p. [In Ukrainian].
- Ricoeur, P. (1993). Husserl: An Analysis of His Phenomenology. In: *Existential Phenomenology, Philosophy Reader: In 6 Books*, Vol. 6: Foreign Philosophy of the 20th Century. Kyiv: Dovira, pp.201-213. Retrieved from https://chtyvo.org.ua/authors/Riceur_Paul/Husserl_analiz_yoho_fenomenolohii (Accessed: 21.04.2025). [In Ukrainian].
- Husserl, E. (2002). *Lectures on the Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. V. Kebuladze (Transl.). Kyiv: PPS-2002, 272 p. [In Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2012). *Phenomenology of Experience: A Monograph*. Kyiv:

Dukh i Litera. 278 p. [In Ukrainian].

Kebuladze, V. (2015). Husserl's "Lebenswelt" and Heidegger's "Dasein". *Filosofs'ka dumka (Philosophical Thought)*, 5, 99-108. [In Ukrainian].

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 466 p.

Nancy, J.-L. (2007). *Listening*. New York: Fordham University Press, 104 p.

Ihde, D. (2016). *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*. Albany: SUNY Press, 234 p.

Neuhoff, J. (2004). *Ecological Psychoacoustics*. San Diego: Academic Press. 418 p.

Blessner, B., Salter, L. (2007). *Spaces Speak, Are You Listening? Experiencing Aural Architecture*. Cambridge, MA: MIT Press. 424 p.

Cusick, S. (2006). Music as torture. *Journal of the Society for American Music*, 2(1), 1-20.

Стаття надійшла до видання / Received: 23.12.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 28.01.2026

Опубліковано / Published: 31.03.2026

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.2

УДК 330.015:338.246.8]:355.01-021.68(477)

І. В. Сагайдак,

кандидат економічних наук,

докторант кафедри соціальної філософії,

філософії освіти та освітньої політики

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова,

м. Київ, Україна

e-mail: i.v.sahaidak@udu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8622-3704>

РЕСУРСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОВОЄННОЇ ВІДБУДОВИ УКРАЇНИ З ПОГЛЯДУ БІОФІЛОСОФІЇ

Анотація. У статті з позицій біофілософії розглядається ресурсний потенціал відновлення України, що означає пріоритетне піклування про умови життя населення України. Доведено, що з погляду філософії праці людські ресурси є ключовим фактором продуктивності та ефективності економіки відбудови та основним драйвером подальшого інноваційного розвитку нашої країни, тому їх відновлення постає вагомим викликом та, одночасно, завданням відбудови України. Підкреслено, що з позицій теорії соціальних систем завданнями повоєнної економічної політики у розробці ефективної політики є: повернення сьогоднішніх біженців, зміцнення зв'язків України зі зростаючою українською діаспорою, стимулювання зростання народжуваності та реалізація виваженої сімейної та пронаталістської політики. Наголошено, що з позицій фізичної економіки головними пріоритетами повоєнного розвитку українського ринку праці повинні стати підвищення рівня та продуктивності економічної активності населення.

Ключові слова: біофілософія, людські ресурси, ефективність економіки, філософія розвитку капіталу, повосенне відновлення, міжнародна підтримка, економічна політика, ринок праці.

Illia Sahaidak,
Candidate of Economic Sciences,
Doctoral Student of the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy,
Ukrainian State University Named After Mykhailo Drahomanov,
Kyiv, Ukraine
e-mail: i.v.sahaidak@udu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8622-3704>

RESOURCE POTENTIAL FOR UKRAINE'S POST-WAR RECONSTRUCTION

Abstract. *The article considers the resource potential of Ukraine's recovery from the standpoint of biophilosophy, which means priority care for the living conditions of the population of Ukraine. Also, from the standpoint of the global application of the ideas of classical political economy and the philosophy of capital development, attention is paid to international support for Ukraine from international monetary and financial organizations, governments of foreign countries, and the maximum accumulation of internal resources. It is proven that from the point of view of the philosophy of labor, human resources are a key factor in the productivity and efficiency of the reconstruction economy and the main driver of the further innovative development of our country, therefore their recovery is a significant challenge and at the same time a task for the reconstruction of Ukraine. It is found that in conditions of war, the situation on the labor market remains contradictory, which causes unemployment due to the cessation of work of enterprises and a shortage of personnel in certain industries due to mobilization and migration. It is emphasized that from the standpoint of the theory of social systems, the tasks of a dual economic policy in the development of an effective policy are: the return of today's refugees, strengthening Ukraine's ties with the growing Ukrainian diaspora, stimulating the growth of the birth rate and implementing a balanced family and pro-natalist policy. It is emphasized that from the standpoint of physical economy, the main priorities of the post-war development of the Ukrainian labor market should be to increase the level and productivity of economic activity of the population. This requires not only an increase in the level of employment, a reduction in the period of*

unemployment, but also the modernization of the conditions and content of work, its digitalization, the democratization of managerial relations and the creation of conditions for the professional and personal development of employees.

Keywords: *biophilosophy, human resources, economic efficiency, philosophy of capital development, post-war reconstruction, international support, economic policy, labor market.*

Вступ. Розпочата Російською Федерацією повномасштабна війна проти України призвела до численних матеріальних збитків, до яких належать не лише відчутні людські втрати, масштабні руйнування інфраструктури, а й тривала економічна дестабілізація та глибока трансформація ринку праці України. Ресурсний потенціал відновлення України науковці та політики пов'язують з її міжнародною підтримкою з боку міжнародних валютно-фінансових організацій, урядів іноземних країн та, не останньою чергою, з максимальною мобілізацією та акумуляцією внутрішніх ресурсів. Утім, основним джерелом фінансування військових та цивільних потреб наразі є іноземна фінансова допомога. Із часом у її складі зменшується доля безповоротної допомоги та зростає питома вага кредитних коштів, а тому дедалі більш нагальним постає завдання розвитку внутрішніх трудових ресурсів України як основного і надійного джерела надходження національного багатства.

Актуальність дослідження. У цих умовах на перший план виходить питання повоєнного відновлення країни, про яке починати піклуватися слід уже зараз, під час війни. Адже виконання цього завдання вимагає стратегічного підходу до трудової мобілізації – не лише внутрішньої, а й зовнішньої. Збереження і розвиток людського потенціалу України, навіть в умовах війни, є одним із ключових чинників успішного повоєнного відновлення, адже багато важать не лише кількісні, а й, передусім, якісні параметри відновлення людського капіталу, його здатність до творчої адаптації,

інноваційний потенціал. Системне теоретичне охоплення теми функціонування людського потенціалу у масштабах суспільства є класичним завданням для соціальної філософії.

Стан дослідження проблеми визначають щонайменше три філософські платформи, які пропонують різні підходи до проблеми відтворення людського потенціалу у масштабах суспільства: по-перше, політекономічний підхід, концептуалізований марксистом у полеміці з британськими економістами і філософами Адамом Смітом і Давидом Рікардо як трудова теорія розвитку капіталу [11]; по-друге, концепція біовлади і біополітики Мішеля Фуко [19], яку розвивали його критики й однодумці [2; 8; 21; 23]; по-третє, теорія фізичної економіки, яку заснував український економіст Сергій Подолинський і розвивали Володимир Вернадський та Микола Руденко, а нині підтримують українські економісти [18]. Із цих трьох концепцій обираємо як базову для нинішнього дослідження біофілософію, яка, першою чергою, спирається на концепцію біополітики Фуко, але враховує окремі ідеї філософії Карла Маркса та Сергія Подолинського.

В умовах ведення оборонної війни України проти російської збройної агресії стан вітчизняного ринку праці, зумовлений вимушеною внутрішньою та зовнішньою міграцією, воєнною мобілізацією, негативними демографічними змінами (передусім зростанням смертності і зменшенням народжуваності населення України) та загальною економічною турбулентністю створює значні виклики для формування ефективної політики відновлення. Це зумовлює необхідність звернутися у якості *методології цього дослідження* також до теорії соціальних систем, зокрема її засадничих принципів, викладених у концепції німецького філософа і соціолога Нікласа Лумана [10]. Також потрібно оцінювати ризики відновлення стабільності системи, а також враховувати параметри ризиків. Ці завдання допоможе виконати звернення до концепції суспільних ризиків, яку розробляли, зокрема, німецький соціальний теоретик Ульріх Бек [1] та Ентоні Гідденс [5]. Утім, звернення до

цих теоретичних засобів також буде обмеженим потребами застосування біофілософії як базового підходу у цьому дослідженні.

Метою цієї статті є уточнення філософського обґрунтування стратегій, які сприятимуть поверненню трудових ресурсів в Україну, загальній активізації економічної активності українців, спрямоване на здобуття філософії якісних змін в інституційних засадах побудови трудових відносин України з урахуванням вимог цифровізації та новітніх глобальних змін.

Виклад основного матеріалу.

Ресурсний потенціал України у контексті її міжнародної підтримки в умовах війни. Війна розкриває приховані механізми соціальної взаємодії і неочевидні, на перший погляд, пружини суспільних подій. Зокрема, зрозумілим стало те, що у сучасному суспільстві на локальному рівні соціальні інститути базуються на глобальних суспільних інституціях: сама українська державність і окремі її інституції – військові, економічні, правові тощо – ще й досі існують лише завдяки міжнародній підтримці (фінансовій, інституційній, ресурсній та ін.). США, ЄС, Японія та інші лідери світової демократії рішуче і невинно підтримують Україну у її протистоянні російській повномасштабній збройній агресії, особливо після 24 лютого 2022 року. Зокрема, це виявляється у сфері підтримки людських ресурсів України.

Усе це свого часу глибоко і всебічно проаналізували і обґрунтували класики дослідження глобалізму, зокрема Ніклас Луман у своїй теорії соціальних систем, Ентоні Гідденс у його концепції стрімких суспільних змін і Ульріх Бек у теорії сучасного глобального суспільства як суспільства ризику. Луман обґрунтував положення, згідно з яким кожна соціальна система функціонує у глобальному масштабі, а відповідно є залежною від підтримки всіх елементів (різною мірою, але всіх без винятку) глобальної комунікації в межах цієї системи [10].

Ресурсний потенціал відновлення від самого початку військової агресії РФ пов'язується з міжнародною підтримкою України з боку міжнародних валютно-фінансових організацій та інституцій і

урядів іноземних країн та максимальною акумуляцією внутрішніх ресурсів. Утім, під час війни надходження українського держбюджету йдуть передусім на фінансування оборони. Видатки на оборону становлять приблизно половину бюджету, а цивільні видатки держбюджету України фінансуються переважно за рахунок іноземної фінансової допомоги [15]. Безперечно, Україна на сьогоднішній день є залежною від світу в економічному вимірі, однак і провідні економічні суб'єкти глобальної економіки є на пряму зацікавленими у розвитку економіки України.

Крім фінансової підтримки, міжнародні партнери України надають суттєву гуманітарну допомогу, зокрема постачання продовольства, медикаментів, медичного обладнання, а також підтримку переміщених осіб. «Така допомога не лише дозволяє підтримувати базові життєві потреби населення, але й сприяє уникненню гуманітарної кризи, яка могла б значно ускладнити і так складну економічну ситуацію» [16].

Безпекова підтримка України у глобальному масштабі може бути проаналізованою на основі концепції ризику, запропонованої Ульрихом Беком: адже актуальні ризики війни, пандемії, демографічних стресів, екології тощо дуже легко перекидаються з однієї країни в інші, і не лише сусідні [1]. Натомість, залучення міжнародних зусиль значно полегшує успішне опанування подібних ризиків – особливо, якщо вдалося на початковій стадії локалізувати їх в окремій країні чи певному регіоні.

На урядовому і експертному рівнях зараз обговорюють можливість додаткового залучення внутрішніх ресурсів через державні облігації та збільшення податків – саме комбінація цих механізмів довела свою результативність у часи Другої світової війни. Зокрема, у 2024 р. облігації внутрішньої державної позики на суму \$15,3 млрд покрили дефіцит бюджету [15]. Також розглядаються можливості застосування інших механізмів, таких як сеньйораж (друкування грошей), водночас пам'ятаючи про загрозу інфляції, та контролю за процентними ставками, що дасть можливість зберігати стабільність на фінансовому ринку та забезпечити доступ до

кредитування [6]. Тут варто згадати також концепцію стрімких змін, запропоновану Ентоні Гідденсом, адже стрімкі зміни потребують стрімких рішень для того, аби ці зміни не перетворилися на фактор ризику і дестабілізації у суспільстві [5]. Утім, ці стрімкі рішення мають бути системними, інакше є ризик, що вони лише поглиблюють і прискорять кризу. Тому такі рішення мають бути погодженими на міжнародному рівні.

Не можна відкидати й того, що всі внутрішні ресурси України, яких, як видається, все ж достатньо для виконання деяких завдань, в умовах війни можуть бути суттєво виснаженими ударами агресора. Тому основним джерелом фінансування ведення Україною війни, цивільних потреб населення України та відбудови залишається іноземна допомога, яка надається першою чергою ЄС, США, МВФ. Із часом у її складі зменшується доля безповоротної допомоги та зростає питома вага кредитних коштів. Поступово запроваджуються інші проекти, що забезпечуються доходами від заморожених російських активів, державними облігаціями, однак поки їх частка у загальному обсягу фінансів не є суттєвою.

Збереження і відтворення людського ресурсу України у війні. Цілком інше питання – людські ресурси, потрібні для того, аби Україна вистояла у війні і, якщо й не виграла її рішуче і переконливо (що у ближчій перспективі все ж доволі складно), то хоча б напевно не програла у ній. Ці ресурси Україна ззовні не отримає – основний тягар тут лягає саме на її плечі. І тому тут вже варто говорити не про сприятливе зовнішнє (міжнародне) економічне середовище для України, а про внутрішню українську біополітику.

Слід також враховувати, що людські ресурси, як ми вже відзначали вище, є ключовим фактором продуктивності та ефективності економіки відбудови та ключовим драйвером подальшого інноваційного розвитку нашої країни. Водночас, уже задовго до початку війни Україна відчувала нестачу людських ресурсів, ключовою причиною чого виявилась поступова, але неухильна депопуляція населення. Як відзначає І. М. Кравець, «соціально-демографічні процеси є доволі інерційними: накопичений Україною демографіч-

ний потенціал був вичерпаний у перші роки незалежності країни» [9, с. 115]. Справді, на початку 1990х років чисельність населення становила майже 52 млн осіб, у 1993 р. навіть перевищувала цей показник, після чого почалось стрімке скорочення чисельності населення. За 30 років української державності населення країни скоротилось на 10 мільйонів (або 20%) та напередодні війни становило 41,17 млн. громадян. Звісно, на це вплинула анексія Криму та часткова окупація РФ Донбасу. Але загальну тенденцію це не змінило, а лише посилило, адже зберігалась багаторічна тенденція перевищення кількості померлих над кількістю живонароджених: на 100 померлих – 38 живонароджених [7]. Скорочення населення України в довоєнний період було зумовлено цими негативними демографічними тенденціями, спричиненими зміною репродуктивної поведінки населення та зростанням передчасної смертності, передусім серед чоловіків через важку працю, високий рівень серцеечно-судинних захворювань, вплив алкоголю, тютюну та інших шкідливих для здоров'я факторів.

Ці процеси депопуляції супроводжували загальний процес демодернізації економіки України – адже при наявності окремих проривних галузей нової, української модернізації, економіка України в цілому все ще не вийшла із загальної інерції надто повільного переходу від радянського номенклатурного принципу управління до демократичного, конкурентного. Необхідність переходу до української модернізації від модернізації радянської через демодернізацію останньої чітко обґрунтував український дослідник Михайло Бойченко [3; 4], однак він не вказав ресурс і напрям такого переходу. Лише оборонна війна проти російського повномасштабного вторгнення 2022 року створила необхідний ресурс (про який йшлося у нашому дослідженні вище), а також надало потужний мотиваційний імпульс для загального демократичного оновлення українського суспільства. Таке оновлення намітилося ще у 2010ті роки, однак війна масштабувала та інтенсифікувала ті суспільні оновлення, які лише намітилися перед війною. У цьому світлі варто розглядати, втім, не лише внутрішні соціальні процеси в

Україні, а й процеси зовнішньої міграції українців – ті українці, хто виїхав за кордон, проходять там прискорену модернізацію.

Від 24 лютого 2022 року мільйони українських громадян виїхали за кордон у пошуках притулку. Крім того, Україну через війну покидали переважно освічені, висококваліфіковані люди, які, працюючи у різних секторах економіки України, забезпечували її прогресивний розвиток. Соціологічні дослідження в різних країнах демонструють, що чимало українських біженців готові повернутися в Україну після закінчення війни або коли будуть почуватися в Україні в безпеці. Відповідні дані досліджень у різних країнах суттєво різняться, однак їх об'єднує одна закономірність – з часом кількість бажаючих повернутися неухильно зменшується. До того ж, частина українців може виїхати за кордон після закінчення війни та скасування заборони на виїзд чоловіків за кордон. За розрахунками експертів ЦЕС, які досліджували передусім наміри тих чоловіків, хто вже має членів родини за кордоном та захоче виїхати, щоб возз'єднатися з ними за межами України, за кордон додатково можуть виїхати за різними сценаріями від 87,6 тис. до 154,9 тис. українців [20, с. 75]. А загалом за розрахунками цього аналітичного центру з економічної політики, за межами України можуть залишитись від 1,4 млн до 2,3 млн українців [20, с. 72]. Тобто після війни за розрахунками ЦЕС повернеться від 2,6 до 3,5 млн українців.

Відновлення людських ресурсів постає одним з найвагомішим викликом та одночасно завданням відбудови України. Стрімке скорочення населення через природні демографічні процеси та міграцію наша країна відчувала задовго до війни, війна їх загострила та прискорила. Довготривалі прогнози щодо демографічного розвитку країни невтішні. За таких умов завдання повоєнної економічної політики у розробці ефективної політики та реінтеграції повернення сьогоденних біженців, розвиток української ідентичності, збереження зв'язків з Україною передусім для українських дітей і молоді за кордоном, що зберігає надію на їх повернення у майбутньому або внесок у відновлення України з-за кордону, стимулювання зростання народжуваності в Україні, розробка виваженої сі-

мейної та пронаталістської політики, що спрямована на створення якомога комфортнішого для народження й виховання дітей соціально-економічного середовища.

Біополітика через політекономію – від марксизму до принципів фізичної економіки. Багато параметрів відновлення робочої сили в Україні можна оцінювати в рамках класичної політекономії, яка в Україні традиційно представлена марксистською теорією.

Проблема зайнятості населення постає в умовах війни та очевидно буде гостро відчутна в умовах нестачі людських ресурсів [12]. Повномасштабне військове вторгнення РФ завдало удару українському ринку праці. Багато кваліфікованих працівників залишили регіони, охоплені бойовими діями, рятуючись від війни в інших частинах країни або за кордоном, що вже призвело до додаткових викликів для відновлення промисловості та сільського господарства через відтік досвіду та знань. Військові дії та авіа атаки по всій території країни зумовили масове переміщення цивільного населення у більш безпечні регіони та за кордон. Ці переміщення часто супроводжувались розривом трудових відносин особливо у приватному секторі. Навіть у разі збереження «трудових відносин між роботодавцями та найманими працівниками, фізична неможливість виконання робіт і заробітку вдарило як по доходах населення, так і по підприємствах. Понад третина українських підприємств або повністю закрилися, або були змушені працювати набагато нижче за свої можливості» [13, с. 180].

Припинення роботи підприємств у зонах бойових дій закономірно спричинило зростання безробіття, а масове переміщення населення посилило конкуренцію у стабільних регіонах, що збільшило соціальну напругу. «Через війну спостерігається зниження зарплат, оскільки безробітних стає значно більше, ніж вакантних робочих місць, зростає частка населення з доходами, нижчими за фактичний прожитковий мінімум може досягти 70%» [13, с. 2], наголошували експерти Центру Разумкова у 2022 р. Тимчасова та неповна зайнятість, зазначають інші експерти, стали нормою, що під-

вищує ризики соціальної незахищеності, вимагаючи адаптації на урядовому та корпоративному рівнях [16].

Попри зростання безробіття, викликане припиненням роботи підприємств у зонах бойових дій, з'явилися нові можливості в таких секторах, як оборона, ІТ та логістика, що вимагали додаткових кадрів. Відновлення ринку праці відбувається нерівномірно не лише в міжсекторальному, а і в регіональному розрізі. Це вже питання нової якості людського капіталу, яку краще аналізує не марксизм, а його опоненти, до яких належить і концепція фізичної економіки.

В умовах неминучого скорочення людського капіталу країни головними пріоритетами повоєнного розвитку українського ринку праці повинні стати підвищення рівня та продуктивності економічної активності населення. Це вимагає не лише збільшення рівня зайнятості, скорочення періоду безробіття, а й модернізацію умов та змісту праці, її діджиталізацію, демократизації управлінських відносин та створення умов для професійного та особистісного розвитку працівників. В умовах інформаційної епохи та креативної економіки, що змінює відношення до людських ресурсів «від використання фізичної праці до сприйняття людини як ключового драйвера інновацій та технологічного розвитку» [14, с. 307]. Україна має орієнтуватись не на кількість, а на якість людських ресурсів. Повоєнне відновлення потребує не просто людські ресурси, а людські таланти, що є носіями креативності, інновацій та стратегічного мислення. «Креативна економіка, яка включає індустрії, такі як мистецтво, медіа, реклама, дизайн та технології, значною мірою покладається на індивідуальну креативність, інноваційність та вміння мислити нестандартно. Людські таланти у цих галузях є двигуном інновацій та розвитку, оскільки саме вони створюють нові ідеї, продукти та послуги, які стимулюють економічне зростання та культурне розмаїття» [14, с. 308].

Варто ширше залучати можливості запровадження перспективних напрямів у економіці України, які орієнтуються на зелену енергетику і розвиток не виснажувальних, властивих радянській

економіці стратегій, а стратегій, орієнтованих на відновлювальні і самовідновлювальні цикли у виробництві, що відповідає принципам фізичної економіки, які актуалізують, зокрема, представники Інституту імені Сергія Подолинського [18].

Отже, ситуація на ринку праці в умовах війни залишається суперечливою, що зумовлює безробіття через припинення роботи підприємств та нестачу кадрів у певних галузях через мобілізацію та міграцію. Проте, вочевидь проблему безробіття з часом буде подолано, а дефіцит кадрів залишиться вагомою перешкодою для повоєнної відбудови. Тому Україна потребує термінових заходів з боку як держави, так і бізнесу ще до закінчення війни. Підвищення заробітної плати, інвестиції в розвиток персоналу та пошук нових ринків можуть допомогти пом'якшити наслідки кризи, але без зваженої економічної політики повернення мігрантів, створення привабливих умов для праці та ведення бізнесу, розширення можливостей професійного та людського розвитку та цілеспрямованих інвестицій в людські таланти амбітні плани з відбудови та відродження української економіки буде важко реалізувати.

Висновки. Людські ресурси є ключовим фактором продуктивності та ефективності економіки відбудови та ключовим драйвером подальшого інноваційного розвитку нашої країни, тому їх відновлення постає вагомим викликом та одночасно завданням відбудови України. Війна загострила та прискорила стрімке скорочення населення, яке наша країна відчувала через природні демографічні процеси та міграцію задовго до війни. Подальше падіння рівня народжуваності, зростання передчасної смертності та масштабна міграцію економічно активного населення, дітей і молоді зумовлюють невтішні довготривалі прогнози щодо демографічного розвитку країни. Тому завдання подвоєної економічної політики вбачаємо у розробці ефективної політики повернення сьогоденних біженців, зміцненні зав'язків країни зі зростаючою діаспорою, стимулюванні зростання народжуваності та реалізації виваженої сімейної та пронаталістської політики.

Війна завдала масштабного удару по ринку праці Україні й викликала суперечливі процеси його адаптації до нових умов, що поєднують безробіття та нестачу кадрів. Очікується, що проблему безробіття з часом буде подолано, а дефіцит кадрів залишиться вагомою перешкодою для повоєнної відбудови. Із позицій біофілософії було продемонстровано, що підвищення заробітної плати, інвестиції в розвиток персоналу та пошук нових ринків є необхідною, але не достатньою підставою для вирішення проблеми відновлення трудових ресурсів України. Ці заходи можуть допомогти вирішити проблему дефіциту людського капіталу лише у певних галузях. Вирішення завдань відбудови та відродження української економіки в цілому потребують формування філософії відновлення України, наслідками якої будуть зокрема виважена економічна політика повернення мігрантів, створення привабливих умов для праці та ведення бізнесу, розширення можливостей професійного та людського розвитку та цілеспрямованих інвестицій в людські таланти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія. Київ : Ніка-Центр, 2015. 404 с.
2. Берегова Г. Біофілософське знання через призму філософсько-освітніх підходів. *Філософія освіти*. 2024. Том 30. № 1. С. 186–203. DOI: 10.31874/2309-1606-2024-30-1-11
3. Бойченко М. Українська модернізація як культурна революція. *Філософія публічного управління*. 2018. № 1. С. 11–17.
4. Бойченко М. Соціологія філософії щодо шляхів модернізації державної політики в Україні. *Матеріали IX Міжнародної науково-практичної конференції «Сучасні проблеми управління: імперативи забезпечення сталого розвитку» (23–24 листопада 2017 р. м. Київ) / укладчі: А. А. Мельниченко, О. А. Акімова, К. О. Семенова*. Київ : ТОВ НВП «Інтерсервіс», 2017. С. 105–106.
5. Гідденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. Київ : Альтерпрес, 2004. 100 с.

6. Городніченко Ю., Йовенко М., Олійник О. Фінансова система України під час війни. *Вокс Україна*. 19 грудня 2024. URL: <https://voxukraine.org/finansova-systema-ukrayiny-pid-chas-vijny>
7. Державна служба статистики України. Демографічна ситуація у 2021 році. 12 червня 2023 р. URL: <https://stat.gov.ua/uk/publications/demografichna-sytuatsiya-u-2021-rotsi>
8. Кравець А. Біовлада як одне з центральних понять сучасної біополітики. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2017. Вип. 12. С. 209–213
9. Кравець І. М. Демографічна криза в Україні: стан, наслідки та перспективи подолання. *Вісник Хмельницького національного університету. Серія Економічна науки*. 2021. № 4. С. 114–120.
10. Луман Н. Реальність мас-медіа. Київ : ЦВП, 2010. 158 с.
11. Мельничук Д. П. Теорія людського капіталу у вимірі соціальної політекономії. *Вісник ЖДТУ. Серія: Економічні науки*. 2007. № 1(39). С. 321–326.
12. Пирожков С. І. та ін. (ред.). Збереження і розвиток України в умовах війни та миру: національна доповідь. Київ : Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2024. 220 с.
13. Пищуліна О., Маркевич К. Ринок праці в умовах війни: основні тенденції та напрями стабілізації: аналітична записка. (2022). 11 с. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2022/07/18/2022-ANALIT-ZAPIS-PISHULINA-2.pdf>
14. Прінц І. В. Еволюція поняття «людські ресурси» в контексті становлення креативної економіки. *Економічний простір*. 2024. № 18. С. 305–309.
15. Самойлюк М. Іноземна фінансова допомога. Трекер економіки України під час війни. *Центр економічної стратегії*. 2025. 6.02.2025. URL: <https://ces.org.ua/tracker-economy-during-the-war>
16. Скорік Ю. Вплив війни на економічну стабільність України. *Finway*. 2024. 26 грудня 2024. URL: <https://finway.com.ua/vplyv-vijny-na-ekonomichnu-stabilnist-ukrayiny>
17. Укрінформ. Тривалість життя українців нижча, ніж середня у світі – демографи. 24 червня 2021. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3269908-trivalist-zitta-ukrainciv-nizca-niz-seredna-usviti-demografi.html>
18. Фокін В. П., Черняк В. К., Шинкарьок О. В., Столяров В. Ф. Українському народу – стабільний планомірностійкий людський розвиток

(збірник історико-аналітичних нарисів: переосмислення минулого і бачення повоєнного майбутнього). Том I: Визначення стабільного планомірного людського розвитку як національно-консолідованої цивілізаційної платформи України. Київ: Інститут фізичної економіки імені С. А. Подолинського, 2024. 214 с.

19. Фуко М. Воля до знання. Київ: Komubook, 2025. 200 с.

20. Центр економічних стратегій. *Українські біженці. Майбутнє за кордоном та плани на повернення. Третя хвиля дослідження. Аналітична записка*. (12 березня 2024). 101 с. URL: https://ces.org.ua/ukrainian_refugees_third_wave_research

21. Шаповалова І. В. Біополітика і біовлада: сутність концептів в соціально-філософських вимірах. *Освітній дискурс*. 2021. Вип. 31(2–3). С. 19–29.

22. Johnson J. M. The Biopolitics of Liberal War: Humanity, Temporality and Cosmology. *Millennium*. 2024. Vol. 53(1). P. 86–112. DOI: <https://doi.org/10.1177/03058298241288171>

23. Lindholm S. Giovanni Botero's biopolitical populationism: Rethinking the history of biopower. *Philosophy & Social Criticism*. 2025. Vol. 0(0). DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537251324164>

24. Sorace C. Life First: Pandemic Biopolitics in China. *Political Theory*. 2025. Vol. 53(4). P. 451–482. DOI: <https://doi.org/10.1177/00905917251323747>

REFERENCES

Beck, U. (2015). *Power and Counterpower in the Age of Globalization*. New World Political Economy. Kyiv: Nika-Center. [In Ukrainian].

Beregova, H. (2024). Biophilosophical Knowledge through the Prism of Philosophical and Educational Approaches. *Filosofiya osvity (Philosophy of Education)*, 30(1), 186–203. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2024-30-1-11> [In Ukrainian].

Boychenko, M. (2018). Ukrainian Modernization as a Cultural Revolution. *Filosofiya publichnoho upravlinnya (Philosophy of Public Administration)*, 1, 11–17. [In Ukrainian].

Boychenko, M. (2017). Sociology of Philosophy in the Context of the Modernization of State Policy in Ukraine. *Proceedings of the IX International*

Scientific and Practical Conference "Modern Problems of Management: Imperatives for Ensuring Sustainable Development" (November 23-24, 2017, Kyiv). Compiled by: A. A. Melnychenko, O. A. Akimova, K. O. Semenova. Kyiv: LLC NVP "Interservice", 105-106. [In Ukrainian].

Giddens, E. (2004). *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. Kyiv: Alterpress. [In Ukrainian].

Gorodnichenko, Yu., Yovenko, M. & Oliynyk, O. (2024). The Financial System of Ukraine during the War. *Voks Ukrayina (Vox Ukraine)*, December 19. Retrieved from <https://voxukraine.org/finansova-systema-ukrayiny-pid-chas-vijny> [In Ukrainian].

State Statistics Service of Ukraine. (June 12, 2023). Demographic situation in 2021. Retrieved from <https://stat.gov.ua/uk/publications/demohrafichna-sytuatsiya-u-2021-rotsi> [In Ukrainian].

Kravets, A. (2017). Biopower as one of the central concepts of modern biopolitics. *Visnyk L'vivs'koho universytetu. Filosofs'ko-politohichni studiyi (Bulletin of Lviv University. Philosophical and Political Studies)*, 12, 209-213. [In Ukrainian].

Kravets, I. M. (2021). Demographic crisis in Ukraine: state, consequences and prospects for overcoming. *Visnyk Khmel'nyts'koho natsional'noho universytetu. Seriya Ekonomichna nauky (Bulletin of Khmelnytsky National University. Economic Sciences Series)*, 4, 114-120. [In Ukrainian].

Luhmann, N. (2010). *Reality of mass media*. V. Ivanov & M. Minakov (Trans. and Eds.). Kyiv: Central Publishing House. [In Ukrainian].

Melnichuk, D. P. (2007). Theory of human capital in the dimension of social political economy. *Visnyk ZHDTU. Seriya: Ekonomichni nauky (Bulletin of ZhDTU. Series: Economic Sciences)*, 1(39), 321-326. [In Ukrainian].

PyrozHKov, S. I. et al. (eds.). (2024). *Preservation and development of Ukraine in wartime and peace: national report*. Kyiv: V. M. Koretsky Institute of State and Law, NAS of Ukraine. [In Ukrainian].

Pyshchulina O., Markevich K. (2022). *Labor market in wartime: main trends and directions of stabilization: analytical note*. 21 p. Retrieved from <https://razumkov.org.ua/images/2022/07/18/2022-ANALIT-ZAPIS-PISHULINA-2.pdf> [In Ukrainian].

Prints, I. V. (2024). The evolution of the concept of "human resources" in the context of the formation of a creative economy. *Ekonomichnyy prostir (Economic Space)*, 18, 305-309. [In Ukrainian].

Samoiluk, M. (2025). Foreign financial aid. Tracker of the economy of Ukraine during the war. *Tsentr ekonomichnoyi stratehiyi (Center for Economic Strategy)*, 02/06. Retrieved from <https://ces.org.ua/tracker-economy-during-the-war/> [In Ukrainian].

Skorik, Yu. (2024). The impact of the war on the economic stability of Ukraine. *Finway*, December 26. Retrieved from <https://finway.com.ua/pvlyv-vijny-na-ekonomichnu-stabilnist-ukrayiny> [In Ukrainian].

Ukrinform. (2021). *Life expectancy of Ukrainians is lower than the world average – demographers*. June 24. Retrieved from <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3269908-trivalist-zitta-ukrainciv-nizca-niz-seredna-usviti-demografi.html> [In Ukrainian].

Fokin, V. P., Chernyak, V. K., Shynkaryuk, O. V. & Stolyarov, V. F. (2024). *The Ukrainian people - stable planned human development (collection of historical and analytical essays: rethinking the past and vision of the post-war future)*. Kyiv: S. A. Podolinsky Institute of Physical Economics. Volume I: Definition of stable planned sustainable human development as a nationally consolidated civilizational platform of Ukraine. [In Ukrainian].

Foucault, M. (2025). *The Will to Knowledge*. Kyiv: Komubook. [In Ukrainian].

Center for Economic Strategies. (2024). *Ukrainian Refugees. Future Abroad and Plans for Return. Third Wave of Research. Analytical Note, March 12*. Retrieved from https://ces.org.ua/ukrainian_refugees_third_wave_research [In Ukrainian].

Shapovalova, I. V. (2021). Biopolitics and Biopower: The Essence of Concepts in Socio-Philosophical Dimensions. *Osvitniy dyskurs (Educational Discourse)*, 31(2-3), 19-29. [In Ukrainian].

Johnson, J. M. (2024). The Biopolitics of Liberal War: Humanity, Temporality and Cosmology. *Millennium*, 53(1), 86-112. DOI: <https://doi.org/10.1177/03058298241288171>.

Lindholm, S. (2025). Giovanni Botero's biopolitical populationism: Rethinking the history of biopower. *Philosophy & Social Criticism*, 0(0). DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537251324164>

Sorace, C. (2025). Life First: Pandemic Biopolitics in China. *Political Theory*, 53(4), 451-482. DOI: <https://doi.org/10.1177/00905917251323747>

Стаття надійшла до видання / Received: 17.11.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 15.01.2026

Опубліковано / Published: 31.03.2026

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЕТИКА

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.3

УДК 27-877.2+141.319.8(477)

С. М. Гуменюк,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри журналістики та українознавства,
Національний університет водного господарства
та природокористування,

м. Рівне, Україна

e-mail: s.m.humeniuk@nuwm.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3505-9585>

КОНЦЕПТ СМІРЕННОМУДРІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ДУХОВНО-ОСВІТНІЙ ТРАДИЦІЇ: ГЕНЕЗА, ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА КУЛЬТУРОТВОРЧІ ФУНКЦІЇ

Анотація. У статті здійснено комплексний історико-філософський аналіз концепту смиренномудрія як засадничої категорії української духовної культури. Досліджено генезис цього поняття у східнохристиянському контексті, де воно постає як синтез аскетичного смирення та богодарованої мудрості. Автор простежує еволюцію концепту від доби Київської Русі, де смиренномудріє визначало етичний образ книжника, до періоду XVI–XVII ст., коли воно трансформувалося у культурно-освітній принцип, що регулював педагогічну практику братських шкіл та культуру полемічного дискурсу. Особливу увагу приділено трансформаціям XVIII–XIX ст., зокрема розгляду концепту смиренномудрія у філософській спадщині Григорія Сковороди, де воно набуває екзистенційного виміру як основа внутрішньої свободи та «життя за серцем». Доведено, що у XIX ст. цей концепт інтегрувався у національну ідентичність української інтелігенції, перетворившись на етичний код шляхетності та служіння. Виокремлено ключові культуротворчі функції смиренномудрія: антропологічну, методологічну та інтегративну. Об-

грунтовано, що смиренномудріє, забезпечуючи самотніть української духовно-педагогічної моделі, є «містком» між містичним досвідом та раціональною освітою. Виявлено та обґрунтовано три ключові функції смиренномудрія в книжній культурі: антропологічну (формування образу відповідального книжника), методологічну (визначення стилю письма та поєміки) та культуротворчу (інтеграція знань у ціннісний вимір життя).

Ключові слова: *духовна традиція, смиренномудріє, східне християнство, українська духовна культура, духовно-освітня традиція, культурна ідентичність, ціннісні орієнтири, спадкоємність культури.*

Svitlana Humeniuk,

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor,

Associate Professor of the Department of Journalism

and Ukrainian Studies, NUWM,

Rivne, Ukraine

e-mail: s.m.humeniuk@nuwm.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3505-9585>

THE CONCEPT OF HUMILITY WISDOM IN THE UKRAINIAN SPIRITUAL AND EDUCATIONAL TRADITION: GENESIS, TRANSFORMATIONS AND CULTURE-CREATIVE FUNCTIONS

Abstract. *The article examines the concept of spiritual tradition within the Eastern Christian cultural context and analyzes smyrennomudriia (humble wisdom) as a fundamental category of Ukrainian spiritual and educational culture. The subject of the study encompasses theological, ecclesiological, and cultural-civilizational dimensions of spiritual tradition, as well as the historical development and structural-functional characteristics of humble wisdom. The purpose of the research is to provide a holistic interpretation of smyrennomudriia as a spiritual and value-based principle that ensures continuity, integrity, and originality of the Ukrainian spiritual tradition. The methodological framework of the study is based on historical-philosophical, cultural, hermeneutical, and systemic-structural approaches, which allow for*

an interdisciplinary analysis of spiritual phenomena in their historical dynamics and cultural embodiment. The relevance of the research is determined by the contemporary need to reinterpret traditional spiritual values in the context of cultural transformations and challenges to national and spiritual identity. The scientific novelty of the work lies in conceptualizing smyrennomudriia as an autonomous category of spiritual culture and in identifying its internal structure, which includes value-ethical, spiritual-anthropological, intellectual-gnoseological, and cultural-identification components. The study demonstrates that within Eastern Christian thought spiritual tradition functions not merely as the preservation of inherited forms but as a living process of actualizing transmitted spiritual experience in new historical circumstances. In this context, humble wisdom emerges as an integrative ethical and intellectual mechanism that unites faith, reason, and moral practice. The research reveals that smyrennomudriia played a decisive role in shaping the book culture of Kyivan Rus, the educational ideals of the sixteenth and seventeenth centuries, and the subsequent transformations of Ukrainian spiritual thought in the eighteenth and nineteenth centuries. It is shown that humble wisdom evolved from a monastic-ascetic virtue into a broader cultural and educational principle regulating pedagogical practices, intellectual discourse, and moral self-reflection. The practical significance of the research consists in the possibility of applying its results in philosophy of culture, religious studies, history of education, and contemporary models of spiritual and moral education. The conclusions substantiate that smyrennomudriia functions as a key element of the Ukrainian spiritual code, ensuring cultural continuity, ethical balance, and the harmonious integration of spirituality, knowledge, and national identity in both historical and modern contexts.

Keywords: *spiritual tradition; humble wisdom (smyrennomudriia); Eastern Christianity; Ukrainian spiritual culture; spiritual and educational tradition; cultural identity; value orientations; cultural continuity.*

Вступ. У сучасному гуманітарному дискурсі постає гостра потреба в переосмисленні фундаментальних категорій, що формують духовний код української культури. Однією з них є концепт

смиренномудрія, що в умовах глобального інформаційного протистояння та девальвації етики інтелектуальної дискусії пропонує унікальну модель культури полеміки та взаємодії з «Іншим», засновану на повазі до істини та риторичній стриманості. Дослідження генезису та трансформацій цього концепту дає можливість інтегрувати глибинні шари вітчизняної духовності в сучасний науковий обіг, підкреслюючи неперервність та самотність української культурної традиції від Середньовіччя до сьогодні.

Актуальність дослідження. Вивчення смиренномудрія дає змогу розкрити автентичний характер української філософії та духовної педагогіки, де знання ніколи не було самоціллю, а розглядалося як інструмент морального зростання особистості. Це має важливе значення для розробки сучасних стратегій гуманітарної освіти та формування ціннісних орієнтирів майбутньої інтелектуальної еліти.

Стан дослідження проблеми. Вивчення концепту смиренномудрія та духовно-освітньої традиції України має міждисциплінарний характер і спирається на значний масив історико-філософських, богословських та педагогічних розвідок, представлених іменами Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Дамаскина та ін. У вітчизняній думці цей напрям отримав розвиток у дослідженнях С. Кримського, М. Поповича та С. Пролеєва, які аналізували ціннісні парадигми української культури та специфіку «кордоцентризму» як світоглядної основи нашого народу. Розвиток книжної культури та освітніх моделей Київської Русі та доби бароко ґрунтовно висвітлено у працях В. Нічик, М. Кашуби, І. Пасічника, Я. Стратій. Їхні дослідження дають можливість реконструювати інтелектуальний ландшафт Києво-Могилянської академії та братських шкіл, де смиренна мудрість розглядалася в контексті гармонії віри та розуму. Фундаментальними для розуміння трансформації цих ідей у творчості Г. Сковороди залишаються праці Д. Чижевського. Педагогічний вимір духовної традиції та концепція «виховання серця» перебувають у центрі уваги таких дослідників, як В. Кремень, М. Євтух, О. Сухомлинська, які розгля-

дають морально-етичні чесноти як стрижень національної педагогічної системи. Культуротворчий потенціал смиренномудрія та його вплив на духовну давньоруську традицію досліджувався і нами [7]. Більшість авторів фокусуються на етичному або суто релігійному значенні поняття, однак його роль як методологічного інструменту наукового пізнання та сучасної національної культури України потребує додаткового наукового осмислення.

Метою роботи є обґрунтування ролі концепту смиренномудрія в історії філософської думки як засадничого духовно-ціннісного принципу української культурної ідентичності. Дослідження базується на засадах історико-філософського, культурологічного та герменевтичного підходів, що дає можливість фахово переосмислити духовні виміри української ідентичності під впливом новітніх культурних трансформацій.

Виклад основного матеріалу. У богословському вимірі духовна традиція розуміється передусім як неперервність апостольського передання, закріпленого у Священному Писанні і Переданні, що охороняється соборним розумом Церкви. Проте у східнохристиянському культурному ареалі традиція не зводиться лише до нормативності віровчення чи літургійних форм, оскільки вона включає в себе внутрішній досвід духовного життя, сформований аскетичною і містичною практикою Отців Церкви, чернецтва та духовних наставників. Тобто, традиція має не лише нормативно-догматичний, а й екзистенційно-практичний характер, у якому істинність віри співвідноситься із досвідом її втілення у житті конкретної особи та церковної громади.

Еклезіологічний аспект духовної традиції пов'язаний з функціонуванням інституту Церкви як спільноти, що зберігає, інтерпретує та передає віровчення й духовно-моральні цінності. Саме в цьому аспекті духовна традиція постає чинником, який забезпечує цілісність церковної ідентичності, тяглість богослужбової культури, канонічних норм і морально-етичних взірців. Водночас у межах східнохристиянської моделі особливе значення має синергія між аскетичним досвідом та освітньою діяльністю: духовне знання роз-

глядається як таке, що потребує не лише інтелектуального засвоєння, а й життєвої «перевірки» через практику чеснот [18, с. 11–13].

Культурно-цивілізаційний вимір духовної традиції виявляється в її здатності структурувати світоглядні засади суспільства, впливати на формування морального ідеалу, культурних моделей поведінки, етичних норм та освітніх практик. Саме на цьому рівні духовна традиція стає чинником формування культурної спадщини, забезпечуючи інтеграцію духовного досвіду у сфери освіти, літератури, мистецтва та суспільного життя. Важливим проявом даного процесу є розвиток книжної культури, церковно-навчальної системи та інтелектуального середовища, які постають інструментами трансляції духовних смислів [11, с. 20–22].

У східнохристиянському контексті духовна традиція тісно пов'язана з концептом соборності, що передбачає поєднання індивідуального духовного досвіду зі спільнотним виміром церковного буття. Це означає, що духовна традиція не існує як абстрактна система знань або звичаїв, а виявляється у життєдіяльності церковної спільноти: в богослужінні, чернечих практиках, проповідницькому служінні, освітній діяльності та культуротворчих ініціативах [15, с. 23–25]. У контексті української духовної культури XVI–XVII ст. духовна традиція постала як чинник, що забезпечує культурну тяглість у період суспільно-політичних та конфесійних трансформацій [13, с. 64–66]. З одного боку, вона ґрунтувалася на візантійсько-слов'янському духовному спадку, а з іншого – була відкритою до засвоєння нових інтелектуальних впливів, що сприяли розвитку освіти та формуванню полемічної думки [2, с. 38–40]. Саме у цей період духовна традиція стала основою творення цілісного культурно-освітнього середовища, у якому взаємодіяли духовні ідеї, інституційні моделі та особистісні зусилля діячів церковно-освітньої сфери.

Таким чином, духовну традицію у східнохристиянському просторі варто розглядати як динамічний чинник трансляції досвіду, що гарантує тяглість та актуалізацію ключових духовно-

моральних і освітніх орієнтирів. Її специфіка виявляється у гармонійному поєднанні догматичного, аскетично-містичного та культурно-цивілізаційного вимірів, що створює підґрунтя для формування духовно-освітньої моделі, притаманної українській культурній традиції.

Концепт смиренномудрія посідає одне з ключових місць у системі духовно-ціннісних орієнтирів східнохристиянської традиції та становить підґрунтя формування морально-аскетичного ідеалу, що увиразнився в культурі Київської Русі, а згодом – у духовно-освітньому житті українських земель XVI–XVII ст. [1, с. 34–36]. На відміну від раціоналістичних моделей етики, що акцентують на інтелектуальній самодостатності суб'єкта, означене поняття репрезентує синтез двох засадничих чеснот – смирення (внутрішня духовна упокореність, звільнення від самозвеличення) та мудрості (премудрості як дару богопізнання). У церковнослов'янській традиції термін смиренномудріє означав не лише моральну якість, а й стан духовного настрою, спрямованого на гармонію між розумом і серцем, знанням і чесною.

Антропологічним підґрунтям смиренномудрія є вчення Отців Церкви про внутрішнє богопізнання як шлях до істинної мудрості. У цьому сенсі смиренномудріє постає як протиположність гордині розуму, що, за патристичною думкою, є джерелом духовної омани. В основі концепту закладено принцип «розумного діяння» (внутрішньої духовної праці над очищенням помислів), що веде людину до духовної розсудливості, здатності приймати істину не лише розумом, а й серцем. Таким чином, смиренномудріє функціонує як інтегративний етичний механізм, який поєднує пізнавальний, морально-аскетичний та духовно-практичний виміри людського буття [5, с. 56–58].

Сутність цієї категорії у східнохристиянській традиції невід'ємно пов'язана з ідеєю премудрості як божественного начала, що не зводиться до раціонального знання, а охоплює одкровення розуміння істини. Мудрість у цьому контексті визначається не як інтелектуальна ерудиція, а як богодарована здатність бачити сенс

буття через внутрішнє духовне просвітлення. Смиренномудріє, будучи умовою осягнення премудрості, формує особливий тип освітнього та культурного світогляду, де знання розглядається не лише як результат навчання, а й як плід морально-аскетичної праці та духовного подвигу [9, с. 9–12]. У контексті розвитку книжної культури та освітнього життя Київської Русі воно стало ідейним стрижнем, що формував стиль мислення та риторику духовних авторів. У творах давньоруських книжників воно функціонує як етичний критерій оцінки людських дій, суспільних процесів і навіть богословських тлумачень. Така концептуальна інтеграція свідчить про те, що смиренномудріє не було локальною аскетичною чеснотою монашества, а набуло значення культуротворчого принципу, який визначав характер духовної освіти, проповідницької діяльності та літературної творчості. Через нього утверджувався ідеал особистості, для якої знання, моральність та віра становлять нерозривну єдність [19, с. 34–38].

Для української духовно-освітньої традиції XVI–XVII ст. смиренномудріє набуває особливої ваги, оскільки стає своєрідним критерієм істинності духовного знання та інструментом його передавання. У період активізації полемічної літератури і зростання конфесійних суперечок смиренномудріє формує культуру риторичної стриманості, шанобливого ставлення до опонента та внутрішньої духовної аргументації. Це відрізняло православну полемічну традицію від конфронтаційних моделей Заходу, де аргументація була переважно раціоналістичною. Таким чином, духовно-етичний зміст смиренномудрія визначав не лише моральний ідеал, а й метод полеміки, стиль педагогіки і зміст освіти [17, с. 156–160]. Культуротворча функція цього концепту полягає в тому, що смиренномудріє задає ціннісний горизонт розвитку освіти як духовного чинника, а не лише інтелектуального процесу. Саме тому у братських школах, монастирських студіях та освітніх осередках, що формувалися на українських землях, педагогіка будувалася не на абстрактних знаннях, а на вихованні чеснот, спрямованих на внутрішнє формування особистості. Смиренномудріє забезпечувало синтез віри, освіти та

моральної культури, що зумовило появу унікальної моделі української духовної педагогіки, де першорядним було не лише навчання, а передусім «виховання серця» [12, с. 55–60].

Таким чином, смиренномудріє може бути визначене як культуротворчий код, що структурує духовно-освітню традицію, формує ідеал особистості та визначає зміст освітньої діяльності. Воно постає принципом, який інтегрує духовний досвід, морально-етичні цінності та освітню практику, забезпечуючи спадкоємність і цілісність духовної культури. Саме тому осмислення смиренномудрія є необхідною передумовою для розуміння тих процесів, які зумовили розвиток української духовно-освітньої моделі та визначили її самобутній характер. Сформоване у богословсько-аскетичній думці східного християнства, смиренномудріє відіграло визначальну роль у становленні книжної культури Київської Русі. Воно стало її духовно-етичним підґрунтям та забезпечило специфіку письменницької й освітньої діяльності, у якій поєднувалися прагнення до пізнання істини з вихованням серця та культури внутрішнього життя, а також формувало світоглядний орієнтир книжника, що сприймав працю над текстом як служіння Богові, народові та Церкві, а не як інтелектуальне самоствердження.

Уже в найдавніших пам'ятках Київської Русі смиренномудріє постає як чеснота, що визначає моральний стан автора та його ставлення до знання. У «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона (XI ст.) відстежується ідея, що істинна мудрість походить від Бога, а тому вимагає від людини внутрішньої скромності та вдячності: «Не мудрствовать високо, но в смиренні мудрствовать» – наголос, який узгоджується з апостольською традицією. Іларіон, підкреслюючи богодарований характер премудрості, формує передумову для появи типу книжника, для якого смиренномудріє є умовою істинного пізнання, а не лише моральною рисою особистості [8, с. 15].

Концепт смиренномудрія широко відображений і у повчальній літературі Києво-Печерського кола. У «Києво-Печерському Патерику» смирення та мудрість представлені як нерозривні скла-

дові духовного подвигу. В оповіді про преподобного Нестора зазначено, що подвижник, беручись до записування житій, «смирненям ума і премудростію Божою керований», прагнув не власної слави, а духовної користі братії і всієї «Руської землі». Досвід печерських книжників демонструє, що літературна діяльність осмислювалася як шлях духовного вдосконалення, а смиренномудріє – як внутрішній критерій істинності написаного [10, с. 5–8].

Отже, у добу Київської Русі смиренномудріє виконувало три ключові функції у сфері книжної культури:

- антропологічну – формувало образ книжника як духовно відповідальної особистості;
- методологічну – визначала стиль письма, стриманість тону, відсутність самозвеличення;
- культуротворчу – інтегрувало знання у ціннісний вимір духовного життя.

Водночас, у XVI–XVII ст., в період активізації духовно-освітніх процесів і розвитку полемічної думки, смиренномудріє набуває нового змістового акценту. Зберігаючи свою аскетичну основу воно стає не лише етичною вимогою, а й важливим інтелектуально-педагогічним принципом, який регулює культуру богословського дискурсу та книжної справи. Зростання ролі освіти, діяльність братств, розвиток книгодрукування створили умови, в яких воно стало основою формування духовної педагогіки.

В освітньому середовищі братських шкіл смиренномудріє тлумачилося як необхідна умова поєднання науки та чеснот. У передмові до Острозької Біблії (1581) наголошується на важливості скромності знання та духовної чистоти намірів тих, хто навчає та навчається: «Премудрість без смирення є падінням у марність» [14, с. 13]. Цей вислів відображає притаманний православному гуманізму погляд на освіту як засіб удосконалення людської особистості, а не як механічне накопичення знань. Таким чином, смиренномудріє стає критерієм «істинної науки», яка має виховувати людину у чеснотах. У середовищі Києво-Могилянської академії смиренномудріє поступово трансформується у норму інтелектуальної

поведінки. У навчальних курсах, передмовах та полемічних текстах цього періоду простежується переконання, що наукова дискусія має здійснюватися з гідністю, повагою до опонента і духовною тверезістю. Смиренномудріє стає критерієм істинності богословського пошуку: істина пізнається не через перемогу в суперечці, а через чесне і смиренне служіння істині. Таким чином, цей концепт починає працювати як регулятор культури полеміки, що відрізняє українську традицію від більш раціоналістичних та конфронтаційних моделей Заходу [16, с. 7–10].

Порівняння двох етапів – Київської Русі та української духовної традиції XVI–XVII ст. – дає нам можливість виявити як спадкоємність, так і розвиток концепту смиренномудрія. Адже, якщо в давньоруський період воно становило насамперед внутрішній духовний стан книжника та визначало стиль його письма, то в новий період смиренномудріє стає культурним механізмом, який регулює педагогічний процес, літературну творчість, риторику та культуру полеміки. Таким чином, смиренномудріє трансформується з аскетичної чесноти в культурно-освітній принцип, що визначає характер розвитку духовної культури [4, с. 50–53].

Отже, смиренномудріє постає сполучною ланкою між містичним досвідом та раціональною освітньою практикою, інтегруючи духовний і культурний виміри книжної традиції. Його роль у становленні української духовно-освітньої моделі полягає у формуванні особливого типу культурної свідомості, в якій пізнання істини невіддільне від моральної досконалості, а літературно-педагогічна діяльність – від духовного служіння. Смиренномудріє забезпечує поєднання віри та розуму, освіти та духовності, інтелектуальної праці та моральної відповідальності. Саме завдяки цьому концепту українська книжна та освітня культура змогла зберегти свій самобутній духовний характер.

XVIII–XIX століття стали періодом інтенсивних зрушень у світоглядних орієнтирах української культури. У цей час відбувається переосмислення ключових духовних понять, що формували попередню книжну традицію. Смиренномудріє, яке у попередні

епохи було насамперед духовним ідеалом особистісного самовдосконалення, поступово набуває нових змістів, інтегруючись у філософську, культурно-освітню та національну ідентифікацію. Після розквіту Києво-Могилянської академії у XVII ст. її інтелектуальний імпульс продовжував діяти й у XVIII ст., впливаючи на формування українського бароко та ранньопросвітницьких ідей. У цей період смиренномудріє зберігає свою духовну основу, але водночас починає співіснувати з раціоналістичними та гуманістичними елементами освітньої культури. Навчальні курси філософії, моральної теології та риторики, що розвивалися у Києво-Могилянському середовищі, формують розуміння смиренномудрія як інтелектуальної чесноти, необхідної для наукового пошуку. Це поняття перестає асоціюватися лише з аскетичним самозреченням і постає як умова чесного пізнання, що стримує від самозвеличення та догматичності мислення [13, с. 41–44].

Найглибше трансформація означеного концепту проявилася у вченні Григорія Сковороди. Він не заперечує духовного коріння смиренномудрія, але надає йому нового, філософсько-екзистенційного виміру. У його інтерпретації воно постає не як пасивність чи покора, а як вміння жити в істині свого покликання, відмовляючись від нав'язаних суспільством форм слави, успіху і «зовнішньої мудрості». Сковорода переносить акцент зі смирення перед Богом у смирення перед власною внутрішньою істиною, тобто перед «серцем». Так смиренномудріє стає основою внутрішньої свободи, що дає людині можливість не прагнути надмірностей, не піддаватися гонитві за матеріальними чи кар'єрними благами, а реалізовувати себе згідно з духовним покликанням. Завдяки цьому воно набуває нового вигляду – не як зовнішнє правило поведінки, а як внутрішній стан гармонії між розумом, вірою і серцем. Це знаменує вихід поняття за межі монастирської етики в ширший культурно-філософський простір [6, с. 112–118]. У монастирських і духовних школах XVIII–XIX ст. смиренномудріє продовжує відігравати роль важливої педагогічної цінності, однак його тлумачення теж змінюється. Поступово відбувається перехід від аскетичного

ідеалу до акценту на вихованні зрілості особистості, здатної поєднати віру, освіту і моральну відповідальність. У православних духовних академіях XIX ст. воно вважається не протилежністю освіти, а необхідною компетентністю в процесі формування духовного лідера. Воно трактувалося як здатність утримувати баланс між глибиною знань і духовною тверезістю, що мало уберегти богословську освіту від самодостатності та гордині розуму. Такий підхід давав можливість інтегрувати елементи європейської інтелектуальної культури, не втрачаючи національної духовної традиції [3, с. 61–63].

У XIX столітті смиренномудріє входить у простір української національної культури, набуваючи літературно-гуманітарного виміру. Представники українського культурного відродження починають трактувати смиренномудрість не лише як духовну, а й як етичну рису, що формує шляхетність українського характеру. У творах українських письменників і мислителів середини XIX ст. (П. Куліш, А. Метлинський та ін.) смиренномудріє розглядається у взаємозв'язку з ідеями служіння народові, збереженням гідності, моральної скромності та вірності культурним кореням. Воно перестає бути лише релігійною чеснотою і набуває рис культурної ідентичності, що відрізняє українське духовне життя від агресивних або раціоналістично-егоцентричних моделей інших народів [19, с. 47–51].

Таким чином, у XIX столітті смиренномудріє стає частиною етичного коду української інтелігенції, яка прагнула поєднати духовну традицію з новими формами національно-культурного самовираження. Підсумовуючи, можна стверджувати, що смиренномудріє в українській традиції XVIII–XIX століть зазнало глибинної трансформації: від монастирсько-аскетичної чесноти до філософії внутрішньої свободи (Сковорода) та інтелектуальної і національно-етичної цінності української культурної еліти. Це збагачення смислів створило умови для появи цілісної української духовно-філософської парадигми, здатної інтегрувати віру, розум, культуру і національне самоствердження.

Поняття смиренномудрія, що сформувалося в надрах християнської духовної традиції та поступово набуло ознак культурної константи, потребує осмислення не лише як окремої чесноти чи риси характеру, а й як категорії української духовної культури. З огляду на його історичну тяглість, багатовимірність та здатність впливати на різні сфери духовного і культурного життя, сьогодні воно постає як автономний концепт, що має власну внутрішню структуру та комплекс соціокультурних функцій.

На категоріальному рівні смиренномудріє можна визначити як інтегральний духовно-ціннісний принцип, що поєднує в собі внутрішню скромність, критичну саморефлексію, духовну зосередженість і мудру поміркованість щодо власних думок, бажань та знань. На відміну від побутового чи поверхового розуміння смирення як пасивності, смиренномудріє у своїй сутності є активним станом духовної зрілості, що ґрунтується на свідомому самовладанні, відповідальності та гармонії між вірою, розумом і внутрішньою свободою. Ця категорія виступає своєрідним духовним фільтром, що визначає якість людини у взаємодії із собою, з іншими та зі світом. Саме тому смиренномудріє може бути розглянуте як матриця духовної культури, де переплітаються онтологічний, етичний, антропологічний та культурно-ціннісний виміри.

Висновки. Отже, дослідження смиренномудрія в контексті східнохристиянської та української духовної традиції дає підстави трактувати його не просто як моральну категорію, а як цілісний механізм трансляції та збереження культури. Традиція у такому розумінні постає не статичним архівом минулого, а живим актуальним досвідом, що забезпечує баланс між інтелектуальним пізнанням та моральною відповідальністю. Саме через смиренномудріє було реалізовано унікальну модель «виховання серця», яка стала засадничою для української духовної педагогіки. У сферах освіти та полеміки смиренномудріє функціонувало як принцип риторичної стриманості й поваги до істини, що вирізняло українську інтелектуальну традицію з-поміж тогочасних конфронтаційних моделей.

Зауважимо, що смиренномудріє як категорія української духовної культури є багатовимірним феноменом, який синтезує духовні, етичні, інтелектуальні та культурні виміри людського буття. Його структурна складність і функціональна універсальність засвідчують, що цей концепт не лише відображає підвалини українського світогляду, а й активно бере участь у їх формуванні. Відтак, смиренномудріє постає ключовим елементом українського духовного коду, здатним забезпечити цілісність національної ідентичності, тяглість духовної спадщини та стратегію сучасного культурного розвитку.

Перспективи подальших розвідок полягають у розробці методологічних засад впровадження принципів «виховання серця» та подальшому вивченні концепту смиренномудрія як засадничої категорії української освітньо-духовної традиції та культуротворчої функції в умовах глобалізаційних тенденцій сучасного духовного простору та стрімкого розвитку AI технологій, адже з цього простору дедалі частіше викорінюються аксіологічні християнські орієнтири.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В. С. Біля джерел: нариси з історії філософ. культури України. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 262 с.
2. Горський В. С. Святі Київської Русі. Київ : Абрис, 1994. 176 с.
3. Горський В. С. Українська духовна культура нового часу: філософсько-антропологічний вимір. Київ : Інститут філософії НАН України, 2008. 312 с.
4. Горський В. С. Філософська думка в Київській Русі. Київ : Наукова думка, 1984. 216 с.
5. Григорій Палама. Тріади в захист святих ісихастів. Київ : Дух і Літера, 2005. 416 с.
6. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів / ред. Л. Ушкалова; НАН України, Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди [та ін.]. Едмонтон; Торонто : Видавництво Канадського університету українських студій; Харків : Майдан, 2011. 1398 с.

7. Гуменюк С. Культуротворчий потенціал смиренномудрія у проективному просторі давньоруської духовної традиції. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2014. Вип. 3. С. 13–18.
8. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать. Київ : Наукова думка, 1988. 112 с.
9. Ісаак Сирін. Слова подвижницькі. Київ : Дух і Літера, 2010. 368 с.
9. Києво-Печерський Патерик. Київ : Дух і Літера, 2005. 368 с.
10. Мельник В. В. Духовна традиція та культурна спадщина: від аскетизму до книжної культури. Київ : Видавництво «Слово», 2015. 437 с.
11. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). Київ : Наукова думка, 1990. 192 с.
12. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). Київ : Наукова думка, 1990. 382 с.
13. Острозька Біблія 1581 року. Факсимільне видання. Київ : Видавництво «Києво-Могилянська академія», 2006. 1256 с.
14. Савельєв І. В. Індивідуальне і спільне в духовному житті: соборність і її прояви в церковній практиці. Харків : Видавництво «Фоліо», 2014. 308 с.
15. Стратій Я. М. Філософія Києво-Могилянської академії: Проблема людини. Київ : Український центр духовної культури, 1997. 288 с.
16. Українська література XI–XVIII ст. / ред. П. В. Білоуса. Київ : Видавничий центр «Академія», 2011. 688 с.
17. Чернецький О. С. Церква і культура: духовно-моральні цінності в сучасному контексті. Київ : Інститут філософії НАН України, 2018.
18. Чижевський Дмитро. Історія української літератури: (від початків до доби реалізму). Тернопіль : Феміна, 1994. 480 с.

REFERENCES

- Gorsky, V. S. (2006). *Near the sources: essays on the history of philosophical culture of Ukraine*. Kyiv: Publishing house "Kyiv-Mohyla Acad.". 262 p. [In Ukrainian].
- Gorsky, V. S. (1994). *Saints of Kyivan Rus*. Kyiv: Abrys. 176 p. [In Ukrainian].

Gorsky, V. S. (2008). *Ukrainian spiritual culture of the modern time: philosophical and anthropological dimension*. Kyiv: Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine. 312 p. [In Ukrainian].

Gorsky, V. S. (1984). *Philosophical thought in Kyivan Rus*. Kyiv: Naukova Dumka. 216 p. [In Ukrainian]

Gregory, Palamas. (2005). *Triads in defense of the holy hesychasts*. Kyiv: Spirit and Letter,. 416 p. [In Ukrainian].

Gregory, Skovoroda. (2011). *Complete academic collection of works*. L. Ushkalova (Ed.); NAS of Ukraine, T. G. Shevchenko Institute of Literature, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy [and others]. Edmonton; Toronto: Canadian Publishing House, Institute of Ukrainian Studies; Kharkiv: Maidan,. 1398 p. [In Ukrainian]

Gumenyuk, S. (2014). The cultural-creative potential of humble wisdom in the projective space of the ancient Russian spiritual tradition. *Visnyk Zhytomyr's'koho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka (Bulletin of the Ivan Franko State University of Zhytomyr)*, 3, 13-18. [In Ukrainian].

Hilarion of Kyiv. (1988). *A Word about Law and Grace*. Kyiv: Naukova Dumka. 112 p. [In Ukrainian].

Isaac, Syrin. (2010). *Ascetic Words*. Kyiv: Spirit and Letter. 368 p. [In Ukrainian].

Kyiv-Pechersk Paterik. (2005). Kyiv: Spirit and Letter. 368 p. [In Ukrainian].

Melnyk, V. V. (2015). *Spiritual Tradition and Cultural Heritage: From Asceticism to Book Culture*. Kyiv: Slovo Publishing House. 437 p. [In Ukrainian].

Mytsko, I. Z. (1990). *Ostroh Slavic-Greek-Latin Academy (1576-1636)*. Kyiv: Naukova Dumka, 1990. 192 p. [In Ukrainian].

Nichyk, V. M., Lytvynov, V. D. & Stratii, Ya. M. (1990). *Humanistic and Reformation Ideas in Ukraine (XVI – early XVII centuries)*. Kyiv: Naukova Dumka. 382 p. [In Ukrainian].

Ostroh Bible of 1581. (2006). *Facsimile edition*. Kyiv: Publishing House "Kyiv-Mohyla Academy". 1256 p. [In Ukrainian].

Savelyev, I. V. (2014). *Individual and common in spiritual life: conciliarity and its manifestations in church practice*. Kharkiv: Publishing House "Folio". 308 p. [In Ukrainian].

Stratiy, Ya. M. (1997). *Philosophy of the Kyiv-Mohyla Academy: The Problem of Man*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. 288 p. [In Ukrainian].

Ukrainian Literature of the 11th – 18th Centuries (2011). P. V. Bilous (Ed.). Kyiv: Publishing Center "Academy". 688 p. [In Ukrainian].

Chernetskyi, O. S. (2018). *Church and Culture: Spiritual and Moral Values in the Modern Context*. Kyiv: Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine. [In Ukrainian].

Chyzhevskyy Dmytro. (1994). *History of Ukrainian Literature: (from the Beginnings to the Age of Realism)*. Ternopil: Femina, 480 p. [In Ukrainian].

Стаття надійшла до видання / Received: 13.10.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 22.12.2025

Опубліковано / Published: 31.03.2026

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.4
УДК 316.42:305:378

Т. О. Чоп,

*асистентка кафедри інформаційної діяльності та соціальних наук,
Тернопільський національний технічний університет імені Івана Пулюя,
м. Тернопіль, Україна
e-mail: tchop.tntu@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3685-5193>*

Н. В. Габрусєва,

*докторка філософії в галузі педагогіки,
доцентка кафедри інформаційної діяльності та соціальних наук,
Тернопільський національний технічний університет імені Івана Пулюя,
м. Тернопіль, Україна
e-mail: gabrusyeva@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1229-4766>*

О. Б. Потіха,

*кандидатка історичних наук,
доцентка кафедри інформаційної діяльності та соціальних наук,
Тернопільський національний технічний університет імені Івана Пулюя,
м. Тернопіль, Україна
e-mail: potiha_o@tntu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6302-9394>*

СИМВОЛІЧНЕ НАСИЛЬСТВО ЯК ПРАКТИКА ВЛАДИ: (НЕ)РОЗПІЗНАВАННЯ ДИСКРИМІНАЦІЙНИХ ПРОЯВІВ СТУДЕНСТВОМ В УНІВЕРСИТЕТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ

***Анотація.** У статті досліджується проблема нерозпізнавання дискримінаційних практик в університетському середовищі крізь теоретичну призму концепції символічного насильства П'єра Бурдьє. Гендерно зумовлене насильство розглядається не як сукупність ізольованих інцидентів, а як структурний ефект інституційних, мовних і педагогічних*

практик, що відтворюють ієрархії влади та нормалізують нерівність. Емпіричну основу дослідження становлять дані студентських опитувань, проведених у 2024–2025 рр., зосереджених на розпізнаванні гендерно зумовленого насильства та досвіді дискримінаційних висловлювань та дій у відносинах між студентами та викладацьким складом. Теоретична рамка дослідження інтегрує концепції символічного насильства, педагогічного авторитету, габітусу та інкульткації Пітера Бурдьє з аналітичною моделлю, розробленою Суручі Тхапар-Бйоркерт (Suruchi Thapar-Björkert), Лоттою Самеліус і Гурчатаном С. Сангхерою. Ця модель виокремлює чотири взаємопов'язані механізми відтворення символічного насильства у повсякденних контекстах: хибне визнання, поблажливість, згоду та співучасть. У статті обстоюється теза щодо оперування студентством абстрактними знаннями про дискримінацію та гендерно зумовлене насильство та одночасного нерозпізнавання цих явищ у конкретних життєвих і освітніх взаємодіях. Цей розрив пояснюється не браком розуміння, а тривалим процесом інкульткації, завдяки якому домінантні норми, ієрархії та способи комунікації інтерналізуються як природні й самоочевидні. Крім того, університет концептуалізується як мовний та епістемний авторитет і тим самим обмежує можливість артикулювати досвід дискримінації як інституційну проблему.

Ключові слова: символічне насильство, дискримінація, гендерно зумовлене насильство, заклади вищої освіти, хибне визнання.

Tamara Chop,
Assistant of the Department of Information Activities and Social Sciences
Ternopil Ivan Puluj National Technical University,
Ternopil, Ukraine
e-mail: tchop.tntu@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3685-5193>;

Nataliia Habrusieva,
PhD in Pedagogy, Associate Professor,
Department of Information Activities and Social Sciences
Ternopil Ivan Puluj National Technical University,
Ternopil, Ukraine

e-mail: gabrusyeva@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1229-4766>;

Oksana Potikha,

PhD in History, Associate Professor,

Department of Information Activities and Social Sciences

Ternopil Ivan Puluj National Technical University,

Ternopil, Ukraine

e-mail: potiha_o@tntu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6302-9394>

SYMBOLIC VIOLENCE AS A PRACTICE OF AUTHORITY: (NON)RECOGNITION OF DISCRIMINATION MANIFESTATIONS BY STUDENTS IN THE UNIVERSITY ENVIRONMENT

Abstract. *This article examines the problem of non-recognition of discriminatory practices in university settings through the theoretical lens of Pierre Bourdieu's concept of symbolic violence. Gender-based violence is approached not as a series of isolated incidents, but as a structural effect of institutional, linguistic, and pedagogical practices that reproduce power hierarchies and normalize inequality. The study draws on empirical data obtained from anonymous student surveys conducted in 2024–2025, focusing on experiences of discriminatory remarks and practices within academic interactions, particularly in relationships between students and teaching staff. The theoretical framework integrates Bourdieu's concepts of symbolic violence, pedagogical authority, habitus, and inculcation with an analytical model developed by Suruchi Thapar-Björkert, Lotta Samelius, and Gurchathen S. Sanghera. This model identifies four interrelated mechanisms through which symbolic violence is reproduced in everyday institutional contexts: misrecognition, condescension, consent, and complicity. These mechanisms allow for an analysis of how discriminatory practices are perceived as normal, benign, or pedagogically justified, rather than as forms of violence or domination. The article argues that students may possess abstract knowledge about discrimination and gender-based violence while failing to recognize these phenomena in concrete educational interactions. This gap is explained not by a lack of awareness, but by the long-term process of inculcation through which dominant norms, hierarchies, and modes of communication are internalized as natural and self-evident. Furthermore, the university is*

conceptualized as a linguistic and epistemic authority that monopolizes the definition of legitimate speech, knowledge, and complaint, thereby limiting the possibility of articulating experiences of discrimination as institutional problems. By situating everyday discriminatory practices within a broader structure of symbolic power, the article demonstrates how universities may simultaneously declare commitments to equality while reproducing subtle forms of domination through pedagogical communication, institutional silence, and normalized hierarchies. The findings contribute to critical discussions on gender, power, and violence in higher education by highlighting the structural conditions that render discrimination both persistent and largely invisible.

Keywords: *symbolic violence, inculcation, gender discrimination, higher education, misrecognition.*

Вступ. Аналіз сучасних суспільних практик засвідчує, що гендерно зумовлене насильство й надалі залишається однією з найбільш гострих проблем у сфері захисту прав людини та потребує системного осмислення й ефективної протидії. Статистика за 2025 р. наочно демонструє масштаб проблеми: лише за перше півріччя на Національну гарячу лінію з попередження домашнього насильства, торгівлі людьми та гендерної дискримінації звернулося 23 628 осіб, серед яких 76,2% становлять жінки [4]. Водночас, значна кількість випадків насильства залишається невиявленою. Однією з ключових причин цього є нерозпізнавання постраждалими та свідками самого факту здійснення насильства. Це стосується, насамперед, неочевидних його форм: психологічного тиску, приниження, сексистських зауважень, символічних жестів зверхності, які часто сприймаються як елемент повсякденної взаємодії чи комунікації.

Усвідомлення, розуміння та виявлення гендерно зумовленого насильства мають формуватися з раннього віку, і освітні інституції мали б відігравати у цьому процесі принципово важливу роль. Натомість нещодавні публічні випадки сексизму, мобінгу та

сексуальних домагань у закладах вищої освіти засвідчують, що заходи з протидії та інформування часто-густо залишаються формальними, тоді як саме явище не лише толерується, а має системний характер. Очевидною є суперечлива позиція освітніх установ: з одного боку, декларування цінності рівності, недискримінації та безпеки, а з іншого – університетське середовище нерідко виявляється простором, де певні форми дискримінаційної поведінки не лише залишаються без належної реакції, а й легітимуються через інституційні практики, мову, ієрархії та неформальні норми.

Актуальність та наукова новизна дослідження полягають у виявленні структурного розриву між абстрактним знанням студентства про дискримінацію та її ситуативним розпізнаванням у конкретних взаємодіях. Обґрунтовано, що цей розрив є не індивідуальною когнітивною помилкою, а структурним ефектом інкорпорації владних схем сприйняття, що відтворюються через тривалий процес освітньої соціалізації. Уперше в українськомовному науковому просторі аналітична модель Тхапар-Бйоркерт зі співавтор/ками (misrecognition, condescension, consent, complicity) застосована для аналізу механізмів (не)розпізнавання дискримінації в університетському середовищі та апробована на вітчизняному емпіричному матеріалі.

Стан дослідження проблеми. У філософських і соціально-теоретичних дослідженнях насильство постає як багатовимірне явище, що виходить за межі фізичного примусу та включає символічні, дискурсивні й інституційні форми. Йдеться про феномен, осмислення якого ускладнюється його чуттєвим, повсякденним і водночас структурним характером, а також відсутністю усталеного консенсусу щодо його визначення, класифікації та онтологічного статусу [7]. Критичні й посткласичні теорії соціальної філософії та соціології зміщують увагу від розуміння насильства як аномалії до аналізу його інтегрованості в соціальний порядок у формі влади, ієрархії та повсякденної практики.

Концептуальним ядром цієї традиції є теорія символічного насильства П'єра Бурдьє, розгорнута в його роботах про мову і си-

мволічну владу [9], гендерне домінування [10] та у рефлексивній соціології [2]. Механізм символічного насильства у Бурдьє детально аналізує М. Буравой, показуючи, як влада відтворюється через визнання, а не примус [11]. У вітчизняному науковому просторі рецепцію символічного насильства як соціологічної категорії у контексті соціальної теорії Бурдьє досліджують Д. Бойко [7] та Ю. Борейко і М. Кулакевич [1]. Механізми відтворення соціальної нерівності через освітні інституції в межах концепції Бурдьє і Пассерона розкриває О. Кривошеєва [5].

Щодо гендерно зумовленого насильства у вищій освіті, систематичний огляд міжнародних досліджень Бондестама та М. Лундквіст засвідчує, що університетське середовище структурно створює умови для сексуальних домагань і нерівного ставлення, а інституційні відповіді на скарги залишаються переважно формальними [8]. В українському контексті політику гендерної рівності та протидії насильству у закладах вищої освіти аналізують Т. Марценюк та О. Полухович, фіксуючи розрив між декларованими інституційними зобов'язаннями та реальними практиками [6]. Досвід нерозпізнавання гендерно зумовленого насильства серед студентської молоді зафіксований у міжнародних дослідженнях сприйняття студентством дискримінаційних практик [12] та у вітчизняних розвідках [3].

Попри наявний теоретичний і емпіричний доробок питання про конкретні механізми, через які символічне насильство зумовлює нерозпізнавання дискримінаційних практик студентством у реальних педагогічних взаємодіях і в умовах спеціального інституційного контексту університету залишається відкритим.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є виявлення механізмів, через які символічне насильство зумовлює нерозпізнавання дискримінаційних практик студентством університету та обґрунтування структурної природи цього явища. Для досягнення зазначеної мети визначено наступні завдання: проаналізувати концепцію символічного насильства Бурдьє у контексті університетського середовища; застосувати аналітичну модель Тха-

пар-Бйоркерт зі співавтор/ками для опису чотирьох механізмів відтворення дискримінаційних практик: хибного визнання, поблажливості, згоди та співучасті; апробувати теоретичні положення на матеріалі емпіричних даних студентських опитувань.

Емпіричне підґрунтя дослідження спирається на дані опитування, проведеного ініціативною групою «Центр гендерної освіти» ТНТУ ім. Івана Пулюя у 2024–2025 рр. (n=214) [3]. Додатково використовуються неопубліковані зрізи того самого масиву, що стосуються розпізнавання прихованих форм насильства. Поширення анкети здійснювалося через заступників деканів факультетів, а також за допомогою горизонтальних студентських комунікаційних каналів. Вибірка є неімовірнісною, обмеженою одним університетом; отримані дані використовуються для концептуального аналізу особливостей сприйняття насильства студентською молоддю. Додатковим емпіричним джерелом слугують анонімні свідчення, зібрані в межах окремого студентського опитування, присвяченого досвіду дискримінаційних практик в університетському середовищі (n=241, 2024 р.). Збір даних здійснювався методом анонімної онлайн-анкети; відповіді використовуються виключно в агрегованому та деідентифікованому вигляді для ілюстрації механізмів символічного насильства.

Виклад основного матеріалу. Французькі соціологи П'єр Бурдьє та Жан-Клод Пассерон визначають символічне насильство як «кожну владу, якій вдається нав'язувати значення і нав'язувати їх як легітимні, приховуючи владні відносини, що лежать в основі її сили» [9, с. 23]. Ця дефініція вказує на парадоксальну природу символічного насильства: воно одночасно є нав'язуванням значень (що передбачає примус) і легітимацією цих значень (що передбачає визнання їх як природних та виправданих). Бурдьє підкреслює, що символічне насильство є «лагідним, невидимим насильством», яке функціонує через евфемізацію – перетворення відносин домінування на «зачаровані відносини» (*enchanted relations*) [9, с. 24]. На відміну від відкритого насильства, символічне насильство маскується під виглядом дарів, пієтету, гостинності і саме це маску-

вання робить його найнебезпечнішим способом підпорядкування, оскільки людина ніби сама обирає те, що насправді їй нав'язується [9, с. 24]. Це не означає, що домінованих індивідів слід розглядати як пасивних реципієнтів: «символічна влада вимагає умовою свого успіху, щоб ті, хто їй підлягає, вірили в легітимність влади та легітимність тих, хто нею володіє» [5].

Бурдье називає несприйняття факту насильства саме як насильства хибним визнанням (misrecognition). Загалом, поняття «визнання» (recognition) та «хибне визнання» (misrecognition) підкреслюють у концепції соціолога той факт, що «здійснення влади через символічний обмін завжди спирається на фундамент спільної віри» [9, с. 23]. Ефективність символічної влади залежить від когнітивних та оціночних структур, через які підлеглі сприймають світ як самоочевидний [10]. Саме тому найбільш невблаганною формою «прихованого переконування» є та, що здійснюється просто порядком речей.

Символічне насильство найбільш повно і наочно реалізується у явищі, яке сам Бурдье вважав «парадигмальною формою» цього феномена: гендерному домінуванню [10; 2, с. 139]. Гендерні відносини функціонують через нав'язування значень маскулінного і фемінного як природних та позаісторичних, що приховує їхню ієрархічну структуру. Легітимність цього порядку підтримується множинними джерелами символічного авторитету: від освітніх інституцій до повсякденних мовних практик, які закріплюють чоловічий порядок як універсальний і самоочевидний. Водночас, тривала символічна робота забезпечує інкорпорацію гендерних схем у габітус соціальних агентів: домінування відтворюється на рівні тілесних реакцій, очікувань і практичних орієнтацій [9, с. 12]. Постави, манери руху, інтонації, допустимий простір у публічній взаємодії чи очікувана емоційна реакція (агресія, турбота, стриманість) інтерналізуються відповідно до статі. Так, символічне насильство діє не лише на рівні уявлень, а й через тіло, перетворюючись на «другу натуру» соціальних агентів.

Цей процес здійснюється через виховання та за допомогою педагогічної праці, яку Бурдьє та Пассерон розрізняють як первинну і вторинну: від сім'ї як простору початкового гендерного кодування до освітніх інституцій, де ці диспозиції перевіряються на відповідність легітимному порядку та закріплюються. Система освіти становить один з основних факторів, що беруть участь у відтворенні соціальної структури суспільства. На думку Бурдьє та Пассерона, вона є формою символічного насильства, «яке кожне співтовариство, кожен клас реалізує відносно своїх членів, для власного відтворення та контролю» [5, с. 85]. Основою цієї системи є соціально-економічна та соціально-культурна диференціація, яка відтворює практики пануючих соціальних груп. Університет, орієнтований на габітус домінантних соціальних груп, водночас легітимізує патріархальні норми академічної поведінки, стилі аргументації, публічної впевненості та самопрезентації і так підтримує нерівні стартові позиції не лише за класовою, а й за гендерною ознакою.

Ключовим для розуміння функціонування освітнього закладу як інституції символічного насильства є поняття педагогічного авторитету – інституційно делегованого права легітимно нав'язувати значення. Викладач/ки володіють символічною владою не завдяки особистим якостям, а завдяки позиції, яку вони посідають в освітньому полі. Особливе місце в концепції символічної влади посідає мова, оскільки вона є не лише інструментом комунікації, а й засобом дії та владарювання. Вона може конституювати насильство і, водночас, бути ним зумовленою, формуючи дискурси, через які конструюється соціальна реальність. Бурдьє розглядає соціальне життя як сукупність лінгвістичних ринків, де індивіди циркулюють зі своїми «лінгвістичними продуктами», цінність яких визначається їх відповідністю легітимним критеріям [9, с. 17].

Завдяки педагогічному авторитету висловлювання освітян, навіть дискримінаційні чи образливі, мають перформативну силу: вони не лише описують реальність, а й встановлюють межі того, що вважається припустимим, нормальним [5, с. 85]. Бурдьє зазначає, що викладач/ки не зацікавлені у повному взаєморозумінні, во-

ни «мало переймаються тим, наскільки правильно сприймається їхня мова, наскільки зрозумілою вона є, оскільки впевнені в тому, що навіть якщо хтось з учнів їх не розуміє, то це проблема самих учнів» [5, с. 83]. Більше того, «викладачі зацікавлені в існуванні невизначеності, деякого непорозуміння, оскільки це допомагає їм зберегти високий статус в очах учнів» [5, с. 83]. Педагогічна комунікація, таким чином, будується з урахуванням збереження соціальної нерівності: «найбільш підготовлені розуміють більше, найменш підготовлені розуміють, що є речі недоступні для них, а тому часто відмовляються від продовження освіти» [5, с. 83]. Це пояснює, чому університет не реагує на дискримінаційну поведінку викладацького складу: визнання дискримінації означало б прийняття того, що педагогічний авторитет може бути джерелом насильства, а не легітимної влади, що підірвало б саму основу функціонування інституції.

Названа вище концептуальна рамка дає можливість зрозуміти подвійну природу проблеми нерозпізнавання дискримінації в університетському середовищі. По-перше, студентство може правильно визначати форми насильства на рівні абстрактних дефініцій, але не розпізнавати їх у конкретних ситуаціях, оскільки їхні схеми сприйняття сформовані тривалим процесом інкуляції, який триває та закріплюється у просторі університету. Хибне визнання тут є наслідком не недостатньої інформованості, а того, що когнітивні структури молоді сформовані тими самими соціальними структурами, які вони покликані пізнавати. По-друге, університет як інституція не реагує на дискримінаційну поведінку викладач/ок, оскільки визнання цієї поведінки як насильства означало б підірив власних основ – педагогічного авторитету та права легітимно нав'язувати значення.

Анонімне внутрішньо університетське опитування 2024 р. щодо досвіду взаємодії студентства з викладач/ками (n=241) зафіксувало присутність дискримінаційних практик в університетському середовищі: 26,9% респондентів повідомили про досвід хоча б одного виду дискримінації. Найпоширенішою формою виявився сек-

сизм (21,2%), що демонструє виразний гендерний розрив: серед жінок цей досвід зафіксували 38,3% опитаних, тоді як серед чоловіків – лише 5,0%. Показово, що навіть за умови порівняно високої суб'єктивної оцінки безпеки середовища (близько 8 з 10), ті, хто безпосередньо стикався з дискримінацією, оцінюють його помітно нижче (близько 7 з 10, порівняно з 8,5 у тих, хто її не фіксував). Ця розбіжність засвідчує не відсутність проблеми, а її структурну невидимість, яка і є визначальною ознакою символічного насильства. Хоча обсяг вибірки та специфіка збору даних не дають можливості екстраполювати результати на всю студентську аудиторію, отримані свідчення узгоджуються з даними міжнародних досліджень університетського середовища [12] і дають підстави для концептуального аналізу механізмів (не)розпізнавання дискримінації.

Для аналізу того, як саме ці механізми функціонують у повсякденних університетських взаємодіях, продуктивною є аналітична інтерпретація символічного насильства, запропонована Суручі Тхапар-Бйоркерт (у співавторстві з Лоттою Самеліус та Гурчатеном С. Сангхерою). Досліджуючи символічне насильство в інституційних контекстах, автор/ки виокремлюють чотири взаємопов'язані механізми: *хибне визнання* (misrecognition), *поблажливість* (condescension), *згоду* (consent) та *співучасть* (complicity) [13]. Ці механізми дають змогу зрозуміти не лише те, чому студентство не розпізнає дискримінацію на рівні конкретного досвіду, а й те, як воно саме несвідомо бере участь у її відтворенні.

Хибне визнання (misrecognition)

Концепція хибного визнання полягає у тому, що об'єктивні відносини панування сприймаються через схеми, які їх легітимізують. Як відзначають дослідниці, хибне визнання здійснюється через процеси покарання та винагороди так, що «ці два явища стають майже нерозрізнюваними для постраждалих», які сприймають такі стосунки як «нормальні» [13, с. 150].

В університетському контексті хибне визнання особливо помітне, коли дискримінація нормалізується під виглядом жартів, дружніх зауважень або коментарів. Опитування фіксує численні

випадки сексистських узагальнень у викладацькому дискурсі: твердження про те, що жінки краще справляються з певними завданнями (готування, догляд), а чоловіки з іншими (технічні дисципліни, математика); коментарі про те, що «дівчатам не цікаво слухати» технічні пояснення або що «хлопці краще розуміють» складний матеріал. Ці висловлювання об'єктивно є формами сексистського домінування, що натуралізують гендерні стереотипи та створюють ієрархію між студентством. Проте вони подаються як «спостереження», «життєвий досвід» чи, навіть, як турбота про студенток (щоб не перевантажувати їх складним матеріалом), що призводить до хибного визнання причин та наслідків такої поведінки.

Особливо показовими є випадки, коли академічне оцінювання пов'язується з характеристиками, не релевантними до навчальних досягнень. Респондент/ки описують ситуації, коли викладачі коментують зовнішність студенток під час занять, використовують зменшувально-пестливі звертання виключно до студенток. Виникає небезпека сприйняття таких викладачів як «позитивно налаштованих», що ускладнює розпізнавання дискримінаційної природи такої комунікації.

Хибне визнання функціонує також через стратегію змішування покарання та винагороди. Опитування фіксує випадки, коли викладачів, які систематично роблять дискримінаційні коментарі, виправдовують через їхню «відкритість», неформальність або гумор. Респондент/ки описують освітян, які жартують про гендерні ролі, але водночас «цікаво ведуть пари». Ця двозначність ускладнює чітке розпізнавання дискримінації як насильства, оскільки «позитивні» аспекти взаємодії маскують систематичне відтворення гендерних ієрархій.

Поблажливість (condescension)

Стратегії поблажливості стосуються соціальних практик, в яких особа з більшою владою символічно применшує дистанцію між собою та підлеглими, отримуючи від цього символічний прибуток. Домінантний актор символічно заперечує соціальну дистанцію, «яка при цьому не перестає існувати, таким чином він отри-

мує прибутки від визнання, наданого чисто символічному запереченню дистанції» [13, с. 153].

В університетському контексті поблажливість проявляється, коли викладач/ки використовують надмірно фамільярний стиль спілкування зі студентством, створюючи ілюзію близькості та рівності. Проте саме ця показова «доброзичливість» посилює владні ієрархії, оскільки часто закінчується бажанням викладацького складу повернути власний авторитет і вплив на молодь. У зверненні до студенток практика зменшувальних звертань інфантилізує жінок, позиціонує їх як незрілих, об'єкти опіки, часто з одночасним применшенням академічних здібностей.

Опитування фіксує типові прояви цього механізму: звертання «моє сонечко», «моя маленька» поєднувалися з твердженнями про те, що «дівчатам вища математика не дається так, як хлопцям». В іншому випадку викладач коментував фізичний стан студенток під виглядом турботи про їхнє здоров'я. Показово, що зниження академічних вимог до студенток також подавалося як доброзичливість: «з дівчаток не буду багато вимагати», хоча фактично означало відмову визнавати їхню академічну суб'єктність.

Згода (consent)

Згода у контексті символічного насильства не є свідомим підпорядкуванням, а примусом, який встановлюється через згоду, яку домінований не може не дати [13, с. 155–156].

В університетському середовищі згода проявляється, коли студентство, перебуваючи у вразливій позиції, схильне погоджуватися з «офіційною» версією подій, навіть якщо вона суперечить їхньому досвіду. Рішення повідомити про насильство часто супроводжується складним шляхом подолання особистого, соціального й інституційного замовчування. Перепонами на шляху до повідомлення про гендерне насильство можуть бути «відсутність довіри, що ситуація вирішиться», «страх, що після звернення ситуація погіршиться», «страх розголосу» [12]. Дані опитування підтверджують системний характер цього мовчання: переважна більшість респондент/ок, які стикалися з дискримінацією, не зверталися до жо-

дних регулюючих органів. Серед причин: страх репресій з боку викладач/ок, невіра в ефективність скарг та відсутність підтримки серед однолітків. Це не є пасивним прийняттям ситуації, а активною стратегією виживання, коли молодь розуміє, що висловлювання протесту несе більші ризики, ніж потенційні вигоди.

Важливо, що згода не означає неусвідомлення молоддю некоректності ситуації. Багато респондент/ок описують відчуття дискомфорту, несправедливості, образи. Проте ці відчуття не можуть бути артикульовані як «дискримінація» або «наси́льство», оскільки для цього необхідні інструменти пізнання, які інституція не надає або активно заперечує.

Співучасть (complicity)

Співучасть у концепції символічного насильства означає спосіб, у який соціальний порядок відтворюється через тілесно й когнітивно засвоєні диспозиції. Йдеться не про пасивне підкорення зовнішньому тиску, і не про свідоме прийняття нав'язаних цінностей, а про форму залученості, що виходить за межі опозиції «свобода – примус», як ефект тривалої дії влади, вписаної в тіла і габітуса соціальних агентів, що забезпечує відтворення домінування без необхідності постійного примусу [13, с. 155–156].

В університетському контексті співучасть проявляється тоді, коли студентство, яке стикається з дискримінацією, не ставить під сумнів ці практики відкрито, а іноді навіть відтворює їх: коли викладач/ки заохочують сексистські жарти серед аудиторії; коли молодь не реагує на дискримінаційні коментарі про одностатевий партнер/ку. Таке мовчання не є байдужістю, а є результатом того, що соціальний порядок вкорінений у тіла через засвоєння диспозицій. Ці диспозиції формуються через тривалий процес освітньої соціалізації, в якому опір авторитету педагога сприймається як порушення норм. Таким чином, домінований та домінуючий можуть поділяти ті самі розуміння світу, що робить насильство невидимим і самовідтворюваним.

Подолання співучасті як механізму відтворення символічного насильства вимагає системної інституційної відповіді, а не

лише інформаційних заходів. Аналіз практики українських університетів, які цілеспрямовано працюють над подоланням гендерного насильства, зокрема досвід НаУКМА, засвідчує, що ефективна політика протидії передбачає комплекс взаємопов'язаних елементів: дослідження та рекомендації на їх основі, освітні події й інформаційні кампанії, прозорий розгляд скарг, взаємодію з акторами забезпечення якості освіти та співпрацю з медіа [6]. Принципова відмінність такого підходу від формального дотримання антидискримінаційних норм полягає в тому, що він спрямований на зміну інституційної культури, на трансформацію саме тих умов, які уможливають співучасть і структурне мовчання.

Висновки. Проведений аналіз дає можливість сформулювати низку висновків щодо природи та механізмів (не)розпізнавання дискримінаційних практик в університетському середовищі. Дослідження засвідчує, що гендерно зумовлене насильство в освітньому просторі постає як структурний ефект символічного порядку, який відтворюється через інституційні норми, педагогічні практики та мовні конвенції.

Теоретичним результатом дослідження є виявлення розриву між абстрактним знанням про дискримінацію і її ситуативним розпізнаванням у конкретній педагогічній взаємодії. Цей розрив є не індивідуальною когнітивною помилкою, а структурним ефектом інкорпорації владних схем сприйняття, які формуються через тривалий процес освітньої соціалізації. Саме тому він не усувається самим лише підвищенням обізнаності, для його подолання необхідна трансформація епістемічних умов, у яких студентство навчається озвучувати власний досвід. Мова педагогічної комунікації не є нейтральним інструментом передавання знань, а простором відтворення ієрархій. Доки зменшувально-пестливі звертання, гендеровані узагальнення та сексистські «жарти» залишаються в межах «педагогічного стилю», а не кваліфікуються як форми символічного насильства, інституція відтворює те, що формально засуджує.

Теоретична рамка дослідження виявляє подвійну природу університету як простору знання та простору влади. Університет як

носій епістемічної влади визначає не лише легітимні форми знання, а й легітимні способи артикуляції досвіду, межі прийнятних скарг та критерії розпізнавання насильства. Право на скаргу є формально гарантованим, але структурно заблокованим: студент/ка, які звертаються зі скаргою на викладач/ку, вступають у конфлікт із самою інституцією, яка наділила викладач/ку авторитетом. Це пояснює, чому переважна більшість респондент/ок, які стикалися з дискримінацією, не зверталися до жодних регулюючих органів: мовчання є не індивідуальним вибором, а структурною неможливістю.

Подолання символічного насильства в університеті вимагає критичної рефлексії щодо самої природи педагогічного авторитету – тих, хто має право визначати, що є знанням, що є нормою і що є насильством. Доки університет зберігає монополію на ці визначення, формальні антидискримінаційні механізми залишатимуться частиною тієї самої символічної системи, яку вони покликані реформувати.

Перспективи подальших розвідок пов'язані з розширенням теоретичної рамки у напрямку феміністичної епістемології, зокрема концепції епістемічної несправедливості М. Фрікер, яка дає можливість глибше пояснити механізми, через які студентство позбавляється інструментів для називання власного досвіду дискримінації, а також з аналізом феномена «холодного клімату» в українських університетах в умовах глобального тиску на інституції гендерної рівності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Борейко Ю. Г., Кулакевич М. А. Символічне насильство у соціальній теорії П'єра Бурдьє: рецепція в релігійній сфері. *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2021. № 18(2). С. 5–8.
2. Бурдьє П., Вакан Л. Рефлексивна соціологія / пер. з англ. А. Рябчук. Київ : Медуза, 2015. 224 с.

3. Габрусєва Н. В., Чоп Т. О., Потіха О. Б. Насильство як соціально-онтологічна категорія: погляд студентської молоді. *Перспективи та інновації науки*. 2025. № 12(58). С. 463–474.

4. Глобальна кампанія «16 днів активізму проти гендерно зумовленого насильства»: в чому її важливість. URL: <https://lastrada.org.ua/novyny/16-dniv-aktyvizmu-proty-genderno-zumovlenogo-nasyilstva.htm>

5. Кривошеєва О. О. Система освіти як середовище відтворення соціальної нерівності (за П. Бурдьє та Ж.-К. Пассероном). *Грані*. 2016. Т. 19. № 7. С. 81–89.

6. Марценюк Т. О., Полюхович О. Політика гендерної рівності і протидії насильству як складова частина управління закладами вищої освіти в контексті повоєнного відновлення України (на прикладі Національного університету «Києво-Могилянська академія»). *EMPIRIO*. 2025. Т. 2 (спецвипуск). С. 128–143.

7. Boiko D. Symbolic Violence as the Object of Sociological Research: Categorization and Operationalization. *Visnyk of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Sociological Studies of Contemporary Society: Methodology, Theory, Methods*. 2017. № 37. P. 91–95.

8. Bondestam F., Lundqvist M. Sexual Harassment in Higher Education: A Systematic Review. *European Journal of Higher Education*. 2020. Vol. 10, No. 4. P. 397–419. DOI: <https://doi.org/10.1080/21568235.2020.1729833>

9. Bourdieu P. Language and Symbolic Power / ed. J. B. Thompson; transl. G. Raymond, M. Adamson. Cambridge : Polity Press, 1991. 302 p.

10. Bourdieu P. Masculine Domination / transl. R. Nice. Stanford : Stanford University Press, 2001. 133 p.

11. Burawoy M. Symbolic Violence: Conversations with Bourdieu. Durham : Duke University Press, 2019. 296 p.

12. García-Rojas A. D., Gómez A. H., Montero-Fernández D., Rodríguez-Vargas S. Perception of University Students Regarding Gender-Based Violence: Identification, Analysis and Detection. *Social Sciences*. 2016. Vol. 5, No. 4. URL: <https://www.mdpi.com/2411-5118/5/4/48>

13. Thapar-Björkert S., Samelius L., Sanghera G. S. Exploring Symbolic Violence in the Everyday: Misrecognition, Condescension, Consent and Complicity. *Feminist Review*. 2016. № 112(1). P. 144–162. DOI: <https://doi.org/10.1057/fr.2015.53>

REFERENCES

- Boreiko, Yu. H., & Kulakevych, M. A. (2021). Symbolic violence in Pierre Bourdieu's social theory: reception in the religious sphere. *Sofia. Humanitarno-relihiieznavchyi visnyk (Sofia. Humanitarian and Religious Studies Bulletin)*, 18(2), 5-8. [In Ukrainian].
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2015). *An invitation to reflexive sociology*. A. Riabchuk (Trans.). Meduza. [In Ukrainian].
- Habrusieva, N. V., Chop, T. O., & Potikha, O. B. (2025). Violence as a socio-ontological category: the perspective of student youth. *Perspektyvy ta innovatsii nauky (Perspectives and Innovations of Science)*, 12(58), 463-474. [In Ukrainian].
- La Strada Ukraine. (n.d.). *Global campaign "16 Days of Activism Against Gender-Based Violence": why it matters*. Retrieved from <https://la-strada.org.ua/novyny/16-dniv-aktyvizmu-proty-genderno-zumovlenogo-nasylstva.htm> [In Ukrainian].
- Kryvosheieva, O. O. (2016). The education system as an environment for the reproduction of social inequality (after P. Bourdieu and J.-C. Passeron)]. *Hrani (Grani)*, 19(7), 81-89. [In Ukrainian].
- Martseniuk, T. O., & Poliukhovych, O. (2025). Gender Equality and Anti-Violence Policy as a Component of Higher Education Institution Management in the Context of Post-War Recovery of Ukraine (A Case Study of the National University of Kyiv-Mohyla Academy). *EMPIRIO*, 2 (spec. issue), 128-143. [In Ukrainian].
- Boiko, D. (2017). Symbolic violence as the object of sociological research: Categorization and operationalization. *Visnyk of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Sociological Studies of Contemporary Society: Methodology, Theory, Methods*, 37, 91-95.
- Bondestam, F., & Lundqvist, M. (2020). Sexual harassment in higher education: A systematic review. *European Journal of Higher Education*, 10(4), 397-419. DOI: <https://doi.org/10.1080/21568235.2020.1729833>
- Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power. J. B. Thompson (Ed.); G. Raymond & M. Adamson (Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P. (2001). *Masculine domination*. R. Nice, (Trans.). Stanford University Press.

Burawoy, M. (2019). *Symbolic violence: Conversations with Bourdieu*. Duke University Press.

García-Rojas, A. D., Gómez, A. H., Montero-Fernández, D., & Rodríguez-Vargas, S. (2016). Perception of university students regarding gender-based violence: Identification, analysis and detection. *Social Sciences*, 5(4), Article 48. Retrieved from <https://www.mdpi.com/2411-5118/5/4/48>

Thapar-Björkert, S., Samelius, L., & Sanghera, G. S. (2016). Exploring symbolic violence in the everyday: Misrecognition, condescension, consent and complicity. *Feminist Review*, 112(1), 144-162. <https://doi.org/10.1057/fr.2015.53>

Стаття надійшла до видання / Received: 20.12.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 31.01.2026

Опубліковано / Published: 31.03.2026

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.5

УДК 141(091)+241.513

Л. А. Пастушенко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Києво-Могилянська академія»,
м. Київ, Україна
e-mail: mila.pastushenko@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7948-2879>

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ПОЛЕМІКА КИЇВСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ ВАСИЛЯ ЕКЗЕМПЛЯРСЬКОГО З ФРІДРІХОМ НІЦШЕ

Анотація. У статті здійснено аналіз філософської дискусії київського академічного мислителя В. Екземплярського з німецьким філософом Ф. Ніцше на сторінках праці «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше» (1915). Визначено предметне поле полеміки, відтворено основні положення змістовної критики В. Екземплярським філософських поглядів Ніцше, що стосуються розуміння останнім засадничих аспектів християнського світогляду та способу життя. Автором продемонстровано оригінальність підходу В. Екземплярського до аналізу філософії Ніцше, що полягає, з одного боку, у розкритті неповторного світобачення Ніцше, з'ясуванні висхідних світоглядних інтуїцій його творчості, а з іншого – у витлумаченні ідей Ніцше як відображення духовних запитів тогочасної доби. У статті показано, що, здійснюючи компаративний аналіз двох опозиційних за ціннісними установками та ідеалами ніцшеанського і християнського етичних учень, В. Екземплярський виокремлює їхні спільні риси, водночас аргументовано роз'яснює принципові розбіжності між ними. У статті доведено, що ґрунтовний та професійний критичний аналіз філософії Ніцше надав можливість київському мислителю сформулювати власне бачення християнських етичних цінностей та ідеалів, крізь призму розгляду феноменів життя, радості, любові.

Ключові слова: духовно-академічна філософія, світогляд, життєрозуміння, любов, життя, радість і страждання.

Luidmyla Pastushenko,

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
at the Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of
Humanities,*

*National University of Kyiv-Mohyla Academy,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: mila.pastushenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7948-2879>

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL DEBATE BETWEEN KYIV THINKER VASYL EKZEMPLYARSKY AND FRIEDRICH NIETZSCHE

Abstract. *The article provides a comprehensive analysis of the philosophical debate between Kyiv academic thinker V. Ekzemplyarsky and German philosopher Nietzsche in the work “The Gospel of Jesus Christ before Nietzsche’s Court” (1915). The work defines the subject area of the debate and reproduces the main points of V. Ekzemplyarsky’s substantive criticism of Nietzsche’s philosophical views concerning the latter’s understanding of the fundamental aspects of the Christian worldview and understanding of life. The author demonstrates the originality of V. Ekzemplyarsky’s original approach to the analysis of Nietzsche’s philosophy, which consists, on the one hand, in revealing Nietzsche’s unique worldview and clarifying the underlying worldview intuitions of his work, and on the other hand, in interpreting Nietzsche’s ideas as a reflection of the spiritual demands of the time. As shown in the article, by conducting a comparative analysis of the two opposing value systems and ideals of Nietzschean and Christian ethical teachings, V. Ekzemplyarsky highlights their common features, while at the same time explaining the fundamental differences between them. The article highlights the place and significance of the religious-philosophical polemic between V. Ekzemplyarsky and Nietzsche in the development of Ukrainian philosophical thought, proving that a thorough and professional critical analysis of Nietzsche’s philosophy enabled the Kyiv thinker to form his own original vision of the relationship between Christianity and the joy of life and love. The author has established that the creative work of the*

Kyiv thinker presents the experience of religious and philosophical understanding of the phenomenon of love, which, unlike its traditional, ascetic interpretation in Christianity, is revealed as an expression of the uniqueness and completeness of human existence.

Keywords: *Kyiv spiritual and academic philosophy, V. Ekzemplyarsky, F. Nietzsche, worldview, understanding of life, phenomenon of love, joy of life.*

Вступ. 2025 року ми вшановували 150-річчя від дня народження київського академічного мислителя Василя Екземплярського (1875–1933), професора Київської духовної академії XIX – почотку XX ст., видатного вітчизняного релігійного філософа, богослова, освітнього діяча, публіциста, видавця. В історії української філософії та освіти залишається світлий образ духовно-академічного професора В. Екземплярського, звільненого від служби в Академії через своє інакодумство, підозрілої, з точки зору тодішнього церковного та академічного керівництва, оцінки ним тогочасного релігійно-суспільного, освітянського життя [9; 10]. Водночас вартий дослідницької уваги вагомий творчий доробок В. Екземплярського в царині християнської етики, де представлено спробу переосмислення історично сформованих у християнській культурі питань та явищ. Зокрема, у ґрунтовній праці «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше» (1915) [13], шляхом ініційованої ним філософської дискусії із німецьким мислителем Ф. Ніцше, В. Екземплярський у своїх міркуваннях та аргументаціях подає оригінальне витлумачення християнських істин. На нашу думку, власне ця філософська дискусія і утворила ту неповторну призму, той унікальний спектр бачення, що дав В. Екземплярському можливість не лише сформувати власну візію основних етичних засад християнства, а й артикулювати-прояснити автентичний філософський погляд на специфіку людського буття, етичні цінності та ідеали.

Актуальність і наукова новизна дослідження. Дослідження філософського доробку київського мислителя В. Екземплярського набуває актуальності з огляду на пріоритетні напрями сучасних студій з історії української філософії, серед яких важливим є вивчення європейського контексту становлення і розвитку вітчизняної філософської думки. На підставі змістовного аналізу праці В. Екземплярського «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше» можемо значно розширити розуміння спектру зацікавлень української академічної філософії XIX – початку XX ст., що включало філософський інтерес до поглядів Ніцше. Наукова новизна дослідження полягає у з'ясуванні, на прикладі досвіду В. Екземплярського, характеру, мотивів, способів та методів «співпраці» українських академічних філософів із європейською філософською традицією. Задля розуміння актуальних філософських запитів української академічної традиції початку XX ст. у процесі дослідження висвітлено основні змістовні моменти дискусії, продемонстровано аргументацію В. Екземплярського у диспуті. На прикладі аналізу праці київського мислителя засвідчено високий рівень опрацювання та засвоєння спадщини європейських філософів академічною філософською думкою: представлено ґрунтовний досвід філософського переосмислення ніцшеанських ідей, відтворено вдумливе і кропітке прочитання творів Ф. Ніцше на високому рівні, здійснено критичний розбір поглядів німецького філософа, визначено світоглядні засади його ідей. Показано, що ініційована В. Екземплярським філософська дискусія дала йому змогу не лише значно розширити та збагатити інтерпретаційну площину християнських смислів та цінностей, а й розкрити важливі філософсько-антропологічні та етичні концепти і проблеми. Тим самим, у статті виявлено філософський потенціал та плідність для українських філософів діалогу із європейською традицією.

Стан дослідження проблеми. Попри деякі спроби сучасних українських дослідників представити сліди впливу ніцшеанської філософії на формування української інтелектуальної думки у XIX–XX ст., розгляд явищ рецепції та засвоєння філософських ідей

Ніцше в Україні обмежувався здебільшого аналізом спадщини представників української літератури та мислителів української ідеї [4; 5], психобіографічних студій стосовно Ніцше [6] тощо. Мусимо стверджувати про відсутність у сучасній україністиці спеціальних досліджень, присвячених рецепції філософії Ніцше у вітчизняній академічній філософії. Відзначимо, що не зважаючи на здійснені певні кроки у вивчення життя і творчості В. Екземплярського [2; 3; 7; 9; 10], філософська полеміка київського мислителя із Ф. Ніцше не становила окремого предмета історико-філософського зацікавлення, не кажучи вже про осмислення її місця та значення у філософському доробку В. Екземплярського, так і в загальному розвитку української філософської думки. Виняток становлять лише нариси В. Грищенко, присвячені творчості В. Екземплярського, де стисло окреслено основний зміст праці «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше» [2; 3]. Усе відзначене актуалізує спеціальне звернення до спадщини київського мислителя та висвітлення його філософського діалогу-полеміки з Ніцше.

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є відтворення змісту і характерних особливостей релігійно-філософської дискусії В. Екземплярського з Ф. Ніцше, на підставі цілісного історико-філософського аналізу праці «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше». Завданнями роботи є з'ясування специфіки теоретико-методологічного підходу київського мислителя до філософсько-критичного аналізу поглядів Ф. Ніцше; відтворення розуміння В. Екземплярським світоглядних засад філософського вчення Ніцше; висвітлення місця та значення релігійно-філософської полеміки для формування В. Екземплярським оригінального погляду на засади християнського етичного вчення; розкриття розуміння київським філософом, у розрізі його дискусії з Ніцше, феноменів життя, радості та любові.

Виклад основного матеріалу. Варто виокремити особливості підходу київського мислителя до аналізу філософії Ніцше, визначення ним ракурсу постановки проблематики, що є смисловим осердям його рецепції ніцшеанської спадщини. В. Екземплярський

поділяє теоретико-методологічні засади історико-філософського пізнання, сформовані київською духовно-академічною філософією, що виражені у розумінні філософії як понятійного вираження світогляду, «світорозуміння і життерозуміння», певного відношення до життя. Академічний філософ на початку праці представляє візію Ніцше не лише як мислителя, а й художника, а його філософію розглядає крізь призму відображення у ній певного типу світобачення та життерозуміння. Дотримуючись культурологічного підходу, В. Екземплярський пропонує розглянути питання ніцшеанської рецепції етичних засад християнської доктрини в ракурсі розкриття біографічного (особистісного) і культурно-історичного факторів формування філософських поглядів Ніцше. З одного боку, протягом праці В. Екземплярський постійно апелює до неповторного світовідчуття і світобачення Ніцше, намагається проникнути в осердя його індивідуального світогляду, з'ясовує вихідні інтуїції його творчості, глибинні порухи його душі, пов'язані з його життєвим досвідом. З іншого боку, погляди Ніцше цікавлять В. Екземплярського як увиразнення певного типу ставлення до життя, світу в цілому, світо і життерозуміння. Для київського мислителя Ніцше – провісник ідей сучасності, той, хто вимовляє–проголошує засади сучасного бачення і розуміння. Через те, що у філософії Ніцше відображено духовні запити тогочасної йому доби, В. Екземплярський пропонує шлях вдумливого критичного прочитання його творів, демонструючи тим самим позицію усвідомленого ставлення до ідей сучасності. Відзначимо, що в українській академічній традиції спробу осмислення філософії Ніцше як увиразнення сучасних тенденцій інтелектуальної думки можемо віднайти і у доробку вихованця КДА, професора богослов'я Харківського університету Михайла Стеллецького (1862–1919), який у праці «Сучасне декаденство і християнство» (1908) представляє Ніцше як «великого декадента», що надав цьому напрямку філософське обґрунтування і присмак індивідуалізму [8, с. 72–73]. Можна простежити певну схожість підходів до ніцшеанської філософії у В. Екземплярського та М. Стеллецького – мислителі здійснюють компаративний аналіз

вчення Ніцше із християнством, артикулюють світоглядні позиції Ніцше, розглядають філософські ідеї Ніцше як відображення умонастроїв сучасної доби.

Одна з характерних рис творчого підходу В. Екземплярського – реалізація методологічного принципу, що полягає у поєднанні непокєднуваних, чи протилежних поглядів, учень, світоглядних парадигм. Зокрема, цей принцип він застосовує у своїй праці «Гр. Толстой і св. Йоан Золотоуст в їх поглядах на життєве значення заповідей Христових» (1912), порівнюючи погляди відлученого від церкви Льва Толстого із вченням одного з шанованих отців Церкви Йоана Золотоустого, прослідковуючи схожість їхніх духовних заповітів [9; 10]. У творі «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше» ми бачимо застосування того самого методу: В. Екземплярський зводить на одну площину два антагоністичних вчення, з метою з'ясування на підставі аналізу, чіткішого та артикульованого прояснення схожості-відмінності, когерентності-опозиційності світоглядних засад ніцшеанського і християнського учень. Водночас, в результаті такого зіткнення, зштовхування неоднорідних предметів дослідження, оцінювання християнства крізь призму критики його антагоністом Ніцше, київським мислителем досягнуто, на нашу думку, нове прочитання як ніцшеанських настанов, з одного боку, а з іншого, що найголовніше, сформовано оригінальне потрактування християнських істин. Розглядаючи філософію Ніцше крізь призму світоглядних засад, ставлення до світу граничних цінностей, релігії, В. Екземплярський намагається здійснити компаративний аналіз смислової наповненості і ритміки двох проповідей – євангельської і ніцшеанської.

Варто також підкреслити демонстрований у праці науковий та об'єктивний характер ініційованої київським мислителем філософської полеміки з етичної проблематики, де цінується погляди опонентів, наводиться належна фахова аргументація, а сам процес диспуту постає як творчий діалог, розмова на рівних. З'ясовано, що не зважаючи на різницю світоглядної площини опонентів, постановку «болючих» релігійних та етичних питань, у праці

В. Екземплярського дотримано вимог академічного дискурсу філософської бесіди, що відбувається без дошкульних звинувачень, упреждень і догматизму.

Таким чином, порівнюючи ніцшеанське і християнське вчення, у своїй праці В. Екземплярський неодноразово виокремлює ті риси філософського світорозуміння, що їх об'єднують. Зокрема, київський мислитель протиставляє ці вчення поширеному на той час матеріалістично-позитивістському, утилітаристському світогляду, виокремлює зовнішню схожість у «безмежності» видноколу їхніх тверджень, відсутності приземленості, вивищеності над випадковим, буденним, у «безмежну далечінь» [13, с. 3–4]. Саме тому, поціновуючи Ніцше за те, що він розширив духовний горизонт людства, В. Екземплярський відзначає свіжість, щирість поглядів філософа, його серйозне і палке ставлення до релігійної проблематики. Також В. Екземплярський відзначає схожість слів Заратустри у Ніцше з новозавітним гімном любові, де лунає думка про віддачу свого життя за спасіння людства, порятунком майбутнього людства пожертвуванням теперішнім, порівнюючи цей процес з народженням нового людства (у християнстві – ідея порятунку людства жертвою, смертю І. Христа) [13, с. 51] та ін.

Презентуючи у своїх філософських міркуваннях засади релігійного, християнського світогляду, В. Екземплярський з'ясовує ставлення Ніцше до релігії, питання, що є, на думку київських духовно-академічних мислителів, лакмусовим папірцем для будь-якого світогляду, відображеного у філософії. Таким чином В. Екземплярський визначає осердя філософії Ніцше, що полягає у рішучому запереченні Бога, світу позаземних ідеалів, натомість констатуванні сенсу людського життя лише в рамках видимого, природнього світу, світу природи з її законами і людської природи. Позиція Ніцше «поза моралі» – позиція переоцінки тогочасних і минулих цінностей, встановлення нового критерію цінностей, що не є вже етичні категорії добра і зла, а категорія природньої сили, «природа з її законами і природа самої людини з її індивідуальними відмінностями» [13, с. 8], звідси – застосування виключно природ-

ніх фізичних законів до пояснення людських відносин і характеристики людської поведінки. Базисом світоглядної позиції Ніцше, на думку В. Екземплярського, є віднайдений ним новий масштаб оцінки людських вчинків – крізь призму природніх начал сили і краси, із принциповим запереченням позаземних ідеалів, ствердженням значимості лише натуралістичних цінностей земного життя. Згідно з Ніцше, добро – природна чеснота, те, що вивищує волю до влади, а відтак основним життєвим заповітом виступає любов до самого себе, і цінність людського буття визначається обдарованістю і життєздатністю. Визначений ракурс оцінки людського світу, показує В. Екземплярський, Ніцше застосовує до осмислення траєкторії становлення людства, що витлумачується ним як шлях людського падіння, процес поступового звиродніння справжніх природніх людських цінностей. І християнство в цій історії відіграє кульмінаційну роль в якості найгострішої форми заперечення, відторгнення справжньої реальності, адже християнство – «найгостріша форма ворожнечі до реальності» [13, с. 21]. Можна простежити певну подібність витлумачення ніцшеанського ставлення до християнства в рецепції В. Екземплярського та німецького мислителя К. Ясперса [14]: вони обидва підкреслюють зауваження Ніцше про те, що засновник християнства І. Христос був практиком, а не учителем віри, проте у своєму розвитку християнство, викривляючи цей первісний практичний напрям діяльності, зосередилось на розробці заasad віри в Бога, породивши викривлене та спотворене поняття про Бога, при цьому розчавивши людину. Цей аспект ніцшеанського бачення спотворення, внаслідок історичного становлення, ідей Христа, звідси, ідей та ідеалів первісного християнства, київський мислитель, на нашу думку, наводить не дарма. Наскрізною інтенцією творчості В. Екземплярського стало питання практичного втілення християнського ідеалу в євангельському первинному значенні, питання про відповідність морального ідеалу, проголошеного святим і істинним, реальному життю людини та спільноти [2; 3; 10] В. Екземплярський гостро відчував наслідки втрати первинного євангельського смислу та ідеалу в сучасному релігійному житті,

критикував практику заміни євангельської істини на штучно сконструйовану «казенними» богословами машинерію християнської ідеології [7, с. 99–101].

Відображаючи у своїй творчості основні інтенції київської духовно-академічної філософії, В. Екземплярський виступає у вік поширення нігілістичних, позитивістських, матеріалістичних ідей на захист християнських моральних цінностей та ідеалів, розглядає питання негативного, критичного ставлення Ніцше до християнських моральних заповітів як відлуння його заперечення ідеї Бога. Однак, на відміну від позитивістського світогляду, де переважає розсудковий, обґрунтований висновок щодо непотрібності Бога, у світогляді Ніцше заперечення Бога набуває рис глибокого драматизму, живого страдницького почуття, стає результатом тривалої напруженої душевної боротьби, сповненої жаху від сенсу втрати. Результатом цієї боротьби з «ідеєю Бога» стало викристалізоване основне завдання проповіді Ніцше – утвердження життя, радості життя – саме ці істини знецінювала, на думку Ніцше, фантасмагорична «найбільш збочена» ідея Бога у християнстві, внаслідок чого відбулося трагічне забуття життя і життєвої радості, адже «життєвий центр тяжіння переноситься у життя потойбічне», відтак «християнство оголосило війну найвищому типу людства, воно відріклося від основних інстинктів цього типу, переходячи на сторону слабких» [13, с. 23–24]. Критично осмислюючи ніцшеанські історіософські міркування, що вплинули на формування його світоглядно-філософських засад, В. Екземплярський скептично ставиться до характеристики Ніцше як новочасного учителя життя. Київський професор вважає, що виходячи із заперечення ідеї Бога, заміни її на ідеї надлюдини і вічного повернення, філософія Ніцше не набуває рис проповіді вічної радості, що простежується з його біографії та міркувань – він, як вчитель життя, достатньо ненавидів цей світ і життя: «якщо як особистість, він ще довго залишиться загадкою, тоді, як учитель життя, він достатньо ясно сказав останньому “ні”, замість “так”» [13, с. 44].

Відзначимо досить незвичний ракурс характеристики київським мислителем ставлення Ніцше до християнства як релігії, що заперечує цей світ, засуджує та ненавидить радість і культивує страждання. Такий ракурс бачення, з одного боку, надає можливість показати релігійні та філософські витоки представленого погляду, з іншого боку, переосмислити християнський світогляд та практику у світлі цих питань. Варто зазначити, що тема співвіднесення життєвих радості і страждань, євангельського відношення до страждань стала однією з наскрізних тем творчості В. Екземплярського [3, с. 37]. Відповідаючи на закиди Ніцше з позиції євангельського розуміння, В. Екземплярський вбачає сенс християнської проповіді, що так і залишалось незрозумілою для Ніцше, у благій звістці цьому світові про нове джерело радості і щастя. Київський мислитель порівнює стан та феномен радості у Ніцше та радості проповідників християнства – обидва мають своїм джерелом віру в більш світле майбутнє, віру як джерело радості. На наше переконання, пафос аналізованої праці полягає у розвінчанні ідеї, усталеної в людській думці та культурі протягом історії, згодом і підхопленої Ніцше, про ворожість християнства до життя, заперечення християнським світоглядом радості життя. Таким чином, В. Екземплярський прагне переосмислити християнське ставлення до феноменів життя і радості, реанімуючи, відновлюючи первісний смисл розуміння цих феноменів в євангельському вченні, показуючи їх крізь призму співвіднесених інтуїцій – життя-радість-страждання, життя-радість-любові. Відзначимо, що тематика ставлення християнства до життя та радості життя, життєвого смислу Євангелія, розкривається В. Екземплярським також у праці «Божественне і людське» крізь призму розгляду опозиційних двох напрямів світовідчуття і життєрозуміння в християнстві – оптимізму та песимізму. В. Екземплярський визначає оптимізм як цінування земного смислу в Євангелії, віру в благословення нашого природного життя і наших малих справ. Проте мислитель вбачає у цьому напрямі певну небезпеку через усталену в історичному християнстві практику або підлаштування християнського ідеалу під умови зем-

ного життя, або втрату його значущості у реальному житті [11]. Із логіки міркувань мислителя можна зробити висновок про проблематичність для нього питання практичного втілення у житті засад християнського оптимізму.

Акцентуючи увагу на джерелі християнського вчення, а саме – на особі І. Христа та його смерті-воскресінні, київський мислитель показує смисл його хресних страждань не у збільшенні людських страждань, не у породженні голгофського культу хреста (у чому помилявся Ніцше), а насамперед у звищенні усім людям великої радості про життя та джерело цього життя. На думку В. Екземплярського, Ніцше не зрозумів християнської таїни страждань, яка розкривається крізь призму співвідношення цієї таїни із таїною любові. Ці співвіднесені таїни київський мислитель також витлумачує через ідею царства Божого, царства правди і радості. Варто зазначити, що однією зі стрижневих ідей етики В. Екземплярського стала ідея царства Божого (що була ним засвоєна від його академічного наставника Маркелліна Олесницького), в рамках якої смисл людського життя полягає у співробітництві людини Богові, служінні справі створення царства Божого на землі [7, с. 98–99]. Виходячи із цієї ідеї, В. Екземплярський розглядає християнство як таке світосприйняття, що не заперечує «землі і радості серця», і, поєднуючи у своєму життєрозумінні радість і скорботу, страждання і щастя [13, с. 45–48], намагається усіма силами боротися проти страждань цього світу в двох напрямках: шляхом подолання страждань (соціальний аспект) і перетворення ставлення людської душі до життєвих негараздів (психологічний аспект). Подібно до того, як І. Христос майже все своє життя присвятив тому, аби зробити людей щасливими, так і завдання кожного християнина, що наслідує його заповіді, полягає у служінні Богу на землі через спрямування особистісних зусиль у напрямку вдосконалення цього світу, прагнення зробити людей більш щасливими і радісними. Більше того, київський філософ, порівнюючи ступінь любові до життя і «земного світу» у Ніцше і євангельському вченні, віднаходить більше любові до цього світу саме у останньому,

висвітлюючи феномен любові як кореляцію обсягу любові із вкладеними зусиллями боротьби людини за щастя свого ближнього. Таким чином, розвінчуючи хибність витлумачень християнських етичних заповітів у Ніцше, В. Екземплярський ставить своєю метою показати основну інтуїцію євангельських настанов – «прояв справжньої сили і краси людського життя» [13, с. 115].

Маємо зазначити ще одну з переваг творчого доробку В. Екземплярського – у ньому ми віднаходимо філософське осмислення феномена любові. Так, концепт любові є одним із центральних для християнства, що розкриває «внутрішню сутність християнського Бога», і, за аналогією з Божественною любов'ю, любов між особистостями розуміється як «жертвенна воля» до певної «самовіддачі і розімкнутості» [1, с. 196]. Звісно, християнські богослови звертались у своїх творах (що особливо стосувалося засад християнської етики) до цього концепту, однак здебільшого або дещо побіжно, або розкриваючи його через низку цитувань з біблійних чи патристичних текстів. В. Екземплярський у своїх творах розвиває цей концепт через феноменологічний та психологічний аналізи, розкриваючи сенс і значення любові в людському досвіді. Київський мислитель віднаходить несправедливим та неправильним витлумачення Ніцше любові до Бога та ближнього як осердя християнського життя, що базується на слугуванні низьким проявам людської натури (корисливості, пошуку нагороди за чесноти) [13, с. 83]. Натомість Екземплярський осмислює феномен християнської любові як альтруїстичне почуття, протилежне егоцентризму, коли «самі бажання людини, усі її цінності, без винятку, і глибоке усвідомлення своєї особистісної цінності, переносяться люблячим на коханого, в ньому пізнаються і цінуються» [13, с. 113]. Любов за своєю природою є вільною стихією людської душі, що не може бути зумовленою ніякими іншими прагматичними корисливими мотивами, розсудковими калькуляціями, зовнішніми чи внутрішнім примусом, вимогами. У цьому полягає її етична цінність – лише чиста, вільна у своїх виявах любов зумовлює моральнісну цінність вчинку. У праці «Євангеліє і суспільне життя (Декілька

слів про соціальну сторону євангельської проповіді» [12] В. Екземплярський розвиває цілісну феноменологію любові, заважаючи, що за природою почуття любові є діалогічне, соціальне, яке полягає у живому устремління до предмету любові, з метою найповнішого поєднання, ототожнення з ним. Для люблячого об'єкт його любові існує понад усе, при чому решта дійсності постає нібито віддаленою від нього, однобічною та нецікавою. Любити – прагнути і знаходитись у живому спілкуванні із коханим, жити його інтересами, радощами, скорботами. Тобто любов – цілковите живе поєднання в усіх проявах людської особистості – думці, почуттях волі, це бажання узгоджувати ці прояви з почуттями та устремліннями коханого усе своє життя, пронизатися ними до цілковитого уподібнення коханому. Однак при тому людина не втрачає власну ідентичність, багатство та повноту власного я, власну самість, оскільки цінність свого я вона утворює в синергії з іншим, більше того, саме любов є виразом наповненості та багатоманітності власного особистісного життя [12].

У свій філософії любові Екземплярський акцентує важливу її сторону – активний стан суб'єкта-діяча, внаслідок чого його дії набувають характеру самоствердження, само конституювання, розкриття повноти свого ества [13, с. 105–112]. Відтак Ніцше помилявся, на думку В. Екземплярського, у розумінні християнської любові (звідси – життя) як стану пасивності, стану самозречення, зневаги до життя, в усвідомленні мізерності власного існування, заперечення власної особистості. Дане розуміння Ніцше, в рецепції В. Екземплярського, базується на аскетичному напрямі християнської думки, що проповідує відмову від цього життя в ім'я потойбіччя. Більше того, це витлумачення у Ніцше синтезоване з ідеями А. Шопенгауера про явище любові як заперечення неповторності особистості, індивідуального життєвого начала [13, с. 107]. У своїй творчості київський мислитель піддає критиці однобічний спосіб витлумачення любові християнством, що базується не на первинному євангельському вченні, а на окремому напрямі в розвитку християнства – аскетичному. Протягом історії християнська думка

у своїй саморефлексії – богословському обґрунтуванні – здебільшого розвинула аскетичне потрактування євангельського вчення про любов, що, на думку київського мислителя, є однобічним і неповним розкриттям цієї істини, оскільки обмежується лише розумінням любові до Бога, залишаючись нечутливим до цього світу, заперечуючи людську співучасть, чуйність до людського життя, з його стражданнями та радощами, обираючи любов небесну та заперечуючи любов земну. Однак, як показує В. Екземплярський, це суперечить самому феномену любові – той, хто любить, прагне цілковитого ототожнення з предметом любові, його проявами, отже неможлива любов Бога без любові до того, що улюблено Богом – цей світ, насамперед людський світ. І тому, щоб полюбити Бога, потрібно полюбити перш за все людей, насамперед своїх ближніх, братів. Лише повнота любові до світу, людини, ближніх, що розширюється до нескінченності, може бути відображенням Божественної любові: наповненість любові до Бога виражається безумовно у всеосяжній любові до улюбленого Богом цього світу. Через це ідеал християнської досконалості невіддільний від ідеалу любові до людства, є ідеалом соціальним, у рамках якого істинне призначення людського життя полягає не у відреченні від цього світу, а перетворення його на царство Боже. В ідеї царства Божого християнство таким чином поєднує і любов до ближнього і ніцшеанську ідею любові до віддаленого, осмислюючи любов як животворче, творче, активне начало людського буття, що розкриває повноту людської особистості, сенсу її земного життя, утверджує людський світ як на землі, так і у вічності [13, с. 114]. Адже у своїх виразах любові людина підвищує особистісне почуття життя і силу власної особистості. Виходячи з такого розуміння феномена любові як активного начала особистісного буття, В. Екземплярський розкриває позитивний зміст християнських чеснот, уподібнюючи їх променям, що випромінюються з любові, і, проходячи крізь призму людського серця, висвітлюються різними барвами райдуги в різних відношеннях із людьми та світом [13, с. 115]. Саме ці чесноти демонструють справжню силу і красу людського життя. До цих чеснот

Екземплярський насамперед відносить так звані «пасивні» чесноти (що зазнають критики не лише з боку Ніцше, а й, як не дивно, і з боку офіційного богослов'я), чесноти смирення, співстраждання, терпіння, непротивлення злу [13, с. 116–149]. Київський мислитель, всупереч поширеній світській та релігійній традиції витлумачення цих чеснот, представляє досить оригінальний ракурс їхнього розуміння – не як вираження пасивності, слабкості, ницості людини, а навпаки, творчого начала життя, основи його розвитку, а відтак життєвої сили людини.

Висновки. У представленій статті відтворено предметне поле та властиві риси релігійно-філософської полеміки київського мислителя В. Екземплярського з німецьким філософом Ф. Ніцше, що слугує свідченням багатоманітного та результативного досвіду співпраці української філософської думки із західноєвропейською філософією. Застосування культурологічного підходу до аналізу поглядів Ніцше надало можливість В. Екземплярському, з одного боку, висвітлити світоглядні засади вчення Ніцше, витлумачити його філософію як вираження особистісного світовідчуття та життєрозуміння. З іншого боку, філософія Ніцше в рецепції В. Екземплярського презентована як відображення сучасних тенденцій думки, духовних запитів доби. З'ясовано, що В. Екземплярський надає розлогу філософську аргументацію щодо критики Ніцше християнства як песимістичного світорозуміння, що заперечує цінність земного життя, радість і красу людського життя. У такий спосіб, шляхом зіставлення християнського і ніцшеанського учень, київський мислитель прагне переосмислити християнське розуміння феноменів життя і радості, повертаючись до первісного, євангельського їхнього витлумачення, крізь призму розкриття співвіднесення інтуїції життя-радості-любви-страждання. У статті показано плідні результати та значення релігійно-філософської дискусії В. Екземплярського з Ніцше, що позначено філософським осмисленням базових етичних концептів християнської традиції (цінностей любові, радості, страждання, суспільного ідеалу царства Божого, етичних чеснот); висвітленням

питання відношення християнства до земного та соціального життя; кристалізацією власного оригінального витлумачення феномена любові як творчого самоствердження особистості, віднаходження радості життя через розкриття себе у любові до «іншого». Здійснений у роботі змістовний аналіз релігійно-філософської полеміки засвідчує необхідність поглибленого вивчення творчого доробку українських академічних філософів, з метою з'ясування характеру їхньої співпраці з європейською філософською думкою та виявлення значення творчого діалогу з європейськими мислителями для формування власних оригінальних філософських ідей та настанов.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Софія–Логос. Словник. Київ : Дух і літера. 1991. 464 с.
2. Грищенко В. Л. Основні напрямки релігійно-філософської творчості В. Екземплярського. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2002. № 20. С. 69–76.
3. Грищенко В. Л. Сенс любові: християнська етика В. Екземплярського. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2000. № 18. С. 69–76.
4. Жмир В. Слідами Ніцше по Україні. *Художня культура. Актуальні проблеми*. 2010. № 7. С. 275–315.
5. Лютий М. Українське ніцшеанство. URL: <http://www.kram.in.ua/article/66>
6. Менжулін В. Фрідріх Ніцше як герой патографічних розвідок, здійснених на теренах Російської імперії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2021. № 7. С. 17–29.
7. Пастушенко Л. А. Василь Екземплярський і Петро Кудрявцев: на перетині творчих шляхів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2023. № 11–12. С. 95–104.
8. Пастушенко Л. А. Вихованець Київської духовної академії Микола Стеллецкий: сторінками біографії та творчості. *Магістеріум. Вип. 55. Історико-філософські студії*. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2014. С. 68–80

9. Ткачук М. Л. За що його засудили? (До історії вигнання з Київської духовної академії професора В. І. Екземпларського). *Київська академія*. 2010. № 8. С. 64–78.

10. Ткачук М. Л. Екземпларський Василь Ілліч. *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія: в 2 т. Т. 1: А–К* / ред. М. Л. Ткачук, В. С. Брюховецький. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2017. С. 488–493.

11. Экземпларский В. И. Божеское и человеческое. *Христианская мысль*. 2007–2008. № IV. С. 270–285.

12. Экземпларский В. И. Евангелие и общественная мысль (Несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди). Киев, 1913.

13. Экземпларский В. И. Евангелие Иисуса Христа перед судом Ницше. Петроград: Религия и жизнь, 1915. 166 с.

14. Ясперс К. Ніцше і християнство. Фрагмент. *Всесвіт*. 1997. № 5–6. С. 142–144.

REFERENCES

Averyntsev, S. S. (1991). *Sofia–Logos. Dictionary*. Kyiv: Dukh i litera. [In Ukrainian].

Hryshchenko, V. L. (2000). The meaning of love: the Christian ethics of V. Ekzemplyarsky. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo (Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and religious studies)*, 18, 69-76. [In Ukrainian].

Hryshchenko, V. L. (2002). Main directions of V. Ekzemplyarsky's religious and philosophical work. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo (Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and religious studies)*, 20, 69-76 [In Ukrainian].

Jekzempljarskij, V. I. (2007-2008). Divine and the Human. *Hristianskaja mysl' (Christian thought)*, IV, 270-285. [In Russian].

Jekzempljarskij, V. I. (1913). *The Gospel and Social Thought (A Few Words on the Social Aspect of Gospel Preaching)*. Kyiv. [In Russian].

Jekzempljarskij, V. I. (1915). *Gospel of Jesus Christ before the Court of Nietzsche*. Petrograd: Religija i zhizn'. 166 p. [In Russian].

Zhmyr, V. (2010). In the footsteps of Nietzsche in Ukraine. *Khudozhnia kultura. Aktualni problemy (Artistic culture. Actual problems)*, 7, 275-315. [In Ukrainian].

Liutyi, M. (2011). *Ukrainian Nietzscheanism*. Retrieved from <http://www.kram.in.ua/article/66> [In Ukrainian].

Menzhulin, V. (2021). Friedrich Nietzsche as a hero of pathographic research conducted in the Russian Empire. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo (Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and religious studies)*, 7, 17-29 [In Ukrainian].

Pastushenko, L. A. (2014). Mykola Steletsky, a graduate of the Kyiv Theological Academy: pages from his biography and work. In *Mahisterium, 55: Istoryko-filosofski studii*. P. 68-80. Vydavnychiy dim «Kyievo-Mohylianska Akademiia» [In Ukrainian].

Pastushenko, L. A. (2023). Vasyl Ekzemplyarsky and Petro Kudryavtsev: at the crossroads of creative paths. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo (Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and religious studies)*, 11-12, 95-104 [In Ukrainian].

Tkachuk, M. L. (2010). What was he convicted of? (On the history of the expulsion of Professor V. I. Ekzemplyarsky from the Kyiv Theological Academy). *Kyivska akademiia (Kyiv Academy)*, 8, 64-78 [In Ukrainian].

Tkachuk, M. L. (2017). Vasyl Illich Eksemplyarskyi. In M. L. Tkachuk, & V. S. Briukhovetskyi (Eds.), *Kyiv Theological Academy in Names: 1819-1924: Encyclopedia: In 2 v. V. 1: A-K* (pp. 488-493). Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia». [In Ukrainian].

Yaspers, K. (1997). Nietzsche and Christianity. Excerpt. *Vsesvit (Universe)*, 5-6, 142-144. [In Ukrainian].

Стаття надійшла до видання / Received: 17.10.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 12.12.2025

Опубліковано / Published: 31.03.2026

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.6

УДК 1:2:141.32

Б. І. Сулятицький,

*аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова,
м. Київ, Україна*

e-mail: bogdansik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3825-634X>

МІЖ ВІРОЮ ТА СУМНІВОМ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНА СТРУКТУРА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В УМОВАХ СВІТОГЛЯДНОЇ КРИЗИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Анотація. У статті здійснюється філософський аналіз світоглядної кризи як екзистенційної форми трансформації релігійної свідомості сучасної людини. Предметом дослідження є структурний взаємозв'язок віри й сумніву в умовах модерного плюралізму. Метою роботи є концептуалізація світоглядної кризи не лише як соціокультурного феномена, а як порушення внутрішньої узгодженості світогляду як багаторівневої структури особистісного самовизначення, що охоплює онтологічний, аксіологічний та екзистенційний виміри. Методологічну основу дослідження становлять екзистенційно-феноменологічний аналіз, герменевтична реконструкція класичних і сучасних філософських текстів та концептуальне уточнення понять «віра», «сумнів», «світогляд» і «релігійна свідомість». Актуальність дослідження зумовлена трансформацією «умов віри» в пізній модерності та зростанням рефлексивності суб'єкта в секулярному і постсекулярному контекстах. Наукова новизна полягає в інтерпретації світоглядної кризи як внутрішньої структурованої екзистенційної напруги, а не лише як занепаду релігійності. Порівняльний аналіз західної та української філософських традицій виявляє суттєві відмінності в розумінні світогляду. Якщо Чарльз Тейлор наголошує на історично зумовлених «умовах віри», то українські філософи Мирослав Попо-

вич і Сергій Кримський трактують світогляд як внутрішню духовну структуру особистості. Спираючись на ідеї Сьорена К'єркегора, Пауля Тіліха та Вільяма Джеймса, у статті показано, що сумнів слід розглядати не як заперечення віри, а як її структурний компонент у контексті секулярної модерності. Зроблено висновок, що сучасна світоглядна криза має амбівалентний характер: вона відображає дестабілізацію традиційних смислових структур і, водночас, відкриває можливість нової духовної конфігурації та рефлексивної, екзистенційно вкоріненої форми віри. Практичне значення дослідження полягає в уточненні концептуальних засад подальших студій у сфері філософії релігії та в сприянні сучасним дискусіям щодо релігійного самовизначення в умовах плюралістичного суспільства.

Ключові слова: *світогляд, світоглядна криза, релігійна свідомість, віра, сумнів, екзистенційна філософія, секулярність, самовизначення.*

Bohdan Sulyatytskyi,

*Postgraduate Student, Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy,
Educational and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy,
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: bogdansik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3825-634X>

BETWEEN FAITH AND DOUBT: THE EXISTENTIAL STRUCTURE OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS UNDER THE CONDITIONS OF THE WORLDVIEW CRISIS OF CONTEMPORARY MAN

Abstract. *The article presents a philosophical analysis of the worldview crisis as an existential form of transformation of contemporary religious consciousness. The subject of the study is the structural interrelation between faith and doubt within the conditions of modern pluralism. The aim of the paper is to conceptualize the worldview crisis not merely as a sociocultural*

phenomenon but as a disruption of the internal coherence of worldview as a multi-level structure of personal self-determination, including ontological, axiological, and existential dimensions. The methodological basis of the research combines existential-phenomenological analysis, hermeneutical reconstruction of classical and contemporary philosophical texts, and conceptual clarification of the notions of faith, doubt, worldview, and religious consciousness. The relevance of the study is determined by the transformation of the "conditions of belief" in late modernity and the growing reflexivity of the subject in secular and post-secular contexts. The scientific novelty lies in interpreting the worldview crisis as an internally structured existential tension rather than as a mere decline of religiosity. A comparative analysis of Western and Ukrainian philosophical traditions reveals significant differences in the understanding of worldview. While Charles Taylor emphasizes historically conditioned "conditions of belief," Ukrainian philosophers Myroslav Popovych and Serhii Krymskyi interpret worldview as an inner spiritual structure of the person. Drawing on the ideas of Søren Kierkegaard, Paul Tillich, and William James, the article demonstrates that doubt should not be understood as the negation of faith but as its structural component in the context of secular modernity. The study concludes that the contemporary worldview crisis is ambivalent: it reflects the destabilization of traditional meaning structures while simultaneously opening the possibility for a new spiritual configuration and a reflective, existentially grounded form of faith. The practical significance of the research lies in clarifying the conceptual foundations for further studies in philosophy of religion and in contributing to contemporary discussions on religious self-determination in pluralistic societies.

Keywords: *worldview, worldview crisis, religious consciousness, faith, doubt, existential philosophy, secularity, self-determination.*

Вступ. Сучасна культурна ситуація позначена глибокими трансформаціями у сфері світоглядних орієнтацій, що безпосередньо відображається у структурі релігійної свідомості. Умови пізньої модерності, позначені секуляризаційними та постсекулярними зрушеннями, змінюють не лише соціальні форми релігійності, а й

внутрішню архітектуру віри як екзистенційного феномена. Релігійна свідомість більше не функціонує як беззаперечний і культурно гарантований спосіб інтерпретації буття; вона дедалі частіше постає як простір напруги між вірою та сумнівом, між потребою смислової цілісності та досвідом фрагментації.

Світоглядна криза сучасності не зводиться ані до процесів секуляризації, ані до зменшення інституційної релігійності. Йдеться про більш глибокий зсув – зміну самих умов можливості віри. У секулярну добу вона перестає бути «очевидним горизонтом» культури й стає однією з можливих інтерпретацій реальності серед альтернатив. Такий стан є характерним для пізньомодерного суспільства, в якому секулярні та постсекулярні тенденції співіснують і взаємодіють. Плюралізація життєвих світів і зростання рефлексивності суб'єкта перетворюють віру на акт особистісного вибору, що супроводжується внутрішньою невпевненістю та необхідністю постійного самовизначення.

У цій ситуації сумнів не може розглядатися як випадкове відхилення або симптом занепаду духовності. Він постає структурним елементом сучасної релігійної свідомості, внутрішнім горизонтом віри, що виявляє її екзистенційну природу. Саме напруга між вірою та сумнівом дає можливість говорити про світоглядну кризу як про специфічну форму трансформації релігійної свідомості, а не лише як про соціокультурний феномен.

Актуальність дослідження посилюється українським контекстом, у якому світоглядні орієнтації формуються під впливом історичних травм, соціальних трансформацій і воєнного досвіду. У кризові періоди духовність набуває екзистенційно загостреного характеру, а питання сенсу, відповідальності та віри виходять на перший план особистісного й культурного самовизначення.

Отже, проблема дослідження полягає у з'ясуванні того, чи є світоглядна криза ознакою занепаду релігійності, чи вона виступає формою її внутрішньої радикалізації та переходу до нової екзистенційної якості. У межах цього дослідження під світоглядною кризою розуміється стан порушення внутрішньої узгодженості між он-

тологічними уявленнями людини про буття, її ціннісними орієнтаціями та способом екзистенційного самовизначення. Така криза виникає в умовах модерного світоглядного плюралізму, коли традиційні смислові структури втрачають культурну самоочевидність, а особистість опиняється перед необхідністю постійного перегляду власних переконань. Під кризою релігійної свідомості у статті пропонується розуміти не зникнення віри і не сам факт наявності сумніву, оскільки сумнів може бути внутрішнім моментом релігійного досвіду. Криза релігійної свідомості настає тоді, коли напруга між вірою і сумнівом посилюється настільки, що зачіпає смислову цілісність релігійного самовизначення, робить проблематичними установлені форми інтерпретації буття, моральної орієнтації та особистісної ідентичності. У цьому сенсі криза означає не лише дестабілізацію, а й можливість переходу до більш рефлексивної та екзистенційно загостреної форми віри.

Метою статті є обґрунтування розуміння світоглядної кризи релігійної свідомості сучасної людини як внутрішньо структурованої екзистенційної напруги між вірою і сумнівом, що формується в умовах модерного світоглядного плюралізму.

Методологічну основу дослідження становлять екзистенційно-феноменологічний підхід, герменевтична реконструкція класичних і сучасних філософських текстів та концептуальний аналіз понять «віра», «сумнів», «світогляд» і «релігійна свідомість». Під герменевтичною реконструкцією в даному дослідженні розуміється інтерпретаційне відтворення смислових зв'язків між ідеями авторів, релевантних для осмислення сучасної трансформації релігійної свідомості, з урахуванням історико-філософського контексту та дослідницького завдання статті.

Стан дослідження проблеми засвідчує, що питання взаємозв'язку віри, сумніву та світоглядної кризи активно осмислюється в межах як класичної, так і сучасної філософії релігії. Екзистенційний вимір віри та її внутрішню напруженість розкривали Сьорен К'єркегор, Пауль Тіліх та Вільям Джеймс, які акцентували на парадоксальності віри й невід'ємності сумніву як її структурного

елемента. Трансформацію умов віри в модерному суспільстві досліджували Чарльз Тейлор та Пітер Бергер, тоді як аксіологічний аспект світоглядної фрагментації модерності ґрунтовно проаналізував Аласдер Макінтайр. У сучасних дослідженнях філософії релігії важливе значення мають також праці Мікаеля Стенмарка, який наголошує на необхідності розглядати релігійні й нерелігійні переконання в ширшій рамці світоглядних досліджень, а також Тані Лурманн і Ненсі Амерман, які аналізують трансформації сучасного релігійного досвіду, індивідуалізацію віри та нові способи релігійного самовизначення в плюралістичному суспільстві. В українській філософській традиції антропологічний і духовний вимір світогляду розробляли Мирослав Попович, Сергій Кримський, Володимир Шинкарук, Віталій Табачковський та інші дослідники, які розглядали світогляд як форму смислової організації людського буття та самовизначення особистості. Водночас, питання екзистенційної структури кризи релігійної свідомості в умовах модерного світоглядного плюралізму потребує подальшої концептуалізації, що й зумовлює актуальність цього дослідження.

Наукова новизна дослідження полягає в концептуалізації світоглядної кризи релігійної свідомості як внутрішньо структурованої екзистенційної напруги між вірою та сумнівом. Показано, що сумнів у контексті модерного світоглядного плюралізму виступає не запереченням віри, а її структурним елементом, який зумовлює рефлексивний характер релігійного самовизначення сучасної людини.

Виклад основного матеріалу. Маючи на меті показати те, що світоглядна криза має внутрішньо-структурний характер: вона виникає як порушення узгодженості між онтологічними переконаннями, ціннісними орієнтаціями та екзистенційним переживанням, унаслідок чого сумнів постає необхідною умовою автентичної віри в ситуації модерного плюралізму, перш за все звернемось до аналізу феномена світогляду.

Світогляд у філософському розумінні є не лише сукупністю переконань про світ, а й цілісною формою самовизначення людини.

Він задає фундаментальні орієнтири інтерпретації буття, інтегруючи уявлення про реальність, систему цінностей та спосіб особистісного переживання сенсу. У цьому значенні світогляд виконує структурну функцію: він упорядковує досвід, стабілізує смисли та забезпечує внутрішню цілісність особистості.

У сучасній західній філософії світогляд дедалі частіше осмислюється як історично змінний горизонт смислу. У концепції Чарльза Тейлора він постає як сукупність «умов можливості віри», що визначають, які інтерпретації реальності є культурно переконливими в певну епоху. Модерність характеризується множинністю альтернативних світоглядних позицій, унаслідок чого віра втрачає статус самоочевидності та набуває характеру опції серед інших можливостей. Тейлор акцентує на тому, що в сучасному йому світі «всі розглядають своє бачення світу, як одне з багатьох» [4, с. 31].

Подібну тенденцію до розширення поняття світогляду спостерігаємо і в сучасних англомовних дослідженнях. Зокрема, Мікаель Стенмарк наполягає на необхідності включення досліджень світогляду (*worldview studies*) до філософії релігії, підкреслюючи, що світогляд слід розуміти як рамку, в межах якої формуються та оцінюються як релігійні, так і нерелігійні переконання. Відтак, аналіз має виходити за межі окремих доктрин і зосереджуватися на ширших світоглядних структурах, що визначають їхній смисловий контекст [8].

На відміну від акценту на історичній змінності умов віри, українська філософська традиція зосереджується на антропологічному вимірі світогляду. Мирослав Попович трактує його як спосіб культурної інтеграції особистості, що визначає життєву позицію та моральний вибір. Світогляд у цьому контексті є не лише когнітивною системою, а внутрішньою структурою духовного життя. Як підкреслює М. Попович, «людина і світ сутнісно взаємопов'язані завдяки осмисленню соціокультурного способу включення людини у світ» [3, с. 185], що визначає світогляд як глибоку внутрішню структуру духовного життя та культурної інтеграції особистості. Сергій Кримський, розвиваючи цю лінію, розглядає духовність як

процес самотворення, у якому світогляд виступає формою смислової самоорганізації особистості. Як зазначено в аналізі творчості українського вченого, «філософ пов'язує духовність насамперед із зусиллями особистості, яка займається самотворенням», що підкреслює розуміння світогляду як форми смислової самоорганізації людини [1, с. 60–72].

Володимир Шинкарук у межах світоглядно-антропологічної переорієнтації української філософії зосереджував увагу на людині, її духовному світі та смисложиттєвих питаннях як осерді філософського мислення. Своєю чергою, Віталій Табачковський розвивав філософсько-антропологічний підхід, у межах якого людське самовизначення, культура і духовний досвід постають як взаємопов'язані виміри світоглядного буття особистості. Така оптика дає підстави розглядати світогляд не лише як систему поглядів, а як форму смислової організації людського існування.

Порівняльний аналіз дає можливість побачити два взаємодоповнювальні виміри світогляду: історико-культурний і екзистенційно-антропологічний. Якщо в західній традиції акцент робиться на зміні інтерпретаційних горизонтів, то в українській – на внутрішній цілісності особистості. Поєднання цих підходів дає змогу трактувати світогляд як багаторівневу структуру, що одночасно формується культурним контекстом і реалізується в особистісному досвіді.

У межах даного дослідження світогляд пропонується розуміти як структуру, що включає три взаємопов'язані рівні: онтологічний – уявлення про буття та його смисловий порядок; аксіологічний – систему ціннісних орієнтацій; екзистенційний – спосіб особистісного переживання і самовизначення.

Світоглядна криза виникає тоді, коли між цими рівнями порушується внутрішня узгодженість. У такому розумінні світоглядна криза є загальною структурною передумовою трансформації релігійної свідомості. Водночас, криза релігійної свідомості не тотожна самій наявності сумніву, оскільки сумнів може бути органічним елементом віри. Про кризу доречно говорити тоді, коли сумнів із

моменту внутрішньої динаміки віри переростає в чинник дестабілізації смислової, аксіологічної та екзистенційної цілісності релігійного самовизначення.

Релігійна свідомість становить один із глибинних вимірів світогляду, оскільки пов'язана з питанням про абсолютний смисл буття. У цьому контексті віра не може бути зведена до інтелектуального прийняття догматичних положень або конфесійної належності. Вона постає як екзистенційна позиція, що визначає спосіб буття людини у світі.

У класичній екзистенційній традиції взаємозв'язок віри і сумніву набуває принципового значення. Сьорен К'єркегор розглядає віру як парадоксальний акт, що здійснюється в умовах «об'єктивної невизначеності». У роботі «Страх і трепет. Діалектична лірика» філософ визначає віру як «нескінченну пристрасть внутрішності», підкреслюючи її парадоксальний характер. Віра є саме парадокс, оскільки «вона свідчить, що людина стоїть вище загального» [2], – відзначає він, демонструючи напруження між особистим актом віри та універсальним етичним законом. С. К'єркегор визначає «вищий рівень віри» через драматичний приклад Авраама, який готовий пожертвувати сином, описуючи це як парадокс віри, що виходить за межі етичного закону [2]. Саме тому сумнів не усувається вірою, а становить її екзистенційний горизонт: без можливості сумніву вона втратила б свій драматизм.

У працях Пауля Тіліха спостерігається розвиток зазначеної позиції. Зокрема, він визначає віру як *ultimate concern* – граничну спрямованість людської свідомості на те, що має безумовне значення. У роботі «Dynamics of Faith» він прямо зазначає, що сумнів є елементом віри, а не її протилежністю. Він наголошує на тому, що «акт віри містить у собі елемент сумніву та ризику. Вона не є протилежністю сумніву, а включає сумнів у саму себе» [10, с. 18–19]. Відсутність сумніву, на його думку, свідчить не про силу віри, а про її ідеологізацію. У роботі «The Courage to Be» Тілліх пов'яже тривогу з усвідомленням можливого небуття, що робить віру актом мужності, здатністю стверджувати сенс попри досвід невизначено-

сті. Він відзначає: «Основоположна тривога – тривога скінченної істоти перед загрозою небуття – не може бути усунена. Вона належить самому існуванню» [11, с. 35].

Вільям Джеймс доповнює цю лінію аналізом вольового виміру віри. У лекції «*The Will to Believe*» він обґрунтовує право на віру в ситуаціях, де раціональна визначеність є недосяжною, але екзистенційне рішення не може бути відкладене. Як він зауважує, «проповідувати нам як обов'язок скептицизм до того часу, поки не буде знайдено «достатніх доказів» для релігії, це означає... казати нам, що піддатися нашому страху щодо можливої помилки є мудріше й краще, ніж віддатися нашій надії, що це може бути істинним» [6]. Це засвідчує, що віра в такому разі виступає актом самовизначення, що поєднує когнітивний і практичний виміри людського існування.

Об'єднуючи ці підходи можна стверджувати, що віра і сумнів утворюють не протиставлення, а внутрішньо напружену єдність. Віра як онтологічна орієнтація передбачає відкритість до ризику, можливість помилки й необхідність особистісного вибору. Сумнів, своєю чергою, виконує критичну й екзистенційно очищувальну функцію, запобігаючи перетворенню віри на замкнену систему переконань.

Саме в цій структурній єдності віри й сумніву закладається підґрунтя світоглядної кризи: коли традиційні форми смислової очевидності руйнуються, напруга між переконанням і невизначеністю стає постійним станом релігійної свідомості.

У цьому сенсі екзистенційну структуру світоглядної кризи можна визначити як внутрішньо напружену єдність віри й сумніву в умовах втрати культурної гарантованості смислу. Криза виникає не там, де віра зникає, а там, де вона змушена співіснувати з власною проблематичністю. Втрата самоочевидності не руйнує релігійну свідомість, а переводить її в режим рефлексивного самовизначення. Таким чином, екзистенційна структура кризи полягає в тому, що віра більше не спирається на зовнішню безсумнівність, а

вибудовується через постійне співвіднесення з можливістю сумніву.

У такий спосіб, світоглядна криза сучасності постає як результат глибинних трансформацій культурних умов, у межах яких формуються віра, моральність і самоідентичність. Вона не є випадковим психологічним станом, а відображає структурні зміни в організації смислового простору модерного постмодерного суспільства.

Звернемося до концепції Чарльза Тейлора, згідно з якою модерність визначається насамперед зміною «умов віри» (*conditions of belief*). Якщо в домодерних суспільствах віра в Бога була практично безальтернативною, то в секулярну добу вона стає однією з можливих опцій поряд із натуралізмом, гуманізмом чи агностицизмом. Ч. Тейлор зауважує: «Ми перейшли від суспільства, в якому було практично неможливо не вірити в Бога, до такого, де віра – навіть для найвірнішого віруючого є лише однією з людських можливостей серед інших» [9, с. 423]. Сам факт існування переконливих альтернатив змінює внутрішній режим віри: вона більше не має статусу культурної очевидності, а функціонує в полі постійного порівняння й рефлексії. Це фундаментально інше місце віри у світоглядній картині суспільної свідомості, закріплюється за нею і в сучасному, плюралістичному світі.

У концепції Пітера Бергера думка про те, що модерне суспільство перетворює світогляд на предмет неминучого вибору, значно поглиблюється, а його словами: «Плюралізм – співіснування різних світоглядів і систем цінностей у тому самому суспільстві – є головною зміною, яку модерність привнесла у місце релігії...» [5, с. 3]. Плюралізація життєвих світів означає, що індивід більше не може просто успадковувати релігійну традицію; він змушений обирати й тим самим брати на себе відповідальність за власну позицію. Такий «імператив вибору» підриває стабільність традиційних переконань і робить сумнів постійним супутником віри.

Аласдер Макінтайр, аналізуючи моральну ситуацію модерності, показує інший вимір цієї кризи – аксіологічний. Він відзна-

чає, що сучасна культура має лише «фрагменти концептуальної схеми, частини, які тепер позбавлені тих контекстів, з яких походило їхнє значення» [7, с. 2]. Утрата цілісних моральних наративів призводить до фрагментації ціннісного поля: моральні судження дедалі більше набувають характеру індивідуальних позицій, позбавлених спільного смислового підґрунтя. У такій ситуації, як визнає Макінтайр, «не існує раціонального способу досягнення моральної згоди в нашій культурі» [7, с. 6].

Об'єднуючи ці підходи можна окреслити три структурні виміри світоглядної кризи модерності: зміна умов віри (Тейлор) – втрата культурної самоочевидності релігійної інтерпретації буття; імператив вибору (Бергер) – перетворення віри на акт особистісної відповідальності; моральна фрагментація (Макінтайр) – розпад єдиного аксіологічного наративу.

У сукупності ці процеси створюють ситуацію, в якій світогляд втрачає стабільність як інтегративна структура. Саме ця дестабілізація становить культурне тло, на якому екзистенційна напруга між вірою та сумнівом набуває системного характеру.

Якщо на культурному рівні світоглядна криза означає зміну умов віри та фрагментацію морального простору, то на рівні особистості це означає переживання внутрішньої нестабільності, втрати очевидності та необхідності самостійного самовизначення. Йдеться вже не про абстрактні трансформації смислових структур, а про конкретний досвід людини, яка опиняється між прагненням до цілісності й неможливістю спиратися на безумовні підстави.

На рівні особистості це означає, що питання про сенс буття, про істинність віри та про моральну орієнтацію більше не мають наперед заданих відповідей. Людина змушена співвідносити власні переконання з можливістю їх заперечення, а свою віру – з альтернативними інтерпретаціями реальності. У цьому контексті сумнів набуває не лише інтелектуального, а й екзистенційного характеру: він торкається самих підстав самоідентичності.

Екзистенційна філософія дає можливість глибше осмислити цей досвід. У К'єркегора відчай постає як розірваність самовідно-

шення, як нездатність поєднати скінченне й нескінченне у власному існуванні. Віра в такій ситуації є не втечею від кризи, а способом відновлення цілісності через внутрішню боротьбу. У Тіліха тривога пов'язується з усвідомленням можливого небуття; вона супроводжує людину там, де зникають гарантовані структури смислу. Віра постає як «можність бути» – здатність стверджувати сенс, незважаючи на невизначеність.

У сучасному контексті до цього додається досвід фрагментарності ідентичності. Особистість формує себе в полі множинних смислових джерел, поєднуючи традицію, індивідуальний досвід і культурні впливи. Віра може співіснувати з критичною рефлексією, релігійна практика – з раціоналістичним сумнівом. Сергій Кримський підкреслював, що духовність є процесом самотворення особистості, який відбувається через подолання внутрішніх суперечностей. Така внутрішня неоднорідність не є просто непослідовністю; вона відображає новий режим духовного існування, в якому цілісність не задається зовні, а вибудовується через постійну роботу самосвідомості.

В умовах повномасштабної війни в Україні світоглядна криза набуває не лише соціокультурного, а й безпосередньо екзистенційного характеру. Війна радикалізує питання про сенс страждання, межі людської відповідальності, досвід втрати, смерті, жертвості та надії. За таких обставин релігійна свідомість більше не може функціонувати як суто успадкована або культурно гарантована форма орієнтації у світі: вона змушена проходити через випробування граничними ситуаціями, в яких віра і сумнів набувають особливої інтенсивності.

Повномасштабна війна загострює кризу релігійної свідомості насамперед тому, що руйнує звичні механізми смислової стабілізації. Досвід насильства, втрат і невизначеності ставить під питання усталені уявлення про справедливість, божественну присутність, моральний порядок світу та можливість надії. У цьому контексті сумнів постає не просто як інтелектуальна дистанція щодо релігійних переконань, а як глибоке екзистенційне випробування

віри, що зачіпає самі підстави релігійного самовизначення особистості.

Водночас, саме в умовах війни релігійна свідомість може виявляти свою внутрішню динамічність і здатність до смислового оновлення. Переживання граничності існування спонукає людину не лише до радикального сумніву, а й до пошуку нових форм духовної цілісності, в яких віра вже не спирається на зовнішню культурну самоочевидність, а постає як особистісно виборене й рефлексивно осмислене ставлення до буття. Тому український досвід повномасштабної війни дає змогу побачити, що криза релігійної свідомості є не лише симптомом руйнування традиційних смислових структур, а й простором можливої внутрішньої трансформації, у межах якої віра набуває екзистенційної заостреності та нової відповідальності.

На рівні особистості це означає необхідність витримувати внутрішню напругу, не зводячи її ані до догматичної замкненості, ані до релятивістської байдужості.

Отже, персональний вимір світоглядної кризи виявляється як процесуальність віри: вона стає рефлексивною, відкритою до сумніву і, водночас, спрямованою на збереження автентичності. Саме в цьому русі між фрагментарністю та прагненням до внутрішньої цілісності розгортається сучасна релігійна свідомість.

Висновки. У результаті проведеного дослідження обґрунтовано розуміння світоглядної кризи релігійної свідомості сучасної людини як внутрішньо структурованої екзистенційної напруги між вірою та сумнівом, що формується в умовах модерного світоглядного плюралізму.

По-перше, показано, що світогляд постає як інтегративна структура самовизначення особистості, яка поєднує уявлення про буття, систему цінностей та спосіб екзистенційного переживання. У цьому контексті світоглядна криза виникає не як зовнішній культурний злам, а як порушення внутрішньої узгодженості цієї структури, коли смислові орієнтири втрачають стабільність і перестають забезпечувати цілісність особистісного досвіду.

По-друге, аналіз взаємозв'язку віри та сумніву засвідчує, що сумнів не є запереченням віри, а виступає її внутрішнім структурним елементом. Автентична віра формується в умовах невизначеності, ризику й особистісної відповідальності та не усуває внутрішню напругу, а передбачає здатність людини витримувати її, перетворюючи сумнів на чинник поглиблення рефлексії та самосвідомості.

По-третє, встановлено, що світоглядна криза сучасності має амбівалентний характер. З одного боку, вона відображає дестабілізацію традиційних форм духовності та фрагментацію смислового простору, а з іншого – відкриває можливість переходу до більш рефлексивної, особистісно вмотивованої та екзистенційно загостреної форми релігійної свідомості. У цьому сенсі криза постає не лише як симптом розламу, а й як простір потенційної духовної трансформації та оновлення.

Отже, напруга між вірою і сумнівом виявляється не випадковою рисою сучасності, а структурною характеристикою релігійної свідомості в умовах модерного плюралізму, що визначає специфіку її сучасної трансформації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горбань Р. А. Щастя як персоналістичний феномен у філософській думці С. Б. Кримського. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків : ХНПУ, 2019. Вип. 52 (ч. I). С. 60–72.
2. К'єркегор С. Страх і трепет. Діалектична лірика. Львів : Априорі, 2025. 184 с.
3. Попович М. Міфологія та релігія як світоглядне підґрунтя творення людиною певних типів культури. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2013. Вип. 646–647. Філософія. С. 185–195.
4. Табачковський В. Г. Філософсько-антропологічна рефлексія та її освітнєське заломлення. *Філософія освіти*. 2005. № 2. С. 111–122.
5. Тейлор Ч. Секулярна доба. *Книга перша*. Київ : Дух і Літера, 2013. 664 с.
6. Шинкарук В. І. Марксистська філософія і світогляд. Київ : Наукова думка, 1969. 286 с.

7. Ammerman N. T. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York : New York University Press, 2021. 256 p.
8. Berger P. L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston; Berlin : De Gruyter, 2014. 98 p.
9. James W. *The Will to Believe*. 1896. Project Gutenberg. URL: <https://www.gutenberg.org/files/26659/26659-h/26659-h.htm> (дата звернення: 23.02.2026).
10. Luhrmann T. M. *How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others*. Princeton; Oxford : Princeton University Press, 2020.
11. MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
12. Stenmark M. *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*. Grand Rapids : Eerdmans, 2004. 482 p.
13. Stenmark M. *Worldview studies. Religious Studies*. 2022. Vol. 59. Is. 3. P. 347–366.
14. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007. 874 p.
15. Tillich P. *Dynamics of Faith*. New York : Harper & Row, 1957. 118 p.
16. Tillich P. *The Courage to Be*. 3rd ed. New Haven; London : Yale University Press, 2014. 195 p.

REFERENCES

- Ammerman, N. T. (2021). *Studying lived religion: Contexts and practices*. New York University Press.
- Berger, P. L. (2014). *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. De Gruyter.
- Horban, R. A. (2019). Happiness as a personalistic phenomenon in the philosophical thought of S. B. Krymskyi. *Naukovyi visnyk. Seriia "Filosofiiia" (Scientific Bulletin. Series "Philosophy")*, 52(Part I), 60-72. [In Ukrainian].
- James, W. (1896). *The will to believe*. Project Gutenberg. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/26659/26659-h/26659-h.htm>
- Luhrmann, T. M. (2020). *How God becomes real: Kindling the presence of invisible others*. Princeton University Press.

- Kierkegaard, S. (2025). *Fear and trembling. Dialectical lyric*. Apriori. [In Ukrainian].
- MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.
- Popovych, M. (2013). Mythology and religion as a worldview foundation for the formation of certain types of culture. *Naukovyi visnyk Chernivetskooho universytetu (Scientific Bulletin of Chernivtsi University)*, 646-647, 185-195. [In Ukrainian].
- Stenmark, M. (2004). *How to relate science and religion: A multidimensional model*. Eerdmans.
- Stenmark, M. (2022). Worldview studies. *Religious Studies*, 59(3), 347-366.
- Tabachkovskiy, V. H. (2005). Philosophical-anthropological reflection and its educational refraction. *Filosofia osvity (Philosophy of Education)*, 2, 111-122.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2013). *A secular age*. Book one. Dukh i Litera. [In Ukrainian].
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. Harper & Row.
- Tillich, P. (2014). *The courage to be* (3rd ed.). Yale University Press.
- Shynkaruk, V. I. (1969). *Marxist philosophy and worldview*. Naukova dumka.

Стаття надійшла до видання / Received: 25.11.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 12.01.2026

Опубліковано / Published: 31.03.2026

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.7

УДК 128.1

А. М. Копистинський,
магістр богослов'я, здобувач наукового ступеня
ліценціата з пасторального богослов'я,
філософсько-богословський факультет,
Український католицький університет,
м. Львів, Україна
e-mail: izrael@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1299-0948>

ПОНЯТТЯ «ОСОБИ» У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ о. БАТТІСТИ МОНДІНА

Анотація. В актуальному науковому дослідженні висвітлюється проблематика особи у світлі філософської антропології відомого у ХХ ст. філософа і богослова о. Баттісти Мондіна. Його праці, зокрема антропологічного характеру, є важливими у сучасному філософському та богословському дискурсі. Запропонована італійським мислителем концепція особи поєднує глибокий метафізичний аналіз із феноменологічним та трансцендентальним методами, що дають можливість осмислити людину не лише як біологічне чи соціальне суще, а як духовне, свободне, а відтак – особове суще. Таке суще, яке здатне на рівні особи відкриватись на найвище нестворене досконале Особове Буття – Трійцного Бога. У центрі його філософії – прагнення зрозуміти, ким є людина в усій повноті свого буття, і що означає бути особою. Отець Баттіста розвиває свою концепцію особи у світлі, з одного боку, класичної метафізики, а з іншого – сучасної феноменології, яка дає змогу описати досвід людського буття наче «зсередини». Застосований мислеником трансцендентальний підхід спрямований на вияв тих структур, які уможливають людське самосвідоме існування, а феноменологічний – на опис способів, якими особа проявляє себе у світі культури, свободи, духу та релігії. Відтак, особа постає не як статична суще, а як динамічне, таке суще, що розкриває себе через різні виміри людського життя. Тому о. Баттіста Мон-

дін виокремлює шість визначень поняття «особа», кожне з яких висвітлює певний аспект людського буття. Разом вони утворюють цілісну антропологічну систему, що поєднує природне, культурне, моральне та богословське розуміння людини.

Ключові слова: феноменологія, трансцендентальність, культура, свобода, дух, особа, теоморфність, абсолютна цінність, індивід.

Andrii Kopystynskyi,

*Master of Theology, Candidate for the Licentiate Degree in Pastoral Theology,
Faculty of Philosophy and Theology, Ukrainian Catholic University,
Lviv, Ukraine*

e-mail: izrael@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1299-0948>

THE CONCEPT OF “PERSON” IN THE LIGHT OF THE PHILOSOFICAL ANTHROPOLOGY OF FR. BATTISTA MONDIN

Abstract. *The present scholarly study explores the problem of the “person” in the light of the philosophical anthropology of the renowned twentieth-century philosopher and theologian Fr. Battista Mondin. His works, particularly those of an anthropological character, occupy an important place in contemporary philosophical and theological discourse. The concept of the person that is proposed by the Italian thinker, combines both a profound metaphysical analysis with phenomenological and transcendental methods, by which it is possible to understand the human being not merely as a biological or social entity, but as a spiritual, free, and therefore personal being. Such a being is capable, on the level of personhood, of opening itself to the highest uncreated and perfect Personal Being – the Triune God. At the center of Mondin’s philosophy lies the desire to understand who the human being is in the fullness of his or her existence, and what it truly means to be a person. On the one hand, Fr. Battista develops his concept of the person in the light of, classical metaphysics, and on the other, in terms of modern phenomenology, thereby allowing one to describe the experience of human existence “from within”. The transcendental approach applied by the thinker aims to uncover those structures that make human self-conscious existence possible, while the*

phenomenological approach focuses on describing the ways in which the person manifests itself in the world of culture, freedom, spirit, and religion. Thus, the person appears not as a static being, but as a dynamic one – a being that reveals itself through the various dimensions of human life. Accordingly, Fr. Battista Mondin distinguishes six definitions of the concept of “person”, each of which highlights a particular aspect of human existence. Together they form an integral anthropological system that unites the natural, cultural, moral, and theological understandings of the human being.

Keywords: *phenomenology, transcendentality, culture, freedom, spirit, person, theomorphism, absolute value, individual.*

Вступ. Філософський дискурс, що охоплює не лише філософський чи богословський, а й антропологічний вимір поняття *особи* – а відтак і питання про *людину* як *особу*, – своїм корінням сягає античної думки. Проте саме з приходом християнства він набув нового, глибинного звучання. Зокрема, Георг Вільгельм Фрідріх Гегель у своїй книзі «Енциклопедія філософських наук», відзначав: «Ця ідея прийшла у світ через християнство, для якого особа як така має безмежну цінність і, будучи об’єктом і метою Божої любові, призначена мати абсолютний зв’язок з Богом як духом, і щоб цей дух перебував у ній: тобто людина сама по собі призначена для вищої свободи» [6, с. 442–443]. Упродовж століть з’являлись щораз нові роботи, в яких мислителі пропонували свої міркування та інтерпретації задля глибшого осягнення сенсу і розкриття багатства цієї, без перебільшення, таємничої дійсності: буття особи. Наприкінці XX ст. відомий італійський філософ та богослов о. Баттіста Мондін також порушував цю проблематику у своїх численних працях, зокрема у роботах «Цінність-Людина» і «Цінність людини», в яких існування людини, як філософська проблематика, розглядається у світлі аксіології. Богословське осмислення проблематики людини як особового буття висвітлене у працях «Богословська антропологія», «Людина свободна», «Передіснуван-

ня душі, життя після смерті та реінкарнація», «Людина згідно з образом Божим», «Відтворити людину». Висвітленню цієї проблематики з філософського погляду присвячені наступні книги: «Людина: хто вона?», «Історія філософської антропології» (у двох томах), «Онтологія і метафізика» та «Філософська антропологія і філософія культури та виховання» [1]. Останні дві праці є в українському перекладі.

Проблематика особи посідає центральне місце у філософській антропології ХХ ст. Попри значну кількість досліджень у межах персоналізму, феноменології та неотомізму, лишається відкритим питання інтеграції метафізичного, феноменологічного й трансцендентального підходів у цілісному баченні людини. У цьому контексті антропологічна концепція Баттісти Мондіна постає як спроба синтезу класичної томістичної метафізики з інструментарієм сучасної філософії. Однак його вчення про особу ще недостатньо систематизоване у вітчизняному науковому просторі. Дослідження пов'язане з ширшим дискурсом християнської антропології, зокрема з персоналістичними інтерпретаціями людського буття та проблематикою гідності, свободи й відкритості людини як особи на Особове Буття, тобто Бога.

Актуальність дослідження зумовлена потребою сучасної гуманітарної думки у цілісному розумінні людини як особи в умовах антропологічної кризи та редукціоністичних підходів (біологізму, соціологізму, психологізму). Концепція Мондіна дає можливість подолати ці редукції, поєднуючи онтологічну глибину з аналізом екзистенційного досвіду.

Наукова новизна полягає у системному аналізі його філософсько-антропологічних праць саме крізь призму поняття «особа», з виокремленням методологічного синтезу метафізичного, феноменологічного та трансцендентального підходів, а також у виявленні внутрішньої структури його шести визначень особи як цілісної антропологічної моделі.

Стан дослідження проблеми. Антропологічна проблема активно досліджувалася у працях представників класичного

персоналізму та неотомізму. Проте творчість Мондіна переважно розглядалася в контексті загальної історії філософії або томістичної традиції. В українському академічному середовищі його праці аналізуються фрагментарно, здебільшого у зв'язку з метафізикою або богословською антропологією. Недостатньо дослідженим залишається питання методологічної цілісності його підходу та внутрішньої логіки розвитку поняття особи в його системі. Також потребує глибшого аналізу співвідношення природного й надприродного вимірів особового буття в його концепції. Висвітленню проблематики поняття «особи», зокрема дослідження історії цього поняття, від античності й до сьогодення, присвячені численні сучасні дослідження. З-поміж них слід пригадати: монографічні праці Antonia LoLordo «Persons. A History» [9], Lucian Turcescu «Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons» [10], Theodore Scaltsas і Andrew S. Mason «The Philosophy of Epictetus» [11], Alexis Torrance і Johannes Zachhuber «Individuality in Late Antiquity» [12], Boran Berčić «Perspectives on the self» [13]; наукові статті Fereshteh Ahmadi [14], Douglas V. Morton [15], Graziano Lingua [16], David Bennett [17], Bogdan Lubardić [18], Patrick S. Franklin [19] та ін.

Метою дослідження є виявлення онтологічних та методологічних засад концепції особи у філософській антропології Мондіна та обґрунтування її інтегрального характеру як синтезу метафізичного, феноменологічного і трансцендентального підходів.

Завдання: 1. з'ясувати місце проблематики особи у структурі антропологічних праць мислителя; 2. виявити методологічні засади його підходу; 3. реконструювати зміст шести визначень поняття «особа»; 4. обґрунтувати їхню внутрішню системну єдність; 5. окреслити значення цієї концепції для сучасної християнської антропології.

Виклад основного матеріалу. У книгах італійського богослова, філософа, метафізика, послідовника вчення св. Томи Аквінського о. Баттісти з легкістю простежуються різні методи, як наукові: індуктивний, дедуктивний, компаративний, аналітичний та синтетичний, історично-логічний, так і філософські: герменевтич-

ний, аналітичний, феноменологічний, метафізичний і не тільки. Розмаїтість авторового підходу щодо розкриття будь-якої філософської проблематики свідчить про намір глибокого занурення у проблему задля висвітлення всіх шляхів її вирішення. Тому варто розглянути методологічний підхід о. Б. Мондіна у висвітленні проблематики поняття особи у ділянці філософської антропології. Відзначимо, що численні праці мислителя є антропологічними за своїм змістом. Філософ висвітлює антропологічну проблематику з точки зору історії, філософії, метафізики та богослов'я. Відтак філософські напрацювання автора можна поділити на декілька антропологічних блоків: історія антропології, філософська антропологія, яка поділяється на дві частини: як феноменологічну та метафізичну, так і богословську антропологію. Поряд з тим, проблематика буття особи ґрунтовно досліджена й широко висвітлена у працях з метафізики. Окрему книгу автор присвятив висвітленню проблематики буття людини як такої у світлі богословської антропології (йдеться, зокрема, про *L'uomo secondo il disegno di Dio*, V. 1, Bologna, 1992).

Методологічний підхід о. Б. Мондіна у висвітленні проблематики поняття особи у ділянці філософської антропології. Загалом дослідження та поглиблення будь-якої наукової, філософської чи богословської ділянки потребує методу. Проблематика методу порушується мислителем у праці з *Логіки*, в якій він, зокрема, веде мову про те, що: «Метод – це шлях, який має свою точку виходу і точку прибуття» [3, с. 28]. У цьому контексті доцільно згадати про поглиблення цієї проблематики, запропоноване мислителем у творі *Епістемологія і Космологія* [2, с. 9–65]. Коли ж йдеться про філософію, відповідно, слід використовувати методи, які відповідатимуть цій ділянці. Автор наголошує: «Наукова філософія відрізняється від звичайної філософії особливо завдяки методу: це дослідження, яке проводиться методично, тобто строго і систематично» [3, с. 28]. Впродовж історії філософії мислителі пропонували й застосовували у своїх працях різні методи. Мондін, перш за все, веде мову про два, всім відомі, методи, запропоновані ще в

античності Платоном і Арістотелем. Перший запропонував метод – *згори*, другий – *знизу*. Також автор згадує про новітні методи: діалектичний, феноменологічний та герменевтичний. Підсумовуючи роздуми щодо методу о. Баттіста зазначає:

«З усього попереднього матеріалу тепер ми можемо виокремити великі напрями дії філософського методу.

1. Філософія відштовхується від *досвіду*, який забезпечує її конкретними реальними фактами, феноменами.

2. Звідси відбувається проходження в напрямку *концептуалізації* даного: через абстрагування таке дане узагальнюється і перекладається на мову понять.

3. Отож підходить до раціонального *аналізу*, який веде до причин і принципів, що не є предметом досвіду: це мить *обґрунтування* наслідків у причині – *сушого у бутті*. Це фаза здійснення (зокрема аристотелівська).

4. Врешті, через *синтез* відбувається проходження від принципів до наслідків: це *компаративний* момент, де пропонується “зібрати” в єдину систему всю досвідну сферу і світ феноменів. Це стадія опускання (зокрема, платонівська)» [3, с. 29–30].

Крім розгляду філософського методу як такого, о. Мондін у працях з філософської та богословської антропології застосовує конкретно притаманні для цих ділянок методи. Зокрема, у царині філософської антропології автор переконаний у тому, що остання «вимагає комплексного методу, в якому можна виділити дві основні фази: феноменологічну та трансцендентальну. У феноменологічній фазі збираються всі дані, що стосуються буття людини; у трансцендентальній фазі дошукується розкриття остаточного значення цих даних, той глибокий сенс, який надає їм значення і робить їх можливими» [5, с. 17].

Подібно й богословська антропологія вимагає відповідного методу. Адже якщо у світлі філософії людина почасти розглядається мислителями як скінченне випадкове суще, яке лише отримує акт буття, то у богослов’ї йдеться про Особову підвалину людського буття. І людина як така розглядається, перш за все, як особа, а не як суще як таке. Мисленик зазначає: «Те, що досліджує філо-

112

софська антропологія – це природа людини, тобто людину та її природні дані, натомість те, що вивчає богословська антропологія – це участь людини у божественному житті, тобто людину у над-природному стані» [8, с. 15]. Відтак в основі методу богословської антропології о. Мондін вбачає три аспекти філософський, богословський та пастирський.

У праці *Філософська антропологія* автор для висвітлення обраної ним проблематики, а саме – людина як об'єкт дослідження філософської антропології, застосовує метод, який складається з двох аспектів: феноменологічного та трансцендентального. Феноменологічний метод, згідно з автором, відмінний від методу експериментальних наук, адже, як зазначає мисленик: «Причина цілком очевидна, оскільки людська діяльність включає два аспекти, які по суті пов'язані і доповнюють один одного, перший фізичний – зовнішній, другий психічний – внутрішній, їх неможливо достеменно вивчити, не використавши два способи: з одного боку об'єктивне спостереження, інтроспективне з іншого» [5, с. 17].

Поряд з тим, на думку автора, існує кардинальна відмінність між експериментальними науками та філософською антропологією. Мисленик веде мову про відмінність філософської антропології від експериментальних наук, особливо у трансцендентальному аспекті. Він виокремлює два основні аспекти однієї мети, яку намагаються досягнути обидві науки. Якщо перша зосереджена на класифікації та загальному впорядкуванні явищ, то друга наміряється виявити остаточні причини цих явищ [5, с. 17–18]. Як для наукової, так і для філософської антропології вихідний пункт спільний, тобто єдиний, однак різними є пункти призначення, тобто мета. І тут важливим є трансцендентальний аспект, який відразу, будь-якого мислителя, скеровує на шлях трансцендентального методу І. Канта. Мислитель застерігає від цієї помилки, і дає пояснення, щодо трансцендентального методу у контексті філософської антропології, зокрема веде мову про те, що:

«Трансцендентальний метод, як ми його розуміємо, не слід отожднювати з методом Канта. Насправді ж ми хочемо визначити умови,

які роблять знання (або річ) можливими у сенсі виявлення його коренів і остаточних причин, розпочинаючи з поглибленого вивчення явищ.

У філософській антропології трансцендентальний метод шукає виправдання і остаточне пояснення, остаточне і вичерпне пояснення для будь-якої людської поведінки, всіх видів людської діяльності, всіх проявів, всіх культурних витворів, намагаючись визначити умови, які роблять їх можливими» [5, с. 18].

Відтак трансцендентальний метод є, по суті, метафізичним за своїм характером, позаяк завдяки ньому дослідник прагне досягнути мету, будь-яких діянь людини, які є об'єктом дослідження у феноменологічній фазі. Прагнення філософа здійснитись над феноменами людського діяння є метафізичним прагненням. Воно обов'язково виникає тоді, коли розум, досліджуючи світ феноменів, відкриває їх крихкість та мінливість, тобто їхню контингентність. Мислитель зазначає: «Важливо усвідомити абсолютну контингентність світу феноменів, його нестабільність, крихкість, а тому необхідно покинути цей світ, вийти за його межі та за межі людини, щоб досягнути його остаточну основу» [1, с. 57].

Таким чином, щодо феноменологічного та трансцендентального методу, які застосовує Мондін у ділянці філософської антропології, можна зробити висновок: феноменологічна фаза полягає у зборі усіх фактів щодо діяння людини, з урахуванням зовнішнього (фізичного) і внутрішнього (психічного) вимірів, а також інтроспекції та спостереження як головних середників; метою трансцендентальної фази є виявлення кінцевих причин людського діяння, фундаментальних умов та підвалин людської природи.

Людина у світлі філософської антропології. Проблематика існування людини як духовного єства, духа, що проявляє себе в тілі є, зокрема, об'єктом дослідження філософської антропології. Тому першим кроком, згідно з мислителем, є глибинний феноменологічний аналіз діяння людини як такої задля виокремлення основних, тобто сутнісних підстав такого діяння. Відтак наступним кроком має бути метафізичне переосмислення цих відкритих завдяки феноменології сутнісних підвалин. Досліджуючи феномено-

логію людської діяльності автор, загалом, виокремлює такі важливі її аспекти: *життя, пізнання, прагнення, воля, свобода та пристрасті, мова і спілкування, праця і техніка*, – які в його праці є темами для ґрунтовного феноменологічного дослідження. У кожній з цих тем детально розглядаються основні аспекти, які пов'язані з цим діянням, що здійснює людина. Завдяки такому феноменологічному опису людського діяння відкривається шлях для досягнення метафізичної причини такого діяння. І ця причина, або ж підвалина стане об'єктом дослідження у трансцендентальній частині.

Зрозуміло, що тут не йтиметься про детальне висвітлення всього феноменологічного дослідження о. Баттісти, позаяк не переслідуюмо такої мети. Відзначимо, що здійснивши такий аналіз, філософ виокремив такі основні підвалини діяння людини, як тілесність, невідкличні потреби, духовність і трансцендентність [5, с. 149]. Варто підкреслити, що проблематика феноменології тілесної субстанції і життя висвітлена у книзі *Епістемологія і космологія* [2, с. 93–173]. Саме ці чотири аспекти стають об'єктом дослідження філософської антропології у її трансцендентальній, метафізичній за своїм характером, частині. У ній йтиметься не загально про людську діяльність, а конкретніше про особу та метафізичні причини її діяння.

Висновки феноменологічної фази дають можливість перейти до трансцендентальної частини, в якій зосереджується увага на метафізичне визначення особи. Особа відкривається і пізнається у своїх діях. І як зазначає о. Мондін: «Згідно з одним із найпоширеніших визначень, культура – це сукупність усіх видів діяльності та витворів, які є плодом людської ініціативи та геніальності людини» [5, с. 177]. Саме такий аспект людського діяння, як культура, є першим з визначень особи в антропології о. Б. Мондіна.

Людина – культурне суще. У працях численних мислителів, вже від часів античності й до сьогодення, людині як такий було надано чимало визначень. Усі, загалом, відображають, з одного боку, світогляд, а з іншого – тогочасну культуру. Остання у працях о. Мондіна отримала багатогранне висвітлення [20]. Це засвідчує,

що тема культури як такої опрацьована автором ґрунтовно. Тому й перше визначення, яке автор надає людині, пов'язане з культурою. Мислитель зазначає: «Культура не є чимось випадковим і вторинним, а характерною рисою людини: вона є частиною природи людини, це конститутивний елемент її сутності. Без культури неможлива ані окрема людина, ані соціум» [5, с. 178]. На думку мислителя, людина «повинна власноруч творити себе, стаючи культурною особою» [5, с. 179]. Справді, людина розпочинає творити культуру вже на рівні особи. Адже така характерна риса буття особи, як прагнення самоперевершення, є рушієм творення музики, мистецтва, архітектури, тобто будь-якого аспекту культури загалом. Згідно з мислителем, «самотрансцендентність є однією з найпомітніших рис особи» [4, с. 225].

Людина – вільне суще. Свобода, як основний аспект буття особи, є простором для реалізації особою потенціалу своєї природи, а відтак – себе самої. Без свободи неможливою була й будь-яка культура як така. Поняття свободи часто є об'єктом дослідження богословів, філософів, моралістів, юристів та ін. Водночас, о. Баттіста наголошує на тому, що: «Свобода дарується людині для того, щоб вона могла реалізувати себе, своє буття, тому що конкретна людина доводить до кінця те, що природа в ній щойно започаткувала і позначила» [5, с. 180]. Справді, саме завдяки свободі людина як особа не лише творить культуру, а й творить себе, виявляє свій внутрішній, тобто духовний вимір. «Свобода людини – це непохитна істина, а за Декартом – найбільш очевидна» [4, с. 226].

Людина – це дух. Третє визначення пов'язане з дійсністю, яка часто не є очевидною, особливо тому, що людина так тісно пов'язана з матерією. Однак воно природньо впливає з двох попередніх визначень. Автор наголошує на численних аспектах, які вказують на те, що людина – це не лише тілесна чи душевна істота, а, передусім, дух. Мислитель зазначає: «Численними вказівниками щодо глибинного духовного буття людини, яке зазвичай називають душею, служать: самоусвідомлення, рефлексія, споглядання, мовлення, поклоніння, самоперевершення тощо [5, с. 181]. Відтак, ви-

значення людина – дух, поряд із визначеннями культурне та свободне суще, є не лише визначеннями людини як особи, або ж людини як такої, а й властивими рисами сутності її буття у світі.

Людина – це особа. Людина, яка є сущим, що посідає акт буття, є також духом. Вона не якість духовне суще, а особове суще. Впродовж історії чимало було визначень, якими філософи намагались окреслити особу як таку [21]. Людина як втілений дух і як свободне суще проявляє себе, зокрема, у творенні культури: «людина є духом, але вона є особою саме тому, що існує в духовній площині. Дух у ній не акцидент, а її субстанція. Субстанцією людини є душа, а душа належить до духовної сфери» [5, с. 182]. Звідси визначення: людина – особа є найвлучнішим визначенням. Позаяк людина, як проблема, розглядається та досліджується зусібіч, у різних наукових та філософських ділянках та дискурсах. І у кожній з цих ділянок їй надаються різні визначення. Однак визначення «особа» отримало найповніше розпрацювання завдяки богослов'ю. «По суті, поняття особа є надбанням християнської думки, яка здобула його завдяки глибоким і тривалим роздумам над таємницями Христа і Трійці» [7, с. 281].

Людина теоморфна, тобто imago Dei «образ Божий». В одній зі згаданих нами праць о. Баттіста зауважує, що висвітленню цієї проблематики присвячені численні роботи. І коли йдеться про богоподібність людини, то, на думку мислителя, слід виокремити два основні аспекти: «привілейоване становище, що належить людині як найвищому і найвизначнішому вінцеві творіння (...) її функція як представника Бога у всесвіті» [8, с. 173–174]. Відтак людина, як створене особове суще, яке наділене подібністю несотвореному Особовому Самосущому Буттю, є богоподібним сущим, людина як особа є теоморфною. Автор зазначає: «Перш за все, це онтологічна правда. Як дух, як розумна і вільна істота, людина є образом Божим, помітно схожим на нього. Людина є настільки схожою, що відображає Бога не лише в Його єдності, але також, як святий Августин намагався багаторазово довести, у Його Трійчно-

сті. Людина є свічадом Отця в пам'яті, Сина в розумі, а Духа в любові» [5, с. 188].

Ця перша істина вирізняє людину з-поміж всього творіння. Як також є незнищеною впродовж історії людства, в якій було чимало наукових і філософських течій, що намагались применшити її онтологічний статус, якщо не знівелювати зовсім. Тому одне з основних завдань особи – це реалізувати себе. І не як небудь, чи на власний розсуд, а згідно із закладеним у ній Божим образом.

Людина є абсолютною цінністю. Необхідність розгляду проблематики людини як такої, людини, яка є особою у світлі аксіології, впливає, перш за все, з її буття у світі та тісний зв'язок з матерією. Людина не лише духовне суще, а й тілесне, матеріальне. І впродовж історії завжди виникало питання цінності людини, її життя. На думку о. Баттісти: «Це питання основного значення важливе як для особи, так і для суспільства, це питання життя і смерті для обох» [1, с. 205]. Щодо розуміння людини як абсолютної цінності, а відтак – особи, мислитель відзначає: «Абсолютна цінність людини полягає у духовному вимірі. Якщо знехтувати духовною сферою, тоді вважати людину абсолютною цінністю буде цілком безпідставно і легковажно» [5, с. 190]. Однак постає питання, чи можна людину наділяти абсолютною цінністю. Яке підґрунтя для такого визначення? І Мондін надає ґрунтовне пояснення, задля спростування будь-яких закидів, зазначаючи: «Онтологічно контингентна аксіологічна абсолютність неминуче співвідноситься з онтологічною абсолютною аксіологічністю абсолюту, тобто Бога. Ось чому людина як онтологічно контингентна абсолютна цінність неминуче відноситься до Того, Хто є абсолютним не лише в аксіологічному контексті, а й в онтологічному. Без основи в Богові людина є абсолютною цінністю, все ж не може стати абсолютною; їй судилося назавжди залишитися незавершеною: це цінність у безперервному виношуванні, яка не зможе повністю проявитися; це абсолютна цінність лише на словах, це беззмістовна незалежна гідність. Для того, щоб справді набути абсолютну цінність, людині

потрібен Бог, позаяк титул абсолютності по суті природно цілком належить винятково Йому» [5, с. 191].

Оскільки людина є духовним, теоморфним, сущим, є особою, котра за своєю природою створена для особового спілкування та уподібнення Тому, Хто її сотворив і уможливив це спілкування. Так само вона отримує визначення абсолютної цінності завдяки своєму «вкоріненню» у Богові, Котрий онтологічно та аксіологічно посідає абсолютну цінність.

Отець Баттіста, підсумовуючи антропологічний розгляд проблематики людини і, зокрема, проблематики поняття особи, зазначає: «Отже напрошується універсальне визначення людини, що розуміється як особа: вона є субпозитивним, духовним, свободним, теоморфним, культурним і абсолютно цінним сущим» [5, с. 191].

Окрім визначень, які запропонував о. Мондін, не менш важливою є тема відношення між індивідом та особою. Особливого загострення ця проблематика набула з початком ХХ ст. саме через розвиток біологічних наук, зокрема тих ділянок, які стосуються зачаття людини. Велику роль ця проблематика відіграє у легалізації абортів. Автор пропонує стислий екскурс цієї проблематики, зокрема цитуючи думки різних філософів та богословів. Врешті пропонує кілька визначень, які проливають світло на цю проблематику. Зокрема, мислитель зазначає: «Тому, на мою думку, ми повинні визнати слушність твердження, згаданого Педро Дескокса: “Уся людина є людським індивідом, як також і кожна людина є людською особою”, і тому ми можемо погодитися з висновком його міркування: “Ключове протиставлення, яке хотілося б провести між індивідом і особою, є суто довільним і неоправданим. Воно не має підґрунтя ані в історії, ані в мета фізиці, і немає підстав відмовлятися від класичного поняття особи та індивіда, яке до сьогодні заслуговувало на високу пошану у Схоластиці”» [5, с. 197].

Розрізнення між поняттями індивід та особа, які обидва стосуються людини, є штучним, тобто надуманим і безпідставним. Кожне з понять має свою історію та відіграє свою функцію в тому чи іншому дискурсі. Вони непротиставні і невзаємовиключні, а на-

впаки – підкреслюють велич і цінність людини як такої. На думку богослова: «Людина є людиною, тобто індивідом людського роду, з моменту її зачаття й утворення першої клітини, з того самого моменту вона є особою» [5, с. 197]. Тому такі поняття, як індивід та особа, лише вказують на різні філософські підходи та світоглядні визначення такої складної проблеми, як людина.

Висновки. Проведене дослідження дає можливість стверджувати, що концепція особи у філософській антропології о. Баттісти Мондіна має системний та інтегральний характер і постає як результат методологічного синтезу класичної метафізики, феноменологічного опису та трансцендентального обґрунтування. Методологічний підхід о. Баттісти Мондіна у дослідженні поняття особи становить цілісну й багаторівневу систему, яка інтегрує класичні філософські традиції та сучасні антропологічні пошуки. Виявлено, що методологічна структура його антропології розгортається у двох взаємопов'язаних фазах: феноменологічній та трансцендентальній. Перша забезпечує ґрунтовний опис людського досвіду у його тілесному, духовному та культурному вимірах; друга – спрямована на виявлення остаточних підвалин і причин людського буття. Такий підхід дає змогу уникнути редукціонізму та зберегти онтологічну глибину розуміння особи.

Реконструкція шести визначень людини – як культурного, свободного, духовного, особового, теоморфного й абсолютно цінного сущого – засвідчує їхню внутрішню єдність. Вони не є ізольованими характеристиками, а формують цілісну антропологічну модель, у центрі якої перебуває особа як духовна субстанція, наділена свободою, відкритістю до трансцендентного та покликана до самореалізації у світлі свого богоподібного походження. Особливу увагу привертає аксіологічний вимір концепції, у якому людина осмислюється як абсолютна цінність, що має своє остаточне підґрунтя в Особовому Бутті – Богові. Таким чином, онтологічна контингентність людського буття поєднується з його аксіологічною абсолютністю через відношення до трансцендентної Першооснови. Аналіз проблеми співвідношення понять «індивід» і «особа» показав, що

їхнє протиставлення є методологічно необґрунтованим. У межах концепції Мондіна індивідуальність і особовість не суперечать одна одній, а вказують на різні аспекти єдиного людського буття, яке від моменту свого існування володіє гідністю особи.

Отже, поставлена у вступі мета – виявити онтологічні та методологічні засади концепції особи та обґрунтувати її інтегральний характер – досягнута. Концепція Мондіна демонструє можливість плідного поєднання томістичної метафізики із сучасними філософськими інструментами та становить вагомий внесок у розвиток християнської антропології, пропонуючи цілісне бачення людини як особи в умовах сучасних антропологічних викликів. Таким чином, методологія о. Баттісти Мондіна не лише забезпечує філософську строгість антропологічного аналізу, а й відкриває шлях до глибокого онтологічного та богословського розуміння людини як особи. Автор запропонував не лише висвітлення феноменології людського діяння, а сягнув набагато глибше, розкривши метафізичне підґрунтя такого діяння. Наукова спадщина італійського мислителя варта не лише уваги, а, насамперед, ґрунтовних досліджень. Особливої уваги потребує висвітлення проблематики особи у світлі метафізики як філософської ділянки, яку мислитель також ґрунтовно досліджує у своїх працях.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Мондін Б. Герменевтика, метафізика та аналогія у св. Томи Аквінського / пер. з італ. о. Андрія Копистинського. Додаток: св. Тома Аквінський. *Вибрані твори* / пер. з лат. Богдана Завідняка. Дрогобич : Посвіт, 2025. 308 с.
2. Мондін Б. Епістемологія і космологія / пер. з італ. Б. Завідняка, А. Капустинського. Т. 2. Львів : Місіонер 2022. 216 с.
3. Мондін Б. Логіка, семантика і гносеологія / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква : Місіонер, 2017. 248 с.
4. Мондін Б. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. Т. 3. Жовква : Місіонер, 2010. 284 с.

5. Мондін Б. Філософська антропологія і філософія культури та виховання / пер. з італ. Б. Завідняка, о. Андрія Копистинського. Т. 5. Львів : Місіонер, 2025. 312 с.
6. Hegel G.W.F. Enciclopedia delle scienze filosofiche. Bari, 1963. 535 p.
7. Mondin B. La Trinità mistero d'amore. V. 3. Bologna, 2010. 440 p.
8. Mondin B. L'uomo secondo il disegno di Dio. V. 1. Bologna, 2011. 416 p.
9. Antonia LoLordo. Persons. A History. Oxford University Press, 2019. 410 p.
10. Lucian Turcescu. Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons (AAR Academy Series), Oxford University Press, 2005. 186 p.
11. Theodore Scaltsas, Andrew S. Mason (Eds.). The Philosophy of Epictetus. Oxford University Press, 2008. 190 p.
12. Alexis Torrance, Johannes Zachhuber (Eds.). Individuality in Late Antiquity. London, 2014. 204 p.
13. Boran Berčić (Ed.). Perspectives on the self. University of Rijeka, 2017. 375 p.
14. Fereshteh Ahmadi. An Introduction to the Foundation of the Concept of the Individual in Western Ways of Thinking Between Antiquity and Medieval Times. *Encyclopedia*, 2025, 5, 33. DOI: <https://doi.org/10.3390/encyclopedia5010033> (дата відвідування: 25.10.25).
15. Douglas V. Morton. The Incarnation and Human Personhood. *Verba Vitae*. Vol. 1. No. 3–4 Autumn/Winter 2024. P. 73–95.
16. Graziano Lingua. Trinity, Number and Image. The Christian Origins of the Concept of Person. *International Journal for the Semiotics of Law*. Vol. 35. Published : 17 April 2021. P. 1299–1315.
17. David Bennett, Ashley John Moyses. Learning personhood again: the importance of the Trinity for understanding our personal humanity. *Touchstone: A Journal of Mere Christianity*. 2021. 34.4. P. 50–61.
18. Bogdan Lubardić. Orthodox Theology of Personhood A critical overview of currents, models and ideas in the 20th century. B. Šijaković (Ed.). *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*. Faculty of Orthodox Theology, ITI, Belgrade & Sebastian Press, Los Angeles, 2019, P. 144–188.
19. Patrick S. Franklin. The Human Person in Contemporary Science and Theology. *Perspectives on Science and Christian Faith*. 2012, June. Vol. 64. N. 2. P. 120–129.

20. Культура, марксизм і християнство, Мілан 1979; Нова культура для нового суспільства (Аналіз епохальної кризи модерної культури і проекти щодо її подолання), друге вид., Мілан 1982; Філософія культури та цінностей, Мілан 1994, а також україномовна Філософська антропологія і філософія культури та виховання.

21. «Серед численних та різноманітних визначень, які вже проголошували філософи, можна виокремити три групи: психологічні: це визначення Декарта, Г'юма, Фіхте, які ототожнюють особу із самосвідомістю; діалогічні, якими є дефініції Муньє, Рікбора, Левінаса, Бубера, що зводять існування особи лише до здатності бути у діалозі з іншими; онтологічні визначення, які зводять особу до сутності, субстанції або до буття людини». Б. Мондін, Філософська антропологія, с. 182.

REFERENCES

- Mondin, B. (2025). *Hermeneutics, metaphysics and analogy in St. Thomas Aquinas*. A. Kopystynskyi (Trans.); Selected works of St. Thomas Aquinas translated by B. Zavidnyak. Posvit.
- Mondin, B. (2022). *Epistemology and cosmology*. B. Zavidnyak & A. Kapustynskyi (Trans.). Vol. 2. Misioner.
- Mondin, B. (2017). *Logic, semantics and gnoseology*. B. Zavidnyak. (Trans.). Misioner.
- Mondin, B. (2010). *Ontology and metaphysics*. B. Zavidnyak. (Trans.). Vol. 3. Misioner.
- Mondin, B. (2025). *Philosophical anthropology and the philosophy of culture and education*. B. Zavidnyak & A. Kopystynskyi (Trans.). Vol. 5. Misioner.
- Hegel, G. W. F. (1963). *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Bari.
- Mondin, B. (2010). *La Trinità mistero d'amore*. Vol. 3. Bologna.
- Mondin, B. (2011). *L'uomo secondo il disegno di Dio*. Vol. 1. Bologna.
- Antonia LoLordo. (2019). *Persons. A History*. Oxford University Press.
- Lucian Turcescu. (2005). *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (AAR Academy Series). Oxford University Press.

Theodore Scaltsas, Andrew S. Mason (Eds.) (2008). *The Philosophy of Epictetus*. Oxford University Press.

Alexis Torrance, Johannes Zachhuber (Eds.) (2014). *Individuality in Late Antiquity*. London.

Boran Berčić (Ed.) (2017). *Perspectives on the self*. University of Rijeka.

Fereshteh Ahmadi. (2025). *An Introduction to the Foundation of the Concept of the Individual in Western Ways of Thinking Between Antiquity and Medieval Times*. Retrieved from <https://doi.org/10.3390/encyclopedia5010033>

Douglas, V. Morton. (2024). The Incarnation and Human Personhood. *Verba Vitae*, 1(3-4), Autumn/Winter, 73-95.

Graziano Lingua. (2021). Trinity, Number and Image. The Christian Origins of the Concept of Person». *International Journal for the Semiotics of Law*, 35, 17 April, 1299-1315.

David Bennett & Ashley John Moyse. (2021). Learning personhood again: the importance of the Trinity for understanding our personal humanity». *Touchstone: A Journal of Mere Christianity*, 34(4), 50-61.

Bogdan Lubardić. (2019). Orthodox Theology of Personhood A critical overview of currents, models and ideas in the 20th century. In B. Šijaković (Eds.). *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*. Faculty of Orthodox Theology, ITI, Belgrade & Sebastian Press, Los Angeles, 144-188.

Patrick S. Franklin. (2012). The Human Person in Contemporary Science and Theology. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 64(2), June, 120-129.

Стаття надійшла до видання / Received: 08.10.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 15.12.2025

Опубліковано / Published: 31.03.2026

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.8

УДК 27-67:271.22(477)"20/21"

М. М. Лагодич,

кандидат наук з богослов'я, кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та культурології

Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича,

м. Чернівці, Україна

e-mail: m.lahodych@chnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1299-0948>

ОСОБЛИВОСТІ КАНОНІЧНОГО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ: ІСТОРИКО-КАНОНІЧНИЙ АНАЛІЗ

Анотація. У пропонованій статті досліджено, яким чином канонічний устрій Православних Церков змінювався під впливом суспільних і політичних потрясінь ХХ–ХХІ століть. Автор доводить, що канонічний порядок – це аж ніяк не суто «технічна» чи бюрократична оболонка церковного управління; навпаки, він нерозривно вплетений у тканину еkleзіологічної самосвідомості кожної помісної спільноти і гостро реагує на будь-які зміни в навколишньому політичному та культурному середовищі. Головне завдання, яке ставить перед собою дослідник, полягає в тому, щоб виявити ті глибинні структурні засади православної канонічної традиції, що зберігають свою дієвість навіть за радикальних історичних зламів, і разом з тим описати основні моделі церковної організації – імперську, національно-державну та діаспорну, – завдяки яким стає зрозумілішим досвід конкретних помісних Церков, насамперед Церкви в Україні. У методологічному плані робота побудована на поєднанні історико-канонічного та порівняльно-правового підходів, збагачених герменевтичною перспективою. Автор залучив до аналізу широке коло джерел – томоси, церковні статuti, рішення соборів і синодів, а також богословські та релігієзнавчі праці різних періодів, – що дало змогу виокремити те стійке змістове ядро канонічного устрою, яке тримається на принципах територіальності, соборності та певної форми «першості». У статті

показано, що кожен із названих принципів набував цілком відмінних організаційних форм залежно від того, в якому історичному середовищі він діяв – чи то у візантійському світі з його симфонією влад, чи в умовах розпаду імперій, чи вже у сучасну добу, позначену тим, що дослідники дедалі частіше називають «глобальною» реальністю. Водночас, аналіз матеріалу переконливо засвідчив, що надання та визнання автокефалії ніколи не відбувалося як замкнута внутрішньоцерковна процедура – щоразу за цим стояла багатопланова гра інтересів, у якій брали участь і церковні ієрархії, і органи державної влади, і ширше міжправославне середовище. Окреме й досить значне місце у дослідженні посідає українська церковна ситуація: автор розглядає її як своєрідне випробувальне поле, на якому канонічні норми та інститути перевіряються на міцність одразу кількома чинниками – триваючою війною, болісним виходом із колоніальної спадщини та запеклим суперництвом юрисдикцій за пастирський вплив. У підсумку автор відстоює думку, що нинішня турбулентність у відносинах між православними Церквами є свідченням не стільки «краху» канонічної традиції як такої, скільки гострої потреби заново осмислити її зміст – так, щоб повага до історичної тягlosti не заступала чутливості до тих вимог, які ставить перед церковною спільнотою сучасний світ: захисту людської гідності, права на вільне сповідання віри та прозорих засад суспільного врядування. Що ж до перспектив подальших студій, то вони вбачаються передусім у ретельнішому порівняльному дослідженні місцевих різновидів канонічного устрою та у виробленні такого аналітичного апарату, який не зводив би складну еkleзіологічну реальність до аргументів політичної вигоди чи управлінської ефективності.

Ключові слова: канонічний устрій Православних Церков, автокефалія, соборність, канонічна територія, Церква-матір, всеправославний порядок.

Mykola Lahodych,

PhD in Theology, PhD in History, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies,
Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Chernivtsi, Ukraine
e-mail: m.lahodych@chnu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1299-0948>

FEATURES OF THE CANONICAL ORDER OF ORTHODOX CHURCHES: A HISTORICAL AND CANONICAL ANALYSIS

Abstract. *The article offers a historical and canonical analysis of the distinctive features of the canonical order of the Orthodox Churches in the context of the transformations of the twentieth and twenty-first centuries. It shows that canonical order is not a neutral “technical” superstructure, but one of the key dimensions of ecclesiological identity, which responds sensitively to shifts in the political and cultural environment. The aim of the present study is to reconstruct the structural invariants of the Orthodox canonical tradition and to identify typical models of church organization (imperial, national-state, diasporic), through the prism of which the experience of particular autocephalous Churches is interpreted, including the Ukrainian one. Methodologically, the author relies on historical-canonical and comparative-legal analysis, supplemented by hermeneutic reading of the sources. Working through patriarchal tomoi, church statutes, conciliar and synodal decisions, historical ecclesiastical documents, and modern theological and religious-studies literature, the study identifies a relatively stable core of canonical order rooted in three recurring principles: territoriality, conciliarity, and a certain understanding of primacy. Particular attention is paid to the Ukrainian ecclesiastical space, viewed here as a laboratory where canonical order is being reconsidered amid war, postcolonial shifts, and competing jurisdictional claims. The article concludes that contemporary crises of the pan-Orthodox order reveal not so much the “failure” of the canonical tradition as the need for its hermeneutic renewal – one capable of combining historical continuity with sensitivity to the challenges of human rights, religious freedom, and democratic governance. Prospects for further research are seen in deepening the comparative analysis of local models of canonical order and in developing conceptual frameworks that make it possible to avoid reducing ecclesiology to political expediency or administrative efficiency.*

Keywords: *canonical order of the Orthodox Churches, autocephaly, conciliarity, canonical territory, Mother Church, pan-Orthodox order.*

Вступ. Дослідження спирається на переконання, що канонічний устрій Православних Церков ніколи не зводився до простої «юридичної надбудови» над богослов'ям, а завжди був і залишається одним із тих шляхів, якими православна еклезіологія осмислює й виражає себе в конкретних історичних обставинах. З одного боку, його засадничі принципи кристалізуються у канонах Вселенських і Помісних Соборів, томосах про автокефалію, статутах та синодальних рішеннях, а з іншого – конкретні форми інституційної організації завжди залежать від культурного, політичного й геополітичного контекстів, у яких живуть ті чи інші помісні Церкви. У сучасну добу, позначену як глобалізаційними процесами, так і війнами, анексіями та гібридними формами впливу, канонічний устрій Православних Церков стає не лише внутрішньоцерковною справою, а й важливим чинником міждержавної та міжцивілізаційної взаємодії [1; 6; 10; 18; 20]. Як слушно відзначається в цьому контексті, «Однією з головних проблем, що сьогодні зачіпає інтереси всіх церковних організацій, є високий рівень політизації релігії. Церква стала інструментом впливу держави або окремих політичних груп на народ» [14, с. 33].

Український контекст наочно демонструє, що проблема канонічного устрою не зводиться до технічного питання «юрисдикцій», а торкається фундаментальних питань легітимності, церковної ідентичності та історичної пам'яті. Тривале співіснування кількох православних юрисдикцій, напружена історія стосунків із Константинопольським і Московським Патріархатами, процес становлення автокефальної Православної Церкви України, закріплений томосом 2019 р. [3; 8; 10; 11; 15; 20], виявили цілий комплекс історико-канонічних проблем: від суперечок щодо критеріїв автокефалії до різних моделей реалізації принципу соборності, від конкуренції «материнських Церков» до нових форматів міжправославних конфліктів [1; 5; 6; 7].

У ширшому, всеправославному вимірі дискусії довкола автокефалії, статусу «регіональної Церкви», меж юрисдикцій і «канонічних територій» свідчать про напружений пошук балансу між

давньою традицією «τάξις» і сучасними політичними реаліями [9; 12; 13; 18; 19]. Як справедливо відзначають у літературі, «Православні Церкви «не виробили спільної позиції щодо надання автокефалії» [15, с. 140]. З одного боку, у науковій літературі послідовно підкреслюється значення історичних моделей взаємодії між імперською владою й церковною структурою, як-от у візантійському контексті чи в міжвоєнній історії Румунської Православної Церкви [14; 18], з іншого боку, новітні дослідження наголошують на тому, що сама категорія автокефалії потребує переосмислення з огляду на появу транснаціональних православних спільнот і глобальних мереж впливу [12; 13; 15].

Актуальність дослідження. Таким чином, важливість означеного дослідження зумовлена принаймні трьома взаємопов'язаними чинниками. По-перше, триває інтенсивна трансформація канонічної мапи світового православ'я, пов'язана з новими автокефаліями, переглядом меж канонічних територій та конфліктами між помісними Церквами [7; 9; 12; 19]. По-друге, у межах православної богословської думки формується новий критичний погляд на історичні моделі церковної організації та на їхню здатність адекватно відповідати на виклики сучасності [11; 16; 18]. По-третє, на українському ґрунті питання канонічного устрою безпосередньо пов'язане з проблематикою релігійної свободи, національної безпеки та постколоніального переосмислення церковно-державних стосунків [1; 6; 20].

Відтак, загальна проблема, що постає перед сучасною наукою, полягає у потребі системного історико-канонічного аналізу особливостей канонічного устрою Православних Церков, який, з одного боку, враховував би багатоманітність локальних контекстів, а з іншого – дозволяв виявити структурні константи православної канонічної традиції. Саме ця подвійна перспектива – історична та системно-канонічна – і є рамкою запропонованого дослідження.

Стан дослідження проблеми. Корпус сучасних досліджень, дотичних до проблематики канонічного устрою Православних Церков, вирізняється виразною багатомовністю та методологі-

чною строкатістю. Умовно його можна поділити на кілька взаємопов'язаних блоків, кожен з яких висвітлює певний аспект означеної проблеми, але водночас залишає низку «білих плям», що й актуалізує потребу в узагальнювальному історико-канонічному аналізі.

Перший блок становлять українські історико-церковні та релігієзнавчі праці, в яких відображено як динаміку інституційного розвитку православ'я в Україні, так і специфіку канонічних аргументацій, що застосовувалися різними суб'єктами церковного поля. Дослідження В. Войналовича присвячені сучасному українському православ'ю як простору взаємодії давніх і нових викликів, де канонічний статус юрисдикцій переплітається з політичними й ідентифікаційними вимірами [1]. Робота Ю. Демедюка, своєю чергою, дає можливість реконструювати інституційний розвиток і канонічний статус Православної Церкви в першій половині ХХ ст., тобто в добу, коли формуються ключові моделі взаємин між Церквою, державою й нацією [2]. Важливим компендіумом внутрішньої канонічної аргументації є праця нині митрополита ПЦУ Олександра Драбинка, де аналізується, чому певні церковні групи в українському контексті отримували ярлик «неканонічних» і як саме цей ярлик обґрунтовувався на рівні посилань на давні й нові канони [3].

До цього самого блоку належать історико-канонічні документи та аналітичні матеріали, присвячені українському церковному простору. Історико-канонічна декларація Київського Патріархату, попри внутрішньоцерковну заангажованість, являє собою показовий приклад спроби легітимізувати моделі помісності й автокефалії через реконструкцію історичної спадкоємності та посилання на прецеденти давніх патріархів [4]. Аналітичні матеріали релігієзнавчих і правозахисних організацій, зокрема дослідження Інституту релігійної свободи, звертають увагу на кризові стани українського православ'я, показуючи, що канонічний устрій безпосередньо впливає на конфігурацію свободи совісті та релігійної безпеки [6; 20]. У цьому самому ряду перебувають тексти, де розглядаються останні рішення інших помісних Церков, як-от Румунської Право-

славної Церкви, і їхній потенційний вплив на все-православну систему [7].

Другий блок становить корпус джерел, пов'язаний із Константинопольським Патріархатом та офіційними актами, зокрема з томосом про автокефалію Православної Церкви України [5; 8]. Офіційні еклезіологічні аналізи ролі Константинополя як «Церкви-матері» українського православ'я підкреслюють, що канонічний устрій не може бути зрозумілий поза категоріями «першості честі» та «координаційного служіння» Вселенського Патріархату [5]. Томос 2019 р. фіксує низку важливих канонічних рішень: від визначення територіальних меж нової автокефальної Церкви до окреслення компетенцій її предстоятеля та Священного Синоду [8]. Для нашого дослідження ці документи важливі не лише як нормативні акти, а й як втілення певної моделі осмислення автокефалії в контексті сучасної міжправославної кризи.

Третій, надзвичайно розлогий блок становить західна (передусім французька, англійська та німецькомовна) література про автокефалії, моделі церковної організації та взаємини між національною державою і православною Церквою. Фундаментальний збірник «Autocéphalies: L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales» пропонує багатовимірне історико-політичне прочитання процесів набуття та реалізації автокефалії в слов'янських Церквах від IX до XXI ст., демонструючи, як гнучко канонічна традиція адаптувалася до змін державних кордонів, імперських трансформацій і національних рухів [9]. Монографія Н. Денисенка «The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation» реконструює столітню історію розділення українського православ'я, показуючи, як різні моделі канонічного устрою співіснували, конкурували й взаємно делегітимували одна одну [10]. Новіша стаття цього самого автора про Православну Церкву України трактує її як «давнє немовля», поєднуючи мотив історичної глибини з мотивом інституційної новизни [11].

До цієї самої групи належить низка студій, що безпосередньо аналізують концепцію автокефалії та моделі регіональної Цер-

кви. Д. Гейт-Штаде пропонує вийти «за межі» класичного уявлення про автокефалію, досліджуючи різні моделі регіональної Церкви в канонічній традиції та звертаючи увагу на напруження між соборністю й інституційною автономією: «По-перше, слід визнати роль, яку відігравали світські правителі та уряди у формуванні регіональних Церков, і те, що православна канонічна традиція історично не пропонує моделі створення незалежної регіональної Церкви за умов повного відокремлення Церкви від держави» [12, с. 432]. Д. Калканджева, своєю чергою, наголошує на ролі цивільної влади як одного з ключових чинників формування автокефалій, що дає можливість побачити канонічний устрій як продукт складної взаємодії церковних і державних агентів [13]. Стаття К. Кучари просліджує шлях до автокефалії Церкви в Україні крізь призму відносин із Вселенським Патріархатом, наочно демонструючи, як історичні прецеденти та канонічні аргументи переплітаються з геополітичними векторами [15]. Розвідка А. Кобетяк і О. Чаплінської зосереджена на канонічних принципах автокефальної системи Церкви у візантійському адміністративному контексті, що є особливо важливим для реконструкції «класичних» моделей церковної організації [14].

В окремих, четвертий блок можна виокремити праці, які, не будучи безпосередньо присвяченими українській чи якійсь конкретній Церкві, однак пропонують важливі концептуальні рамки для осмислення канонічного устрою. Д. Патру аналізує «думання порядком» (Ordnungsd Denken) у християнсько-православному просторі, вказуючи на те, як поєднання національного, релігійного та політичного чинників формує специфічні моделі публічного дискурсу Церкви [18]. В. Макрідіс розглядає новий соціальний документ Православної Церкви, показуючи, яким чином офіційні тексти фіксують трансформацію поглядів на взаємини Церкви й суспільства, а отже – і на форми церковної організації: «На відміну від західних християнських Церков, православні традиційно виявляли стриманість щодо того, щоб офіційно і систематично висловлювати та поширювати свої позиції з соціальних питань» [16, с. 387].

Р. Перша досліджує рецепцію й відмову від рішень Святого і Великого Собору, що дає змогу побачити, як канонічна традиція функціонує в режимі постійних випробувань на «прийнятність» та «дієвість» [19].

Нарешті, важливим орієнтиром для нашого дослідження є сучасні грецькі підручники з канонічного права, зокрема фундаментальна праця Г. Папатома, яка подає розгорнуту теорію канонічної «економії» та практики, а також вводить читача у складну структуру канонічних норм і прецедентів [17]. У поєднанні з аналітичними та стратегічними оглядами українських авторів про автокефалію в національному й «глобальному» контекстах [20] цей корпус джерел дає змогу побачити не лише історію окремих Церков, а й певні інваріанти канонічного устрою, які повторюються у різних просторово-часових конфігураціях.

Попри очевидну багатство літератури, окреслені напрями залишають низку проблем недостатньо опрацьованими. По-перше, порівняльний вимір, хоча й присутній у низці студій, зазвичай обмежується двома-трьома кейсами, тоді як системне зіставлення моделей канонічного устрою кількох Православних Церков у перспективі їх історичного становлення та сучасної взаємодії поки що бракує [9; 12; 13; 18]. По-друге, недостатньо інтегрованими виглядають результати історико-канонічних досліджень і сучасних аналітичних звітів, що стосуються кризових ситуацій у православ'ї, хоча саме їхній синтез дозволив би провести чіткішу межу між нормою та практикою канонічного устрою [1; 6; 7; 19; 20]. Саме на подолання цих лакун спрямоване означене дослідження.

Мета і завдання дослідження. Мета запропонованого дослідження – реконструювати структурні інваріанти канонічного устрою Православних Церков, виокремити й описати основні моделі його інституційної реалізації (зокрема імперську, національно-державну, діаспорну/глобальну), а також з'ясувати, яким чином у цих моделях поєднуються принципи територіальності, соборності та певної форми першості. У цьому контексті стаття переслідує, з одного боку, показати український церковний простір як показовий

приклад пізньомодерних трансформацій канонічного устрою, а з іншого – окреслити методологічні рамки для подальшої рефлексії над всеправославним порядком у світлі сучасних політичних, правових та еклезіологічних викликів.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що:

- уперше здійснено систематичну типологізацію моделей канонічного устрою Православних Церков (імперської, національно-державної та діаспорної/глокальної) на основі єдиного набору структурних інваріантів – територіальності, соборності та першості;

- удосконалено розуміння механізмів формування автокефалій як результату взаємодії трьох сил: внутрішньоцерковного прагнення до самостійності, політичних стратегій держави та логіки міжправославних відносин;

- уточнено характер асиметрії між нормативним виміром канонічного устрою та реальною конфігурацією юрисдикцій на прикладі українського церковного простору, де категорії «канонічності»/«неканонічності» перетворюються на елемент ширшого дискурсу легітимності;

- дістало подальшого розвитку осмислення герменевтичного потенціалу канонічної традиції, зокрема категорій «економії», «рецепції» та «контекстуального застосування» канонів як інструментів поєднання історичної тяглості з відповідями на виклики прав людини та релігійної свободи;

- запропоновано концептуальне бачення канонічного устрою як динамічної мережі взаємодії інститутів, текстів і практик, що дозволяє подолати як нормативістський редукціонізм, так і зведення еклезіології до політичної доцільності.

Виклад основного матеріалу. Отримані результати насамперед дають можливість окреслити певні «інваріанти» канонічного устрою, що проступають крізь історичну й географічну різноманітність Православних Церков. Аналіз корпусу джерел та літератури дає підстави стверджувати, що попри відмінності політичних контекстів і національних проєктів, майже всюди повторюється комбі-

нація кількох базових засад: територіальності та юрисдикційної цілісності, соборності як форми участі єпископату й мирян у прийнятті рішень, а також певної форми «першості» – честі, координування або апеляційної інстанції – на всеправославному рівні [9; 12; 14; 17; 18]. Той факт, що ці засади по-різному інституціоналізуються у візантійській імперській моделі, у національно-державних конструкціях XIX–XX ст. та в пізньомодерних «діаспорних» структурах засвідчує не так їхню слабкість, як гнучкість канонічної традиції, здатної адаптуватися, не втрачаючи внутрішнього стрижня.

Більш деталізований порівняльно-канонічний аналіз дав змогу виокремити кілька типових моделей канонічного устрою, що історично змінюють одна одну або співіснують у різних регіонах. По-перше, умовно «імперська» модель, добре простежувана у візантійському контексті, передбачає тісне переплетення адміністративно-територіального поділу держави зі структурою церковних провінцій, де статус митрополій і патріархатів віддзеркалює політичну ієрархію [14; 17]. «Починаючи ще з Візантійської імперії, державна влада нав'язувала власний принцип адміністративного поділу та управлінські методи» [14, с. 30]. По-друге, «національно-державна» модель, описана як у фундаментальних збірниках про автокефалії, так і в спеціальних дослідженнях західних авторів, будує канонічний устрій навколо ідеї нації як первинної одиниці церковної організації, що особливо наочно виявляється у слов'янських автокефаліях XIX–XX ст. [9; 10; 13; 15; 18]. По-третє, «діаспорна» або «глокальна» модель постає там, де традиційні кордони канонічних територій розмиваються через міграційні процеси, а юрисдикції різних Церков взаємно перетинаються у великих глобальних центрах, породжуючи складні конфігурації співіснування та конкуренції [11; 12; 18; 19].

З одного боку, ці моделі залишаються глибоко вкоріненими в історичні матриці, описані у працях з історії православ'я в Центрально-Східній Європі, а з іншого – саме сучасні конфлікти навколо автокефалій і канонічних територій змушують Церкви переосмислювати їхні межі. Дослідження показало, що формування

автокефалій майже завжди є результатом складної взаємодії принаймні трьох сил: внутрішнього церковного прагнення до інституційної самостійності, політичних стратегій держави та логіки всеправославних відносин, в яких ключову роль відіграють патріархати з історичним статусом «Церкви-матері» [9; 12; 13; 15; 18; 19]. Особливо промовистими в цьому сенсі виявилися дослідження, що показують, як цивільна влада прямо або опосередковано впливає на канонічні рішення, будучи фактичним «ко-творцем» автокефалій [13; 18].

Український випадок, детально реконструйований у низці праць, виразно демонструє, що надання Томосу про автокефалію Православній Церкві України у 2019 р. не лише стало актом кодифікації нової конфігурації канонічного устрою, а й гостро висвітлює латентні напруження в системі всеправославного порядку, актуалізуючи питання про межі компетенцій: «... не може ставити єпископів чи засновувати парафії за межами держави» [8] Константинопольського Престолу в діаспорі та про конкуренцію юрисдикцій, у межах якої різні церковні центри історично претендували на ті самі простори, які вважали своєю «канонічною територією» [5; 8].

При зіставленні нормативного виміру канонічного устрою з емпіричними даними про кризові стани українського православ'я стає очевидною глибока асиметрія між «ідеальною» моделлю та реальною конфігурацією юрисдикцій. Аналітичні звіти та декларації, що фіксують конкуренцію кількох православних структур, перехід громад, напруження між церковною і національною ідентифікаціями, дають змогу побачити, як канонічні аргументи використовуються для легітимації дуже різних, а подекуди протилежних стратегій [1; 3; 4; 6; 7; 20]. Запропоноване дослідження показало, що у цій ситуації традиційні категорії «канонічності»/«не канонічності» перестають бути суто внутрішнім інструментом церковної дисципліни і перетворюються на елемент ширшого дискурсу про легітимність, який резонує у політичній та правозахисній площинах.

Окремий пласт результатів стосується герменевтики канонічної традиції. Аналіз сучасних соціальних документів, еклезіологічних послань та богословських текстів засвідчив, що Православні Церкви дедалі частіше змушені тлумачити власні канонічні структури мовою прав людини, релігійної свободи та демократичного врядування [16; 17; 19]. З одного боку, це відкриває простір для більш рефлексивного ставлення до категорій «першості», «соборності», «канонічної території», а з іншого – створює ризик певної «юридизації» еклезіології, коли богословські мотиви підміняються адміністративно-правовими міркуваннями.

Як слушно зазначає Р. Перша, «Наявні реакції – і на підтримку, і на відкинення – певних богословських тверджень у документах є необхідними для сучасної богословської дискусії, будучи умовою здійснення віри та реального богословського діалогу між тими, хто має різні позиції, але лише тоді, коли вони відбуваються всередині Церкви, а не через розкольніцькі настанови – шляхом припинення поминання і євхаристійного спілкування з єпископами та з усією Церквою» [19, с. 47]. Утім, як засвідчує аналіз грецьких підручників з канонічного права та західних студій, саме там, де Церкви послідовно працюють з категоріями «економії», «рецепції», «контекстуального застосування» канонів, з'являється можливість не лише зберігати історичну тяглість, а й творити адекватні відповіді на нові виклики [12; 16; 17; 18].

Нарешті, зіставлення різних кейсів – від візантійської адміністративної структури до міжвоєнної історії Румунської Православної Церкви й сучасної української ситуації – дає можливість запропонувати концептуальне бачення канонічного устрою як динамічної мережі взаємодії інститутів, текстів та практик. З одного боку, ця мережа спирається на відносно стабільні «вузли» – патріархати, автокефальні Церкви, собори, томоси, а з іншого – постійно переплітається з політичними, культурними та геополітичними векторами, що надають канонічним рішенням додаткових значень [9; 14; 18; 19]. У цьому сенсі особливості канонічного устрою окремих Православних Церков постають не як аномалії чи відхилення від

абстрактної «норми», а як конкретні конфігурації, в яких універсальні принципи православної традиції зустрічаються з неповторними історичними обставинами.

Висновки. Підсумовуючи здобуті результати, доходимо висновку, що канонічний устрій для Православних Церков є не просто адміністративною рамкою, а одним із тих вимірів, через які кожна з них переживає й усвідомлює власну історичну ідентичність, – і саме тому він так гостро відгукується на будь-які політичні та культурні зрушення. Відтворення історичних форм цього устрою засвідчило, що за всієї розмаїтості конкретних моделей – імперських, національно-державних, діаспорних – у їх основі лежить порівняно стійке ядро канонічної традиції, яке тримається на принципах територіальності, соборності та певного розуміння «першості». Ці принципи, з одного боку, забезпечують тяглість церковного життя незалежно від того, яку інституційну форму вони набирають у той чи той період; а з іншого – саме навколо них спалахують найзапекліші суперечки, щойно різні церковні та позацерковні сили починають вкладати в них відмінний зміст.

Вселенська Церква складається з окремих помісних Церков, котрі, своєю чергою, діляться на автокефальні та автономні церкви, екзархати, митрополичі округи. Така структура Церкви склалася протягом перших століть її історії, і з того часу в основі своїй вона залишається незмінною. Адміністративний поділ Церкви будується на територіальному, а не національному принципі. У своєму територіальному розмежуванні помісні Церкви зважають на політико-адміністративний поділ, на державні й адміністративні кордони. Нині існує п'ятнадцять автокефальних церков: дев'ять патріархатів, дві архієпископії та чотири митрополії. Охридська архієпископія (або як її ще називають Македонська православна церква), хоч і перебуває у євхаристійному спілкуванні з більшістю православних помісних церков, але її канонічний статус не врегульований остаточно.

Територіальне начало в розмежуванні церковної юрисдикції допускає і винятки, які за суттю своєю у певному значенні аналогі-

чній поняттю екстериторіальності в міжнародному праві – ставропігії. Найсерйозніший відступ від територіального начала в розмежуванні церковної юрисдикції – діаспора.

Самостійність автокефальних Церков має, звичайно, обмежений характер, виявляючись тільки щодо інших помісних Церков, але аж ніяк не Вселенської Церкви, частиною якої вони є. Крім автокефальних, незалежних одна від одної Церков, існують ще Церкви автономні. Цей статус проміжний, перехідний, а тому в історії спостерігаються дві тенденції в долі автономних Церков: одні Церкви згодом доростають до автокефалії і зрештою одержують її, інші ж втрачають автономію, перетворюючись на звичайні митрополичі округи чи єпархії. Нині диптихи знають три автономні Церкви: древню Синайську, перший і єдиний єпископ якої з титулом архієпископа Синайського, Фаранського та Раїфського отримує хіротонію від Патріарха Єрусалимського, а також Фінляндську Церкву, кіріархальною для якої нині є Константинопольський Патріархат, і, нарешті, автономну Православну Церкву в Японії: її мати – Російська Православна Церква.

Український досвід переконливо засвідчив, що питання канонічного устрою не можна розглядати як внутрішньоцерковну технічну проблему. Воно невідворотно виходить назовні, у простір національних проєктів, безпекових стратегій, прав людини й постколоніальних пошуків власної суб'єктності. Автокефалія, конфігурація юрисдикцій, визначення «канонічної території» і статус «Церкви-матері» виявляються не лише богословськими або канонічними категоріями, а й маркерами легітимності, які зчеплені з ширшими процесами державотворення, формування громадянського суспільства та переосмислення історичної пам'яті.

Важливим наслідком проведеного аналізу є усвідомлення того, що жодна з наявних моделей канонічного устрою не може бути механічно експортована чи абсолютизована як універсальний зразок. Імперська матриця, національно-державна логіка й діаспорні конфігурації несуть у собі як потенціал, так і ризики: вони здатні підтримувати церковну єдність, але здатні й легітимувати за-

мкненість, клерикальний націоналізм або вкорінені конфлікти юрисдикцій. Отже, перспективним напрямом подальших розвідок є пошук таких концептуальних рамок, у яких еклезіологічний вимір канонічного устрою – як простору соборного розрізнення – не розчинятиметься ані в адміністративній доцільності, ані в політичних інтересах.

Нарешті, запропоноване дослідження показало, що саме поєднання історико-канонічного аналізу з герменевтичною та порівняльною перспективами дає змогу побачити у канонічному устрої не застиглу «схему управління», а живу структуру, яка постійно переписується через рецепцію, критичне осмислення та творче застосування традиції. Подальші дослідження, на наше міркування, можуть і повинні розвивати цю ідею, заглиблюючись у локальні випадки, розширюючи таким чином коло джерел і водночас зберігаючи широке поле порівняння, без якого неможливо адекватно зрозуміти як особливості окремих Православних Церков, так і контури всеправославного порядку, що сьогодні перебуває у стані глибокої, але потенційно плідної трансформації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Войналович В. А. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса*. 2018. Вип. 3–4(95–96). С. 179–190.
2. Демедюк Ю. Г. Православна Церква в першій половині XX ст.: інституційний розвиток і канонічний статус: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020.
3. Драбинко О. Чому розкольніцькі угруповання в Україні називаються неканонічними: історико-канонічний аналіз. Вид. 3. Київ : Видавничий відділ Київської Митрополії УПЦ, 2017. 112 с.
4. Історико-канонічна декларація «Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква». *Історія Церкви в Україні: хрестоматія*. Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2019. С. 312–316. URL: <https://repository.sspu.edu.ua/bitstreams/481a7f2d-4163-4ea9-9ce5-950f2a9ff8f4/download> (дата звернення: 10.12.2025).

5. Константинопольський Патріархат: Церква-матір українського народу – еклезіологічний аналіз. *Релігійно-інформаційна служба України*. 27.01.2021. URL: https://risu.ua/konstantinopolskij-patriarhat-cerkva-matir-ukrayinskogo-narodu--ekleziologichnij-analiz_n115391 (дата звернення: 10.12.2025).
6. Кризовий стан в українському православ'ї: тенденції та сценарії розвитку. Аналітична доповідь. Київ : Інститут релігійної свободи, 11.11.2024. URL: <https://irs.in.ua/p/220> (дата звернення: 10.12.2025).
7. Рішення Румунської Православної Церкви як глобальна проблема вселенського православ'я. *Комісія у справі єдності Православної Церкви (KEUAPC)*. 10.03.2024. URL: <https://www.keuapc.org/2024/03/10/rishennia-rumunskoi-pravoslavnoi-tserkvy-iak-hlobalna-problema-vselenskoho-pravoslav-ia/> (дата звернення: 10.12.2025).
8. Томос про автокефалію Православної Церкви України від 5 січня 2019 р. Вселенський Патріархат. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/tomos-pro-avtokefaliyu-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny> (дата звернення: 10.12.2025).
9. Blanchet M.-H., Gabriel F., Tatarenko L. (éd.). *Autocéphalies: L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IXe–XXIe siècle)*. Rome : École française de Rome, 2021. 673 p. (Collection de l'École française de Rome; 572).
10. Denysenko N. E. *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. DeKalb : Northern Illinois University Press; Cornell University Press, 2018. 316 p.
11. Denysenko N. E. *The Orthodox Church of Ukraine: An Ancient Infant*. *Journal of Eastern Christian Studies*. 2022. Vol. 74, No. 3–4. P. 307–322. DOI: <https://doi.org/10.1163/17831520-20220019>
12. Heith-Stade D. Beyond Autocephaly: Models of the Regional Church in the Canonical Tradition. *Theologia*. 2024. Vol. 95, No. 1. P. 409–432.
13. Kalkandjeva D. Autocephaly Reconsidered: Civil Authorities as Autocephaly-Making Factors. *Religions*. 2024. Vol. 15, No. 12. Art. 1518. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15121518>
14. Kobetyak A. R., Chaplinska O. V. Canonical Principles of the Autocephalous System of the Ecumenical Church in the Administrative Structure of the Byzantine Empire. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. 2020. No. 2(88). P. 30–40. DOI: 10.35433/Philosophical Sciences.2(88).2020.30–40.

15. Kuczara K. Seeking a Path to Autocephaly for the Church in Ukraine. Relations with the Ecumenical Patriarchate (20th–21st Century). *Studia Środkowoeuropejskie i Balkanistyczne*. 2024. Vol. 33, No. 1. P. 139–158. DOI: <https://doi.org/10.4467/2543733XSSB.24.008.20032>
16. Makrides V. N. Le nouveau document social de l'Église orthodoxe: son orientation, son élaboration, son contexte et son importance. *Istina*. 2020. Vol. 65, No. 4. P. 387–413.
17. Papathomas G. D. Κανονικό Δίκαιο. Εισαγωγή στην Κανονική Οικονομία. Προθεωρία της Κανονικής Πράξης. Αθήνα : Εκδόσεις Γρηγόρη, 2025. 648 σ.
18. Pătru M. Das Ordnungsdenken im christlich-orthodoxen Raum: Nation, Religion und Politik im öffentlichen Diskurs der Rumänisch-Orthodoxen Kirche Siebenbürgens in der Zwischenkriegszeit (1918–1940). Berlin : Peter Lang, 2022. 312 s. DOI: <https://doi.org/10.3726/B19759>
19. Perşa R. The Canonical Tradition of the Orthodox Church and the Holy and Great Council: Between Reception and Rejection. *Studia Theologica Orthodoxa*. 2017. No. 1. P. 39–72.
20. Tokman V. Ukrainian Autocephaly in National and Glocal Contexts. *Strategic Panorama*. 2023. No. 1. P. 47–58. DOI: <https://doi.org/10.53679/2616-9460.1.2023.05>

REFERENCES

- Voinalovych, V. A. (2018). Contemporary Ukrainian Orthodoxy: old and new challenges. *Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa (Scientific notes of the Institute of Political and Ethnonational Studies named after I. F. Kurasa)*, 3-4(95-96), 179-190. [In Ukrainian].
- Demediuk, Yu. H. (2020). *The Orthodox Church in the first half of the 20th century: institutional development and canonical status*. Ph.D. Thesis, History of Ukraine (07.00.01). Kyiv: Borys Grinchenko Kyiv University. [In Ukrainian].
- Drabynko, O. (2017). *Why schismatic groups in Ukraine are called non-canonical: historical and canonical analysis*. Kyiv: Vydavnychi viddil Kyivskoi mytropoliï UPTs. [In Ukrainian].
- Historical and canonical declaration “The Kyiv Patriarchate – Local Ukrainian Orthodox Church”. (2019). In *History of the Church in Ukraine: a textbook*. Sumy: Sumy State Pedagogical University named after A. S. Makarenko, pp. 312–316.

Retrieved from <https://repository.sspu.edu.ua/bitstreams/481a7f2d-4163-4ea9-9ce5-950f2a9ff8f4/download> (Accessed 10 December 2025). [In Ukrainian].

The Ecumenical Patriarchate: the Mother Church of the Ukrainian people – ecclesiological analysis. (2021). *Religious Information Service of Ukraine*. Retrieved from https://risu.ua/konstantinopolskij-patriarhat-cerkva-matir-ukrayinskogo-narodu-ekleziologichniy-analiz_n115391 (Accessed 10 December 2025). [In Ukrainian].

Crisis state in Ukrainian Orthodoxy: trends and development scenarios. Analytical report. (2024). *Institute for Religious Freedom*. Retrieved from <https://irs.in.ua/p/220> (Accessed 10 December 2025). [In Ukrainian].

The decision of the Romanian Orthodox Church as a global problem of world Orthodoxy. (2024). *Commission on the Unity of the Orthodox Church (KEUAPC)*. Retrieved from <https://www.keuapc.org/2024/03/10/rishennia-rumunskoi-pravoslavnoi-tserkvy-iak-hlobalna-problema-vselskoho-pravoslav-ia> (Accessed 10 December 2025). [In Ukrainian].

Tomos on the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine of 5 January 2019. (2019). *Ecumenical Patriarchate*. Retrieved from <https://www.pomisna.info/uk/document-post/tomos-pro-avtokefaliyu-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny> (Accessed 10 December 2025). [In Ukrainian].

Blanchet, M.-H., Gabriel, F. & Tatarenko, L. (Eds.) (2021). *Autocéphalies: L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IXe–XXIe siècle)*. Rome: École française de Rome.

Denysenko, N. E. (2018). *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. Northern Illinois University Press. DeKalb: Cornell University Press.

Denysenko, N. E. (2022). The Orthodox Church of Ukraine: An Ancient Infant. *Journal of Eastern Christian Studies*, 74(3-4), 307-322. DOI: <https://doi.org/10.1163/17831520-20220019>

Heith-Stade, D. (2024), “Beyond autocephaly: Models of the regional church in the canonical tradition”, *Theologia*, vol. 95, no. 1, pp. 409–432.

Kalkandjewa, D. (2024), “Autocephaly reconsidered: Civil authorities as autocephaly-making factors”, *Religions*, vol. 15, no. 12, art. 1518, DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15121518>

Kobetyak, A. R. & Chaplinska, O. V. (2020). Canonical principles of the autocephalous system of the Ecumenical Church in the administrative structure of the Byzantine Empire. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*, 2(88), 30-40.

Kuczara, K. (2024). Seeking a path to autocephaly for the Church in Ukraine. Relations with the Ecumenical Patriarchate (20th–21st century). *Studia Środkowoeuropejskie i Balkanistyczne*, 33(1), 139-158. DOI: <https://doi.org/10.4467/2543733XSSB.24.008.20032>

Makrides, V. N. (2020). Le nouveau document social de l'Église orthodoxe: son orientation, son élaboration, son contexte et son importance. *Istina*, 65(4), 387-413.

Papathomas, G. D. (2025). *Kanoniko Dikaio. Eisagogi stin Kanoniki Oikonomia. Protheoria tis Kanonokis Praxis* [Canonical Law. Introduction to Canonical Economy. Pre-theory of Canonical Practice]. Athens: Ekdoseis Grigori. [In Greek].

Pătru, M. (2022). *Das Ordnungsdenken im christlich-orthodoxen Raum: Nation, Religion und Politik im öffentlichen Diskurs der Rumänisch-Orthodoxen Kirche Siebenbürgens in der Zwischenkriegszeit (1918–1940)*, Peter Lang. Berlin: Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. DOI: <https://doi.org/10.3726/B19759>

Peșă, R. (2017). The canonical tradition of the Orthodox Church and the Holy and Great Council: Between reception and rejection. *Studia Theologica Orthodoxa*, 1, 39-72.

Tokman, V. (2023). Ukrainian autocephaly in national and glocal contexts. *Strategic Panorama*, 1, 47-58. DOI: <https://doi.org/10.53679/2616-9460.1.2023.05>

Стаття надійшла до видання / Received: 11.12.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 30.01.2026

Опубліковано / Published: 31.03.2026

DOI 10.35423/2078-8142.2026.1.1.9

УДК 271.2:316.75:316.334.3:355.01

О. Є. Бродецький,

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна

e-mail: o.brodetskyi@chnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1769-9036>

М. В. Щербань,

кандидат історичних наук, кандидат наук з богослов'я,
доцент кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна

e-mail: m.shcherban@chnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7785-1936>

ДІЯЛЬНІСТЬ ЛІДЕРІВ УПЦ ПІД ЧАС ВІЙНИ: ПАТЕРНИ ЦІННІСНОЇ АФІЛІЙОВАНOSTІ ЩОДО ДЖЕРЕЛА АГРЕСІЇ

Анотація. Предмет дослідження – ціннісна залученість лідерів УПЦ до наративів і практик ідеології «руського міра». Автори ставлять за мету експлікувати ключові патерни символічної лояльності верхівки цієї релігійної структури до джерела агресії, зміцнюючи смисловий ресурс запобігання подальшим ідеологічним і фізичним вторгненням Росії. Методологія базується на патерновому та критичному дискурсивному аналізі з увагою до вербальних, естетичних і жестово-комунікативних смислів. Емпіричну базу становить спектр офіційних заяв, сповіщень про активності та інших церковно-маніфестаційних матеріалів за 2012–2025 рр. Виявлено повторювані моделі: контрольовані паломництва, поширення текстів з імперськими інтенціями, участь у лобістських щодо інтересів Росії ідеологічних заходах за кордоном. Практичне значення

статті полягає в настанові на підвищення релігієзнавчої та етичної грамотності вірян, безпекової опірності та здатності суспільства до критичної рефлексії.

Ключові слова: Українська Православна Церква Московського Патріархату (УПЦ), Російська Православна Церква (РПЦ), ідеологія «руського мира», церковні функціонери, символічне управління, патерновий аналіз, релігійна безпека, імперські наративи, соціальні практики, російсько-українська війна.

O. Brodetskyi,

*Doctor of Philosophical Sciences,
Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies,
Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Chernivtsi, Ukraine
e-mail: o.brodetskyi@chnu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7785-1936>*

M. Shcherban,

*PhD in Theology, PhD in History,
Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies,
Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Chernivtsi, Ukraine
e-mail: m.shcherban@chnu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7785-1936>*

ACTIVITIES OF UOC LEADERS DURING THE WAR: PATTERNS OF VALUE-ORIENTED AFFILIATION TO THE SOURCE OF AGGRESSION

Abstract. *The subject of the study is the value-semantic involvement of high-ranking clergy of the Ukrainian Orthodox Church (UOC) in the narratives and practices of the ideology of the Russkiy mir. The aim of the article is to explicate and empirically articulate the key patterns of symbolic manifestation of the ideological loyalty of the UOC leadership to the source of aggres-*

sion. This aim is oriented toward contributing to the development of an informational, educational and methodological resource for preventing further ideological and physical invasions by Russia. Methodologically, the study is grounded in an understanding of religious institutions as subjects of symbolic governance and in the conceptual nexus of “values / symbolic communication / social practice / security role”. A pattern analysis is employed to identify and typologize recurrent socio-value practices in the activities of UOC leaders, alongside procedures of critical discourse analysis with attention to verbal, aesthetic, and gestural-communicative meanings. The empirical base consists of official statements, news reports, and publications from the official resources of the Russian Orthodox Church (ROC) and the UOC from 2012 to 2025, as well as expert materials in the field of religious studies. The relevance of the study is determined by the existentially liminal situation of Ukraine’s defense against the Russian aggressor and by the need for a humanitarian-security reflection on the role of religious leaders in shaping the value orientations of communities. The scientific novelty of the research lies in the application of pattern analysis to the concrete practices of high-ranking UOC clergy and in the systematization of material that complements existing scholarly and legal expert assessments of the UOC’s affiliation with the ROC. As a result of the study, typical patterns in the activities of UOC leaders are identified – ranging from controlled pilgrimages and symbolic acts of loyalty to the reception of ROC functionaries, the dissemination of sacralized texts imbued with imperial meanings, and participation in international ideological events. The practical significance of the work consists in the use of its findings for the educational purposes, for enhancing religious-studies and ethical literacy, and for strengthening the security resilience of Ukrainian society. The conclusions emphasize that the affiliation of UOC discourse with Russian imperial narratives constitutes a systemic social and security challenge to the sovereign self-regulation of Ukraine.

Keywords: *Ukrainian Orthodox Church of Moscow Patriarchate (UOC), Russian Orthodox Church (ROC), Russkiy mir ideology, high-ranking clergy, symbolic governance, pattern analysis, religious security, imperial narratives, social practices, Russian – Ukrainian war.*

Вступ. Тривала травма, незалежно від того, чи вражає окрему особу, чи цілу спільноту, ніколи не обмежується лише її суб'єктивністю. Вона радикально трансформує й інтенції її життєвого світу: пронизує мову, комунікативний етос, позначається на світогляді. Стан хронічного страждання та екзистенційного і / чи культурно-ідентичнісного приниження нерідко відбирає в особи або спільноти внутрішню й діяльнісну злагожденість. І вона вдається до пошуку резонансу в символах, здатних відновити уявну цілісність. Однак саме тут часто трапляється драматична підміна: гуманістичне і творче вже такі вихолощені, що поступаються субстантивності «хворобливості». А те, що належало б здолати через рефлексію та критичне осмислення, навпаки, стає частиною внутрішньої структури особистостей і груп та виявляє себе у практиках фанатизму, відданості інстанціям і символам несвободи й експансії. Серед носіїв таких «метастаз» травми і досі – цілі спільноти, уярмлені свого часу (в поколіннях) російською імперською тиранією. Зрештою, буття України, принаймні від 2014 р., – це процес болісного зіткнення вектора до вивільнення з рецидивами травми, які підсилюються інтенсивними діями джерела травмування – Росії, котра в останнє десятиліття путінської влади цілком повернулася до тоталітарного і цивілізаційно-руйнівного образу.

Ще Анрі Бергсон у праці «Два джерела моралі та релігії» дійшов висновку, що в закритих суспільствах громадяни «тримаються разом, не дбаючи про решту людства, завжди перебуваючи у стані готовності до нападу чи оборони, фактично приречені на постійну воєнну налаштованість» [34, с. 229]. І саме певність у владному праві такого суспільства, ланцюжком внутрішньої покори схожого на мурашник [див.: 34, с. 66], спонукає його членів триматися за так звану статичну форму релігійності, де головне – чітка демаркація «свої / чужі» й використання образу Бога для сакралізації свого колективно-егоїстичного, зокрема й для артикуляції нібито «праведності» потенційної перемоги у війні, хай навіть це суспільство є агресором і загарбником [див.: 34, с. 118].

Цей механізм влучно ілюструє використання і в минулому, і в наш час певних типів релігійності для «освячення» права сили, зокрема в Росії. Але ще гіркіша іронія полягає в тому, що досі певна частка громадян України залишається залучена в цю систему «легітимізації» імперських претензій. Маємо підстави стверджувати: описану ціннісно-психологічну анти-динаміку часто демонструють саме ті з наших співгромадян, для яких і нині залишаються ціннісним орієнтиром слово й приклад церковних лідерів Української Православної Церкви Московського Патріархату (далі – УПЦ).

Е. Фромм писав: «Відчай людського автомата є сприятливим ґрунтом для політичних цілей фашизму» [35, с. 239]. Саме серед адептів УПЦ бачимо істотну питому вагу індивідів, котрі добровільно редукують свій «духовний» інтерес до стану соціальної автоматизованості. А їхній контакт із конструктивними цінностями і своїми справжніми потребами є корозійним. Така спільнота не є чимось соціологічно сталим і, безперечно, наявні приклади долання цього стану й руху до ціннісної реабілітації. А проте і тепер в Україні є відчутний сегмент громадян, готових ігнорувати ціннісно очевидне, підтримуючи деструкцію, втілену у прямій чи опосередкованій («сакралізованій») лояльності до смислів ідеології агресора.

І, звісно, на консервацію таких реалій істотно впливає позиція предстоятеля УПЦ та інших її лідерів – його однодумців. Через слово, санкцію або табу вони конструюють межі «свого» та «ворожого», навіюючи пієтет до ореолу «святості істини», презентантами якої вони себе вважають. В умовах війни Росії проти України бачимо, як публічні виступи або жести церковних діячів здатні спрямовувати афекти великих груп людей. Церковні функціонери УПЦ не просто реалізують тривання традиції. Вони, власне, формують важелі ціннісного (і практичного) реагування на соціальну реальність з боку підлеглих їм вірян.

Актуальність і наукова новизна дослідження. Окреслені тенденції потребують ретельної аналітичної праці із презентації

суспільству справжньої їх суті, адже нерідко риторика ідеологічних інстанцій у межах корпоративного моноліту згаданої церковної юрисдикції декларативно «моралізує» і «сакралізує» діяльність її функціонерів та застосовує, за словами Ф. Бекона, «ідоли печери та ідоли театру». Унаслідок цього в очах певної частини пастви деструктивний соціальний наратив і праксис постають як варті «довіри» й «відданості». Для рефлексивно-емпіричного дезавування дієвості цих «ідолів» вважаємо евристичним застосування в цьому дослідженні патернового аналізу. Саме він і націлений на здобуття аспекту наукової новизни статті: опредметнюючи типологічно характерне в діяльності релігійних лідерів УПЦ, виявляємо точні вектори їхніх ідеологічних, геополітичних орієнтацій та на доповнення до наявних фахових і правових експертиз щодо афілійованості УПЦ стосовно РПЦ [8; 21] систематизуємо та впроваджуємо в науковий обіг матеріал конкретних сьогоденних практик. Це переводить експертність у реальну соціальну площину.

Стан дослідження проблеми. Окреслимо актуальні тематично релевантні публікації в науковому дискурсі з проблеми. Евристично цінною видається робота Л. Филипович, В. Титаренко, О. Горкуші [32]. Акцент авторок на значущості етико-громадянської контекстуалізації релігієзнавчих студій в Україні спонукає тримати у фокусі дослідницького інтересу не лише теоретичну дієвість аналізу, а й гуманітарно-безпекову роль наукових висновків в екзистенційно межевій ситуації оборони від російського агресора.

Значущою є й розвідка групи дослідників В. Мудракова та ін. [36]. Ця стаття концептуалізує критерії ідентичнісних рис православних спільнот України і співвідносить декларативне та діяльнісне, тримаючи в контекстовій оптиці обрій безпечових очікувань громадян України.

Безперечно, вагомим внеском у дискурс є релігієзнавча експертиза, здійснена 2023 р. І. Козловським, О. Саганом, А. Смирновим, Л. Филипович, Є. Харьковщенком, Ю. Чорноморцем, В. Кочубей [8]. Евристичним є її канонічно-богословський кон-

текст, тим часом наше дослідження концентрується на соціально-комунікативних і практично-ціннісних виявах зв'язків УПЦ з ідеологією агресора.

Ми частково спираємося на опис релігієзнавчих спостережень одного зі співавторів, здійснених в експертних публікаціях на порталі «Релігійно-інформаційна служба України» [2; 3; 4; 5; 6].

Як предмет рефлексії до емпіричної бази статті залучено також цілий спектр заяв, декларацій, новинних сповіщень офіційних ресурсів РПЦ та УПЦ упродовж 2012–2025 рр., значна частина яких науково аналізується вперше.

Мета і завдання дослідження. Відповідно, у цій статті маємо на меті виявити та емпірично увиразнити ключові патерни ціннісно-сислової афілійованості верхівки УПЦ щодо наративів і практик «руського мира». Завдання такої рефлексії, крім теоретичної настанови, звісно ж, полягає і в артикуляції безпекового ефекту – сприяти зміцненню інформаційно-просвітницького й методологічного ресурсу запобігання подальшим ідеологічним та фізичним інвазіям Росії.

Методологічно ми ґрунтуємося на баченні релігійних інституцій як суб'єктів символічного управління, від самовизначення яких (включаючи й індивідуальну волю лідерів) залежить етична дієвість відповідних спільнот у суспільстві. Осмислюємо предметність дослідження в концептуальному вузлі: цінності / символічна комунікація / соціальна практика / безпекова роль для суспільства. Збалансовуємо релігієзнавчі засади об'єктивності та незаангажованості з етичною увагою до гуманітарних і безпекових запитів українського соціуму, що потерпає від несправедливої агресії Росії та обстоює у війнній боротьбі свій суверенітет. Доповнюємо ці дослідницькі орієнтири критичним дискурсивним аналізом з увагою і до наративних, і до естетичних та жестово-комунікативних вимірів практик лідерів РПЦ та УПЦ.

Виклад основного матеріалу. За дослідженням Центру Разумкова, у 2021 р. декларували свою належність до УПЦ 13% респондентів у масштабі України (без окупованих територій), а у

2024 р. – вже лише 5,5%. Однак, на нашу думку, безпосередньо чи опосередковано зазнає впливу наративів УПЦ дещо більша частка громадян держави. Адже деякі особи можуть бути парафіянами храмів УПЦ, але не позначати в анкеті належність до УПЦ МП через те, що прагнуть продемонструвати реальну чи маніпулятивну незгоду з віднесенням структури до Московського Патріархату. Також час від часу можуть опинятися на церемоніях, ритуалах, проповідях УПЦ і ті громадяни, котрі позиціюють себе як «просто православних». Ще одна категорія – це деякі з тих вірян, які заявляють про належність до автокефальної Православної Церкви України, однак або через недостатню релігійно-грамотність, або через відсутність у місцевості проживання парафії ПЦУ – свідомо чи несвідомо стають учасниками комунікації у громадах УПЦ. Те саме дослідження Центру Разумкова зафіксувало, що хоч у 2024 р. позитивно ставилися до УПЦ набагато менше опитаних, ніж до ПЦУ чи УГКЦ, а проте все одно це відчутний сегмент суспільства, а саме – 13,3%. А ще одне соціологічне опитування (служби «Социс»), здійснене у 2025 р., наводить прихильників УПЦ як 18,3% серед респондентів, які вважають себе православними. Довіряє або скоріше довіряє предстоятелю УПЦ Онуфрію Березовському майже чверть (23%) від загального числа опитаних.

В умовах воєнних загроз наведені кількісні дані не є мало значущими. Отже, звернімося до аналізу емпіричного ресурсу крізь призму патернів символічної маніфестації лідерами УПЦ своєї соціально-ціннісної позиції.

Патерн 1

Візуальний образ. У палацовому розкішному інтер'єрі церковний першоієрарх поважного віку, зодягнений у білий кукіль, приймає за величезним столом дітей. Емоційно-психологічний декор нібито максимальної опіки. Діти, чия поведінка координується дорослими кураторами, залучені в ритуал вдячності, у позірність щирості та гармонії. Офіційний сайт Російської Православної Церкви сповіщав 3 листопада 2015 р.: «Святіший патріарх Кирил зустрівся з юними паломниками з України... Святіший владика також

поділився з дітьми своїми спогадами про навчання в школі та звернувся до дітей зі словами батьківської настанови про значення православної віри та доброти в житті людини» [23]. А ось із новини від 6 листопада 2018 р.: «Під час зустрічі зі святішим патріархом Кирилом діти виконали українські пісні й танці та вручили його святості коровай і подарунки, виготовлені власноруч» [24]. І від 3 листопада 2019 р.: «Святіший патріарх Кирил висловив вдячність ігумені Серафимі та всім, хто був причетний до організації паломницької поїздки» [20].

Маємо втілену фабулу контрасту між ізольованим фіктивним мікрокліматом «набуття безпеки» і реальною деформацією ціннісних критеріїв. Як видно з наведених текстів новин, таких поїздок з 2015 по 2019 рр. було не менше трьох. Росія на той час уже здійснила міжнародні злочини проти України й український Парламент визнав її державою-агресоркою. «Патріарх московський Кирил цілковито лояльний, ба більше, заохочувальний до політики Путіна. Саме він – ключовий ідеолог доктрини «русского мира» [7, с. 211].

Прикметно, що ще 2012 р. на зустрічі з російським диктатором предстоятель РПЦ не просто висловив «кредо» відданості словам і діям Путіна, а навіть продемонстрував, що долучений до їх стратегічного програмування. У публічному виступі, здійсненому в період, коли російська держава вже мала за собою досвід воєнного насильства в Чечні та збройної агресії проти Грузії, московський патріарх не лише не дистанціювався від цих практик, а надав їм позитивного символічного значення. Він з пафосом говорив про роль путінської політики в нібито виправленні історичної «кривизни» [див.: 9].

Промовисто й те, що Кирил закликав інтеріоризувати мілітарну амбітність держави в душі потенційних солдатів через повернення до ідеологізації виховання [9]. Це, мабуть, нечувано для етосу християнського ієрарха, але чинний московський патріарх перейшов цю межу ще тоді, у 2012 р.

Наприклад, як вартий відродження виховний взірць він загадав радянські пропагандистські фільми про спецслужби, де давався естетизований образ діяльності тоталітарного апарату примусу [9]. Декларування цінності цього ідеологізму означає реставрацію такого типу колективної свідомості, де критичне моральне судження поступається лояльності до великодержавної сили, а насильство та жертвовність громадян заради цієї великодержавності – символічно й культурно виправдовується. У такий спосіб релігійна риторика зрікається універсального морального орієнтира. І замість обмежувати авторитарну владу, релігійна інституція легітимує її практики (навіть якщо вони агресивні) та формує в суспільства настанову сприймати подальше насильство як логічний і нібито виправданий рух історії.

Чи могла у 2015 р. і пізніше не бачити цього очільниця синодального відділу УПЦ «Місія Церква та культура» Серафима Шевчик, котра й організовувала візити до Москви та супроводжувала дітей? Звісно, вона це бачила. Як бачила і результати втілення такої настанови московського патріарха і всієї ідеології РПЦ, коли ціла низка так «вихованих» громадян Росії очолили в 2014 р. в Україні загарбницькі дії, що відкрили десятиріччя масових смертей та воєнних страждань. Однак це не спиняло в куруванні візитів українських дітей на «уклін» до московського «прелата». Також цим (та аналогічними діями й словами) Серафима Шевчик трансливала в українське суспільство оманливий наратив «благородності» намірів і рішень Гундяєва. Зрештою, це саме робив упродовж 2014–2021 рр. і предстоятель УПЦ Онуфрій: відомі факти десятків його візитів у той період до держави-агресорки, участі в різноманітних церемоніях, де бували також присутні і чиновники путінської вертикалі, і російські військові. Митрополит Онуфрій регулярно з нагоди річниць інтронізації патріарха Кирила та інших дат виголошував у Москві у храмі Христа Спасителя хвалебні адреси, звернені до московського патріарха від імені Синоду РПЦ, постійним і другим за вагою після Кирила членом якого Онуфрій був. Конкре-

тизація й підтвердження достеменності всіх фактів надана нами у публікаціях [5; 6].

Симптоматично: станом на грудень 2025 р. Серафима Шевчик залишається на тій самій посаді в керівництві культурними практиками в УПЦ [див.: 26], а митрополит Онуфрій Березовський (хоч і позбавлений громадянства України) і нині очолює УПЦ та через її численні ресурси впливає на свідомість та поведінку громадян України. Ситуацію можуть змінити юридично-правові ухвали судових органів в руслі дії закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій». Однак це ще перспектива майбутнього, а ідейний вплив на свідомість громадян України з боку функціонерів УПЦ здійснюється щоденно тут і тепер.

Патерн 2

У липні 2024 р. до селища Красноільськ Чернівецької області прибув із візитом ієрарх з Молдови Патрокл Поромбок. Ця подія задокументована на офіційних ресурсах українських церковних структур. Світлини з офіційного сайту УПЦ [31] та ФБ-сторінки «Вірні Чернівецько-Буковинської єпархії» [11] фіксують вистелений килимок із квітів, вручення букетів, усмішки вірян, атмосферу близькості та загальної радості. Під час богослужіння гостеві делегували виголосити проповідь, що виявляє свідоме прагнення організаторів (єпископів і священників УПЦ в Чернівецькій області) надати йому виховної ролі щодо громади. Візуально естетика гостинності й солідарності набуває тут матеріальної та часової густини.

Проте справжнє розуміння того, що відбувалося, неможливе без уваги до хронологічного та ціннісно-смислового контексту. За три місяці до візиту в Україну цей священнослужитель дістав у Москві кар'єрне підвищення від патріарха Кирила Гундяєва й виголосив перед ним панегіричні слова [див: 27]. У реаліях благословіння війни московським патріархом, героїзації воєнного насильства та надання йому сакрального значення [див.: 22; 28] візит лояльного до Гундяєва духовного «собрата» і радісне прийняття його

українськими священнослужителями виглядає як інтервенція ворога в тил країни, що обороняється, а дії кліру УПЦ – як колаборація з ворогом.

Підкреслимо, що це не є поодиноким фактом, а саме: патерн – регулярно повторюваний акт приймання та відзначення верхівкою УПЦ функціонерів РПЦ (вже після лютого 2022 р.). Достатньо відзначити, що і в наші дні Україну для участі в церемоніях УПЦ регулярно відвідує чинний член керованої вікарієм московського патріарха синодальної комісії Московського Патріархату – архієпископ Петру Мустяце [див.: 1]. А постійний член Синоду РПЦ, громадянин Росії (за його власним підтвердженням) митрополит Владімір Кантарян, котрий і в 2025 р. регулярно працює на засіданнях Синоду в Москві, був у 2022 і 2025 рр. нагороджений відповідно до грамот митрополита Онуфрія орденами з формулюванням «За заслуги перед УПЦ». Тим часом на засіданнях московського Синоду за участі Владіміра Кантаряна приймаються також і злочинні рішення щодо парафій і єпархій на окупованих Росією українських територіях. Детальніше відповідні кейси з підтверджувальними посиланнями на офіційні сповіщення розкрито в недавній публікації співавтора цієї статті [див.: 6].

Патерн 3

Місто Чернівці, 13 квітня 2025 р., свято Входу Господнього в Єрусалим. У Свято-Введенському жіночому монастирі на полиці храмової крамниці були представлені для продажу вірянам два ідентичні за змістом молитовники [див: 2]. Обидва видання, випущені в Україні вже через майже два десятиліття після здобуття незалежності, містять розділи «Молитвы за Отечество» [19, с. 512] та «Молитвы за воинов» [19, с. 523]. Заголовок першого розділу уточнює, яка саме держава іменується «Отечеством» (навмисне наводжу мовою оригіналу): «Молитва о спасении державы Российской и утолении в ней раздоров и нестроений» [19, с. 512]. Одна із цих книжок була видана у Краматорську, друга – в Почаєві. Вихід видання 2009 р., як зазначається на титульній сторінці, офіційно благословив архієрей УПЦ Филип Осадченко, який тоді займав відпо-

відальну посаду голови синодального відділу релігійної освіти, катехизації та місіонерства. Прикметно, що й наприкінці 2025 р., він продовжує посідати ту саму значущу адміністративну позицію в церковній вертикалі [26]. На прикладі цих видань простежується стабільність церковної ієрархічної політики та практики, спрямованих на залучення релігійної діяльності в контекст трансляції політичних і ціннісних орієнтацій «руського мира» і російської імперськості упродовж усього періоду державної незалежності, ба більше – і під час повномасштабної війни Росії проти України. У цей патерн вписується й шанування в УПЦ (навіть під час війни) тих політично канонізованих постатей, які мають символічне значення для російських великодержавних фантомів, котрі проявляють себе смертоносністю і руйнуваннями. Наприклад, і досі у згаданому монастирі Чернівців, як і в багатьох храмах України, є культ імператора Ніколая II, що, серед іншого, «уславився» підтримкою шовіністичного «Союзу русского народа» [див.: 2; 3]. І у липні 2025 р. на куrowаному Києво-Печерською Лаврою You tube каналі «Витражи. О вере в красках» публікується відеоролик керівника справ УПЦ митрополита Антонія Паканича [25], де оспівуються останні з династії Романових, котрих сучасні ідеологи російської неоімперськості вважають символом «праведності ідеалів єдиної та неподільної».

Патерн 4

У жовтні 2024 р. впливовий ієрарх, митрополит Запорізький і Мелітопольський УПЦ Лука Коваленко виступив у столиці Сербії Белграді з доповіддю на конференції [15], організованій Центром російських досліджень – структурою, що системно працює на презентацію та інтелектуальне обслуговування російських політичних і цивілізаційних наративів за межами Росії. Текст доповіді Луки було оприлюднено на офіційному сайті Російської Православної Церкви [12]. Отже, то не приватна богословська рефлексія, а елемент узгодженого ідеологічного наративу. Сам по собі цей ланцюг: організатори / майданчик, подальша публікація в державі, що розв'язала війну, – промовистіший за будь-яку окрему

тезу виступу. Він засвідчує інкорпорованість українського церковного лідера у виробництво дискурсу, що функціонує для виправдання збройних дій держави-агресора і покликаний забезпечити їй культурну та символічну «легітимацію».

Звісно, попри половинчасті декларації УПЦ про нібито розрив із Москвою, в доповіді митрополита звучить апологія Російської Церкви і ціннісне протиставлення їй Вселенського Патріархату (в негативному, за задумом автора, ключі). Зміст доповіді демонструє особливу міру цинізму. В умовах повномасштабної війни Росії проти України в тексті відсутнє саме поняття цієї війни як катастрофи. Немає згадки ані про агресію Росії, ані про відповідальність московського патріарха і Синоду, ані про жертв війни і їхній масштаб. Натомість центр ваги перенесено на критику Вселенського Патріархату, на риторику «канонічних загроз», «папізму» та уявної еклезіологічної кризи. Тож реальність масового насильства (за яке відповідальні і Росія як держава, і РПЦ як наративна сила) витісняється конструкцією, яка створює ілюзію головної проблеми не там, де вона насправді наявна. Те, що має бути назване, не називається; те, що є похідним і другорядним, проголошується центральним. Біле оголошується чорним. Подивімося хоча б на це формулювання ієрарха з України: «Основний удар спрямовано на Російську Церкву та Церкви Балканського регіону, які є найсильнішими противниками унії й владних амбіцій Фанара, що привносять «димну пиху світу цього»... Мета Константинопольського Патріархату – послабити ці Церкви шляхом їхнього дроблення та ізоляції на міжнародному рівні (зокрема, цей процес ми вже спостерігаємо в країнах Балтії)» [12]. Особливо показово, що така риторика цілком сумісна з офіційною позицією РПЦ, адже доповідь опублікували на її офіційних ресурсах. Ми цілком розуміємо масштаб попереднього цензурування всього, що потрапляє на сайт цієї тоталітарної релігійної організації в тоталітарній країні. І якщо доповідь Луки знайшла собі там публікаційне місце, то з її тезами у верхівці РПЦ цілком згодні.

Додамо ще промовистий нюанс. Один із учасників цієї самої конференції – професор-правник Зоран Чворович, котрий під час повномасштабної війни бере активну участь у пропагандистських заходах у Росії, вже у назві своєї доповіді чітко формулює: «...УПЦ *Московського Патріархату*» [15]. Він також не приховує, що причиною агресії щодо України стала непоступливість значної частини українських православних і її вибір не бути «під Москвою». Ось як він солідаризується із цинізмом агресора: «Зіткнення в Україні, серед іншого, має й значну церковну вимірність, яка є первинною порівняно з воєнною, адже вона вторгається у сферу ідентифікаційної конверсії українського населення, а та, своєю чергою, і передувала, і уможливила вибух збройної фази цього конфлікту» [15]. Участь у заході під егідою белградського Центру російських студій, на ресурсах якого щодо російської політики лише пропагандистська хвалебність і взагалі немає критики на її адресу за розв'язану війну, засвідчує, що такий впливовий архієрей УПЦ, як Лука, солідарний із позицією організаторів.

Прикметно, що крім згаданої участі у 2024 р., митрополит Лука виступав на конференціях у Сербії і в 2025 р. [див.: 13; 14]. Разом із Лукою в березневій 2025 р. конференції під егідою Центру геостратегічних студій брав участь відкритий колаборант ворожої держави – громадянин України, журналіст Руслан Калинчук, котрий нині проводить у Росії рашистські пропагандистські форуми, перебуваючи в розшуку СБУ. А організаторка грудневої конференції 2025 р. Драгана Тріфкович (генеральна директорка згаданого Центру) у 2025 р. брала участь в ефірі російського армійського телеканалу «Звезда» [10] і солідаризувалася з воєнними діями Росії в Україні.

Висновки. Висновуючи, маємо підстави стверджувати таке. Українська Православна Церква Московського Патріархату упродовж усього періоду від початку 1990-х і дотепер регресує до замкненого типу солідарності (ритуали покорі, сакралізація ієрархії, відтворення імперських політизованих міфів під виглядом «традиції»). Самоусвідомлення та практики і її керівного ядра, і

багатьох рядових священників та вірян доволі комплексно відповідають типологічному образу «статичної релігійності», аналізованій ще А. Бергсоном. Такий тип релігійності неминуче корелює із закритим соціумом, чим і пояснюється принципова нездатність теперішніх лідерів УПЦ розірвати з російськими контекстами. А всі вербальні декларації про розрив дезавуюються фактами системної ідентичності мислення й етосу тих функціонерів, в руках яких нині реальна влада в УПЦ, із орієнтирами верхівки РПЦ.

Проаналізовані типові для чільних діячів УПЦ практики – від символічно контрольованих паломництв дітей у Москву (уже в час, коли Росія стала державою-агресоркою щодо України) до продажу у храмах (навіть під час повномасштабної війни) книжок із молитвами за Росію як «Батьківщину» та її військових – становлять не просто сукупність ексцесів: це впорядкована система ціннісної афілійованості. Тут ключові церковні провідники авторитарно і часто маніпулятивно «адмініструють» сакральний ресурс, що дисциплінує свідомість адептів, і санкціонує «нормалізацію» взаємодії із представниками ідеологічної структури агресора – Російською Православною Церквою.

Використання церковних середовищ для ледь завуальованої ретрансляції ідеології «русского мира» під час війни ми кваліфікуємо як різновид символічного насильства. Його ефект – паралізація здатності спільнот, підлеглих керманичам УПЦ, здійснювати критичну рефлексію та автономну аргументовану моральну оцінку. Це має горизонтом свідомий чи підсвідомий намір консервації інвазії (принаймні ідентичнісної).

Тож сутнісна підросійська афілійованість УПЦ – то аж ніяк не рафінований показник конфесійної чи юрисдикційної різноманітності, а соціальний виклик, який уже не раз засвідчив свою анти-безпекову дієвість та становить загрозу суверенній (і політичній, і ціннісній) саморегуляції українського суспільства. У руслі цього, крім юридично-правових дій держави з усунення такого стану (які мають свою і часову, і бюрократичну інерцію), для науковців-гуманітаріїв та інших інтелектуалів важливо шляхом про-

світництва та популяризації релігієзнавчої й етичної грамотності сприяти еволюції свідомості локальних спільнот, зокрема й окремих священників та архієреїв УПЦ (тих із них, котрі відчують й усвідомлюють імунітет проти системної залученості в рускомірні практики і готові його розвивати). А явно задіяні у практики «русского мира» функціонери УПЦ мають бути, на нашу думку, позбавлені можливості наративно та адміністративно впливати на громадян.

У синергії наукового аналізу та соціально-практичної ролі релігієзнавства і вбачаємо *перспективи* подальших розвідок із цієї проблематики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Архиепископ Унгенский и Ниспоренский Петр принял участие в заседании Синодальной Комиссии 26 мая 2025 г. *Episcopia de Ungheni si Nisporeni*. URL: <https://surl.li/ielshg> (дата звернення: 19.12.2025).
2. Бродецький О. Жах смислового дисонансу: руський мир як система в житті УПЦ. *Релігійно-інформаційна служба України*. 15 квітня 2025 р. URL: <https://surl.cc/klpvek> (дата звернення: 18.12.2025).
3. Бродецький О. Тавро «російського світу». І на землі, і над землею, і під землею? *Релігійно-інформаційна служба України*. 15 квітня 2025 р. URL: <https://surl.li/yskpns> (дата звернення: 18.12.2025).
4. Бродецький О. Високопреосвященний архицинізм. *Релігійно-інформаційна служба України*. 15 квітня 2025 р. URL: <https://surl.li/ifjmkj> (дата звернення: 18.12.2025 р.)
5. Бродецький О. Чорно-жовто-білий Онуфрій *Релігійно-інформаційна служба України*. 2 грудня 2025 р. URL: <https://surl.li/lsnvcv> (дата звернення: 19.12.2025).
6. Бродецький О. Гундяєвським «генералам» ордени і квіти – в Україні під час війни. 12 вересня 2025 р. URL: <https://surl.li/mnxxdt> (дата звернення: 18.12.2025).
7. Бродецький О. Консервація травми: ідеологічні важелі «русского міра» в естетиці практик УПЦ МП під час війни. *Світосглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні*.

Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Чернівці, 30–31 жовтня 2025 р.) Чернівці : ЧНУ імені Ю. Федьковича, 2025. 322 с.

8. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. URL: <https://surl.li/uxswod> (дата звернення: 18.12.2025).

9. Выступление Патриарха Кирилла 8 февраля 2012 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.li/wvgsei> (дата звернення: 18.12.2025).

10. Драгана Трифковић за ТВ Звезда: САД координишу испоруке српског оружја Кијеву. Центар за геостратешке студије. URL: <https://surl.li/adzeuw> (дата звернення: 19.12.2025).

11. Красноільськ 15 липня 2024 р. Допис у соцмережі Facebook на сторінці «Вірні Чернівецько-Буковинської єпархії». URL: <https://surl.li/zwkqqu> (дата звернення: 18.12.2025).

12. Лука, митрополит Запорожский и Мелитопольский. Украина как апробационная площадка для новой унии: угрозы и пути преодоления. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.li/ecsblg> (дата звернення: 19.12.2025).

13. Међународна конференција: Константинопольски патријархат као инструмент политике, рушилачка делатност патријарха Вартоломеја. *Центар за геостратешке студије*. URL: <https://surl.li/gqxfl> (дата звернення: 18.12.2025).

14. Међународна конференција «Распеће Православља у 21 веку: Духовни ратови, екуменистичка офанзива и глобална политика». Центар за геостратешке студије. URL: <https://surl.li/gqxfl> (дата звернення: 18.12.2025).

15. Одржана научна конференција «Утицај Цариградске патријаршије на судбину православља у Украјини». *Универзитет Београду*. URL: <https://surl.li/hlmwue> (Дата звернення: 18.12.2025).

16. Патријарх Порфирије разговарао са председником Руске Федерације Владимиром Путином. *Српска Православна Црква*. URL: <https://surl.li/vwprzu> (дата звернення: 18.12.2025).

17. Патріарх Порфирій привітав Митрополита Онуфрія з річницею інтронізації. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ*. URL: <https://surl.li/cc/smetsu> (дата звернення: 18.12.2025).

18. Патріарх Сербський Порфирій привітав Митрополита Онуфрія з днем тезоіменитства. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ*. URL: <https://surl.li/upkomd> (дата звернення: 18.12.2025).

19. Полный православный молитвослов на всякую потребу. Краматорск : Тираж-51, 2009. 656 с.

20. Предстоятель Русской Церкви встретился с юными паломниками с Украины. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.lu/wqosab> (дата звернення: 18.12.2025).

21. Результати дослідження щодо питання наявності ознак афілійованості Київської митрополії Української Православної Церкви з іноземною релігійною організацією, діяльність якої в Україні заборонена. URL: <https://surl.lt/ypsddu> (дата звернення: 18.12.2025).

22. РПЦ благословила іконою Богородиці на войну в Украине. *You Tube*. URL: <https://surli.cc/btixuk> (дата звернення: 18.12.2025).

23. Святейший Патриарх Кирилл встретился с юными паломниками с Украины. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.li/oegaxl> (дата звернення: 18.12.2025).

24. Святейший Патриарх Кирилл: каждый день я молюсь за Украину. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.lu/jbzcqm> (дата звернення: 18.12.2025).

25. Святые Царственные Страстотерпцы. Рассказывает митр. Антоний (Паканич). *You Tube канал «Витражи. О вере в красках»*. 16 июля 2025. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Sik5g420rGE> (дата звернення: 18.12.2025).

26. Синодальні відділи. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ*. URL: <https://surl.lt/oghlwg> (дата звернення: 18.12.2025).

27. Слово архимандрита Патрокла (Поромбака) при наречении во епископа Дондюшенского 16 апреля 2024 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.lt/gqidra> (дата звернення: 18.12.2025).

28. Слово Патриарха Кирилла в главном храме Вооруженных сил РФ 3 апреля 2022 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: <https://surl.li/zrxrcw> (дата звернення: 18.12.2025).

29. Соціально-політична ситуація в Україні. *SOCIS*. Червень 2025 р. URL: <https://surl.lu/tscoii> (дата звернення: 19.12.25).

30. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні – 2024 (інформаційні матеріали). *Резюме в центрі*. URL: <https://surli.cc/biuebg> (дата звернення: 19.12.2025).

31. У селищі Красноільськ на Буковині освячено ще один храм. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ*. URL: <https://surli.lu/srnvwv> (дата звернення: 18.12.2025).

32. Филипович Л., Титаренко В., Горкуша О. Контекстуалізація як один із головних методологічних підходів релігієзнавчого дослідження в період російсько-української війни. *Філософська думка*. 2023. № 1. С. 7–25.

33. Шевчик Серафима. *Допис у соцмережі Facebook* (16.11.2025). URL: <https://surli.lu/gdqbis> (дата звернення: 18.12.2025).

34. Bergson H. The two sources of morality and religion. London : Macmillan and co., limited, 1935. 279 p.

35. Fromm E. *Ucieczka od wolności*. Warszawa : Czytelnik, 1978. 275 s.

36. Mudrakov V, Pavliuk O., Dudchenko V., Hapchenko O. Ukrainian Orthodox : National Identification of Churches During the Russian-Ukrainian War. *Annals of the University of Bucharest. Political Science Series*. 2025. № 24(2). P. 177–210.

37. Ukrainian Orthodox: National Identification of Churches During the Russian-Ukrainian War. *Annals of the University of Bucharest. Political Science Series*. 2025. Vol. 24(2). P. 177–210.

REFERENCES

Archbishop Peter of Ungheni and Nisporeni participated in the meeting of the Synodal Commission on May 26, 2025. (2025). *Episcopia de Ungheni si Nisporeni*, December 19. Retrieved from <https://surli.li/ielshg>. [In Ukrainian].

Brodetskyi, O. (2025, April 15). The horror of semantic dissonance: The “Russian world” as a system in the life of the “U”OC. *Religious Information Service of Ukraine*. December 18, Retrieved from <https://surli.cc/klpvck>. [In Ukrainian].

Brodetskyi, O. (2025, April 15). The stigma of the “Russian world”: On the earth, above the earth, and under the earth? *Religious Information Service of Ukraine*. Retrieved from <https://surli.li/yskpns>. [In Ukrainian].

Brodetskyi, O. (2025, April 15). High arch-cynicism. *Religious Information Service of Ukraine*. Retrieved from <https://surl.li/ijfjmkj>. [In Ukrainian].

Brodetskyi, O. (2025, December 2). Black–yellow–white Onufrii. *Religious Information Service of Ukraine*. Retrieved from <https://surl.li/lsnvct>. [In Ukrainian].

Brodetskyi, O. (2025, September 12). Orders and flowers for Gundyayev's "generals" – in Ukraine during the war. *Religious Information Service of Ukraine*. Retrieved from <https://surl.li/mnxxdt>. [In Ukrainian].

Brodetskyi, O. (2025). Conservation of trauma: Ideological levers of the “Russian world” in the aesthetics of practices of the UOC-MP during the war. In *Worldview and value foundations of social integration and inclusive practices in Ukraine* (Proceedings of the international scientific-practical conference, Chernivtsi, October 30-31, 2025). Chernivtsi: Yurii Fedkovych Chernivtsi National University. [In Ukrainian].

Conclusion of the religious studies expert examination of the Statute on the Governance of the Ukrainian Orthodox Church regarding the presence of a church-canonical connection with the Moscow Patriarchate. (2025). Retrieved from <https://surl.li/yxswod>. [In Ukrainian].

Trifković, D. (2025). Dragana Trifković for TV Zvezda: The USA coordinates deliveries of Serbian weapons to Kyiv. *Center for Geostrategic Studies*. Retrieved from <https://surl.li/adzeuw>. [In Serbian].

Krasnoilsk, July 15, 2024. (2024). *Facebook post on the page Faithful of the Chernivtsi-Bukovyna Diocese*. Retrieved from <https://surl.li/zwkqqu>. [In Ukrainian].

International conference: The Patriarchate of Constantinople as an instrument of politics, the destructive activity of Patriarch Bartholomew. (2025). *Center for Geostrategic Studies*. Retrieved from <https://surl.li/gqxfll>. [In Serbian].

International conference “The Crucifixion of Orthodoxy in the 21st century: Spiritual wars, ecumenical offensive and global politics”. (2025). *Center for Geostrategic Studies*. Retrieved from <https://surl.li/gqxfll>. [In Serbian].

Scientific conference held: “The influence of the Patriarchate of Constantinople on the fate of Orthodoxy in Ukraine”. (2025). University of Belgrade. Retrieved from <https://surl.li/hlmwue>. [In Serbian].

Patriarch Porfirije spoke with the President of the Russian Federation Vladimir Putin. (2025). *Serbian Orthodox Church*. Retrieved from <https://surl.lu/vwpizu>. [In Serbian].

Patriarch Porfirii congratulated Metropolitan Onufrii on the anniversary of his enthronement. (2025). *Ukrainian Orthodox Church, Synodal Information and Educational Department*. Retrieved from <https://surli.cc/smetsu> [In Ukrainian].

Patriarch Porfirije of Serbia congratulated Metropolitan Onufrii on his name day. (2025). *Ukrainian Orthodox Church, Synodal Information and Educational Department*. Retrieved from <https://surl.li/upkomd> [In Ukrainian].

Results of the study on the presence of signs of affiliation of the Kyiv Metropolis of the *Ukrainian Orthodox Church with a foreign religious organization whose activity is banned in Ukraine*. (2025). Retrieved from <https://surl.lt/ypsddu>. [In Ukrainian].

Synodal Departments. *Ukrainian Orthodox Church, Synodal Information and Educational Department*. Retrieved from <https://surl.lt/oghlwg> [In Ukrainian].

Socio-political situation in Ukraine, June 2025. (2025). *SOCIS*. Retrieved from <https://surl.lu/tscoii> [In Ukrainian].

Ukrainian society, the state and the church during the war. Church and religious situation in Ukraine – 2024. (2025). *Razumkov Centre*. Retrieved from <https://surli.cc/biuebg> [In Ukrainian].

Another church consecrated in the village of Krasnoilsk in Bukovyna. (2025). *Ukrainian Orthodox Church, Synodal Information and Educational Department*. Retrieved from <https://surl.lu/srnvwv> [In Ukrainian].

Fylypovych, L., Tytarenko, V., & Horkusha, O. (2023). Contextualization as one of the main methodological approaches of religious studies research during the Russian–Ukrainian war. *Filosofska dumka (Philosophical Thought)*, 1, 7-25. [In Ukrainian].

Shevchyk, S. (2025, November 16). Facebook post. Retrieved Dfrom <https://surl.lu/gdqbis> [In Ukrainian].

Bergson, H. (1935). *The two sources of morality and religion*. London: Macmillan and Co., Limited.

Fromm, E. (1978). *Ucieczka od wolności*. Warszawa: Czytelnik.

Mudrakov, V., Pavliuk, O., Dudchenko, V., & Hapchenko, O. (2025). Ukrainian Orthodox: National identification of churches during the Russian–Ukrainian war. *Annals of the University of Bucharest. Political Science Series*, 24(2), 177-210.

Ukrainian Orthodox: National identification of churches during the Russian – Ukrainian war. (2025). *Annals of the University of Bucharest. Political Science Series*, 24(2), 177-210.

Стаття надійшла до видання / Received: 25.10.2025

Прийнято до друку після рецензування / Accepted: 19.12.2025

Опубліковано / Published: 31.03.2026

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Давидов Д. І.

ЗВУК ЯК ЗБРОЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ АУДІАЛЬНОГО ДОСВІДУ ВІЙНИ	3
---	---

Сагайдак І. В.

РЕСУРСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОВОЄННОЇ ВІДБУДОВИ УКРАЇНИ З ПОГЛЯДУ БІОФІЛОСОФІЇ	15
---	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЕТИКА

Гуменюк С. М.

КОНЦЕПТ СМІРЕННОМУДРІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ДУХОВНО-ОСВІТНІЙ ТРАДИЦІЇ: ГЕНЕЗА, ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА КУЛЬТУРОТВОРЧІ ФУНКЦІЇ	33
---	----

Чоп Т. О., Габрусєва Н. В., Потіха О. Б.

СИМВОЛІЧНЕ НАСИЛЬСТВО ЯК ПРАКТИКА ВЛАДИ: (НЕ)РОЗПІЗНАВАННЯ ДИСКРИМІНАЦІЙНИХ ПРОЯВІВ СТУДЕНСТВОМ В УНІВЕРСИТЕТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ	51
--	----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Пастушенко Л. А.

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ПОЛЕМІКА КИЇВСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ ВАСИЛЯ ЕКЗЕМПЛЯРСЬКОГО З ФРІДРІХОМ НІЦШЕ	70
--	----

Сулятицький Б. І.

МІЖ ВІРОЮ ТА СУМНІВОМ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНА СТРУКТУРА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В УМОВАХ СВІТОГЛЯДНОЇ КРИЗИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ	89
--	----

Копистинський А. М.

ПОНЯТТЯ «ОСОБА» У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ о. БАТІСТИ МОНДІНА	106
--	-----

Лагодич М. М.

ОСОБЛИВОСТІ КАНОНІЧНОГО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ: ІСТОРИКО-КАНОНІЧНИЙ АНАЛІЗ	125
---	-----

Бродецький О. Є., Щербань М. В.

ДІЯЛЬНІСТЬ ЛІДЕРІВ УПЦ ПІД ЧАС ВІЙНИ: ПАТЕРНИ ЦІННІСНОЇ АФІЛІЙОВАНOSTІ ЩОДО ДЖЕРЕЛА АГРЕСІЇ	145
--	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається двома мовами: українською й англійською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійської назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагаль-

нені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – від п'яти до десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних українськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де “10” – це порядковий номер цитованого джерела, “116” – номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр, дат і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ;

ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409 (Категорія Б)

Мультиверсум. Філософський альманах ВИПУСК 1(183). Том 1.

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 24.03.2026.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 10,75. Обл.-вид. арк. 10,08.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2026