

Міністерство освіти та науки України
Національний університет «Острозька академія»
Кафедра філософії та культурного менеджменту

ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СИТУАЦІЇ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

***Матеріали XIX
Міжнародної наукової конференції***

20-21 березня 2026 р., м. Острог

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2026

УДК 130.2:316.7:316.42
ББК 70

*Рекомендовано до друку радою Навчально-наукового інституту
соціально-гуманітарного менеджменту
(протокол № 10 від 20 травня 2026 року)*

Редакційна колегія:

Дмитро ШЕВЧУК, доктор філософських наук, професор;

Марія ПЕТРУШКЕВИЧ, докторка філософських наук, доцентка
(відповідальна за випуск);

Жанна ЯНКОВСЬКА, докторка філологічних наук, професорка;

Катерина ЯКУНІНА, кандидатка історичних наук, доцентка;

Ольга ШЛЯХОВА, кандидатка філософських наук, ст. викладачка;

Тетяна КУЧЕР, докторантка Університету Кирила та Мефодія в
Трнаві.

Рецензенти:

Катерина Шевчук, докторка філософських наук, професорка;

Максим КАРПОВЕЦЬ, кандидат філософських наук, доцент

Проблеми культурної ідентичності в ситуації
соціокультурних викликів сучасності : матеріали XIX
Міжнародної наукової конференції (м. Острог, 20-21
березня 2026 р.). Острог : Видавництво Національного
університету «Острозька академія», 2026. 121 с.

Збірник містить матеріали Міжнародної наукової
конференції «Проблеми культурної ідентичності в
ситуації соціокультурних викликів сучасності». Автори
тез доповідей аналізують проблемні аспекти сучасної
культури, зосереджуються на різних аспектах культурної
ідентичності. Матеріали збірника можуть бути
використані для подальших досліджень культури, а
також при вивченні культурологічних дисциплін.

УДК 130.2:316.7:316.42
ББК 70

© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2026
© Автори статей, 2026

ЗМІСТ

Дарина Акелдова

СУЧАСНІ ЦИФРОВІ ЕСТЕТИКИ В СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ ЯК
СИМУЛЯКР ІДЕНТИЧНОСТІ.....6

Лілія Андрійчук

КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ ЯК РЕСУРС ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В
УМОВАХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ.....11

Наталія Власюк

КУЛЬТУРА ПАМ'ЯТІ ЯК СТРАТЕГІЧНИЙ РЕСУРС ГРОМАДИ: ВІД
ЛОКАЛЬНИХ МЕМОРІАЛЬНИХ ІНІЦІАТИВ ДО ПОШУКУ МОДЕЛІ
МАСШТАБУВАННЯ.....16

Ірина Григорків-Коротчук, Софія Тихоліз

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ЕСТЕТИЧНА ДОМІНАНТА ГЕНЕЗИСУ УКРАЇНСЬКОЇ
САМОБУТНОСТІ.....19

Oxana Dobryden, Yaroslav Koldunov, Anatolii Livenko

DEVELOPMENT OF THE SPIRITUAL POTENTIAL OF MEDICAL STUDENTS
IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE SOCIOCULTURAL
IDENTITY OF THE FUTURE PHYSICIAN.....25

Марія Захарчук

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ «ЖІНОЧОГО» ТА «ЧОЛОВІЧОГО» У СУЧАСНІЙ
МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ.....31

Кіра Козачук

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ РЕКЛАМНОЇ СЕКСУАЛІЗАЦІЇ
ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ СВІТОГЛЯДНИХ
УСТАНОВОК МОЛОДИХ ЛЮДЕЙ.....39

Володимир Кравченко

ПОПУЛІЗМ ЯК ІНСТРУМЕНТ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ.....45

Тетяна Кучер

МОВА ЯК МАРКЕР КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ
ГРОМАДИ В ТРНАВІ (СЛОВАЦЬКА РЕСПУБЛІКА).....50

Ганна Лапавчук

ЕТНІЧНІ СТЕРЕОТИПИ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ.....56

Юлія Маслова

ІМАГОЛОГІЙНИЙ АНАЛІЗ ОПОЗИЦІЇ «СВІЙ» І «ЧУЖИЙ»
В УКРАЇНСЬКОМОВНОМУ ГАЗЕТНОМУ ДИСКУРСІ ВОЄННОГО
ЧАСУ.....61

Серафіма Мельничук

ПЕРФОРМАТИВНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРНОЇ
ПОЛІТИКИ.....68

Аліна Моргунова

ТЕОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС У КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ:
МІЖ ДУХОВНИМ УНІВЕРСАЛІЗМОМ І НАЦІОНАЛЬНОЮ
ІДЕНТИЧНІСТЮ.....73

Микола Начев

ОСВІТА І ВИХОВАННЯ ЯК ЧИННИКИ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ТА ФОРМУВАННЯ
ІДЕНТИЧНОСТІ.....78

Сергій Порадюк

ГЛОБАЛЬНА ЄДНІСТЬ І ЛОКАЛЬНА НАЛЕЖНІСТЬ
У СИТУАЦІЇ ВІЙНИ.....82

Ірина Починок

ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІТАРНІ МОТИВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ
САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ.....87

Ірина Рачковська, Руслана Грицаюк, Марія Конда

ІНСТИТУЦІЙНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЗАКЛАДІВ КУЛЬТУРИ КЛУБНОГО
ТИПУ РІВНЕНЩИНИ: ВІД ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ МОДЕЛІ ДОЗВІЛЕВОЇ
ДІЯЛЬНОСТІ ДО ВИЯВЛЕННЯ ТА ДОКУМЕНТУВАННЯ
НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ.....92

Ігор Руснак

ПОСТГУМАНІСТИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ДИНАМІКИ ІДЕНТИЧНОСТІ В
УМОВАХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ98

Світлана Шевчук

ЛЕСЯ УКРАЇНКА ПРО
НАЦІОНАЛЬНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНЦІВ.....105

Катерина Якуніна

ЗМІНА РЕЛІГІЙНОСТІ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ:
ДОСВІД ДОСЛІДЖЕННЯ 2000-2025 рр.....111

Жанна Янковська

«ПРИХОВАНИЙ» ФОЛЬКЛОРИЗМ КОРОТКОЇ ПРОЗИ ІВАННИ
СТЕФ'ЮК: ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ ДО ТЕКСТОЛОГІЧНИХ СТУДІЙ
(ЗА ЗБІРКОЮ «ПРО ВАС»).....115

УДК 008:316.73:316.774

Дарина Акелдова,

студентка ОПП «Кіберкультура»

Національний університет «Острозька академія»

СУЧАСНІ ЦИФРОВІ ЕСТЕТИКИ В СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ ЯК СИМУЛЯКР ІДЕНТИЧНОСТІ

У сучасну епоху, яку дослідники часто характеризують як пізній модерн або постмодерн, категорія ідентичності людини зазнає фундаментальних змін. Якщо в класичному суспільстві самовизначення індивіда ґрунтувалося на відносно стійких структурах: приналежності до певного соціального класу, професійної спільноти, релігійної громади, етносу, нації, то сьогодні ідентичність стає флюїдною — гнучкою та подекуди навіть ситуативною.

Основними майданчиками з пошуку та конструювання ідентичності для сучасної молоді стають соціальні мережі, зокрема TikTok, Instagram, Pinterest та інші. У середовищі цих соціальних мереж виникає особливий культурний феномен — цифрові естетики, наприклад такі як: Old Money, Dark Academia, Cottagecore, Clean Girl, Office Siren, Y2K, Mob Wife, Trad Wife, Coquette, Whimsigoth, Altcore, Barbiecore, Cybercore та інші. Вони являють собою вже цілісні візуальні, стилістичні та поведінкові сценарії, що пропонують користувачу готовий «пакет» ідентичності. Проблема полягає в тому, що ці естетики часто не відповідають реальному життєвому досвіду індивіда, який їх використовує для репрезентації свого «Я», перетворюючись на те, що французький філософ та культуролог Жан Бодріяр називав «симулякрами» [1]. Саме тому феномен цифрових естетик можна розглядати як один із багатьох проявів нових механізмів сучасної культурної самоідентифікації та пошуку власної ідентичності.

Методологічною основою дослідження є семіотичний аналіз культурних практик, який застосовується у цифровому середовищі. У контексті соціальних мереж це візуальні образи,

стилі оформлення власних сторінок, елементи дизайну профілю та інші медійні атрибути користувачів соціальних мереж, які виступають знаками, що сигналізують про соціальну, культурну та естетичну позицію користувача. У дослідженні також застосовуються елементи кейс-аналізу, який передбачає інтерпретацію конкретних прикладів цифрових естетик у соціальних мережах згідно з вищезгаданою теорією Жана Бодріяра про симулякри. Такий підхід дозволяє простежити, як теоретичні концепції проявляються у повсякденних практиках користувачів. Поєднання семіотичного аналізу з культурологічною інтерпретацією окремих прикладів дає можливість ширше поглянути на механізми трансформації ідентичності в умовах цифрової культури постмодерну.

Для кейс-аналізу було досліджено три цифрові естетики: Old Money, Dark Academia та Altcore.

Old Money: Симуляція відсутніх статків.

Естетика Old Money базується на ідеалізації стилю життя європейської та американської аристократії середини ХХ століття. Семіотично вона складається з кодів так званої «тихої розкоші» таких як: речі від преміальних брендів, стримані палітри кольорів, класичні фасони одягу, захоплення конкретними видами спорту, наприклад гольфом, тенісом або яхтингом, проживання у заміських маєтках та відвідування туристичних європейських міст, володіння ексклюзивними ретро-автомобілями тощо. Симулятивність же полягає у тому, що справжнє аристократичне суспільство за своєю природою є закритим і неpubлічним. Однак цифрова естетика робить його масовим товаром, кічем. Середньостатистичний користувач, який відтворює цей стиль, симулює приналежність до класу, який є соціально недоступним для абсолютної більшості та до якого він сам не належить.

Dark Academia: Естетизація псевдо-інтелектуальності.

Естетика Dark Academia зосереджена навколо культу класичної освіти у закритих елітних коледжах і її семіотичних атрибутів: античної архітектури та літератури, вивчення латини, грецької мови, написання поезії, виступах на літературних вечорах, відвідування бібліотек тощо. Основоположним твором для цієї цифрової естетики вважається детективний роман «Таємна історія»

американської письменниці Донни Тартт. Симулятивність цієї цифрової естетики полягає у тому, що більшість користувачів імітують процес навчання, де візуальні символи знань: класичні книги, старі бібліотеки, чорнильні ручки, кава та свічки, складаючи відповідну візуальну картинку, замінюють сам фактичний процес здобуття знань. Тобто процес навчання стає естетизованою симуляцією, а не реальним життєвим досвідом користувача.

Altcore: Стандартизований бунт.

Альт-естетика або «естетика альтушок» з'явилась у 2020-х роках як ностальгія за емо-, панк- та гот-субкультурами ХХ століття. Не дивлячись на те, що перераховані субкультури у процесі свого виникнення та становлення суттєво відрізнялись як ідеологічно, так соціо-культурно, і мали дуже різні семіотичні прояви, сучасна альт-естетика демонструє своєрідну амальгаму всіх трьох субкультур, нівелюючи першопочаткові ідейні прояви та залишаючи від них лише усереднену візуальну картинку: темний стиль, одяг та взуття визначених альт-брендів, агресивний або яскравий макіяж, різнокольорове волосся, нестандартні зачіски, аксесуари певного альт-стилю, велику кількість пірсингу та татуювань, відвідування музичних концертів рок та метал-гуртів тощо. Ті субкультури, які раніше були формою соціального протесту, стали основою для симулякра, семіотичної порожньої оболонки, за якою більше немає ідеї, а є лише візуально впізнаваний стиль. Культура, яка мала стати альтернативою мейнстриму, зрештою сама стала однією з низки впізнаваних стандартних цифрових естетик, наглядно демонструючи, як віртуальне середовище інтегрує бунт та робить його частиною системи. Користувачі, що притримуються Altcore у більшості не є частиною емо- панк- або гот-субкультур, а лише демонструють їх зовнішні ознаки, не здобуваючи при цьому реального життєвого досвіду приналежності до цих субкультур.

Розглянуті приклади демонструють, що цифрові естетики функціонують за принципом модульності. Користувач може комбінувати різні стилістичні елементи, створюючи нові варіації ідентичності. Така гнучкість відрізняє цифрові естетики від традиційних субкультур ХХ століття, які передбачали більш жорстку систему символів та соціальних

норм. У цифровому середовищі ідентичність стає процесом постійного редагування, де межа між автентичністю та стилізацією дедалі більше розмивається.

Вплив цифрових естетик на людей, чиї ідентичності ще не є сформованими, зокрема на дітей, підлітків та молодь, має наслідки для психіки та соціальної взаємодії. Можна виділити кілька ключових аспектів цього впливу:

Фрагментація власного Я.

Завдяки тому, як легко змінювати віртуальні маски, індивід може одночасно або послідовно приміряти на себе десятки різних цифрових естетик. Це призводить до того, що ідентичність втрачає свою цілісність. Людина стає набором так званих «готових дизайнерських рішень», які легко змінюються залежно від трендів, настрою або оточення.

Тіло як об'єкт дизайну.

У цифрових естетиках тіло перестає бути просто біологічною одиницею, а стає інструментом втілення бажаної картинки. Через фільтри та практики позиціонування воно підганяється під канони обраного людиною симулякра. Тіло втрачає свою унікальність та біологічну самотність та стає експозиційною одиницею для трансляції візуального коду.

Знецінення реального досвіду.

Коли пошук ідентичності замикається у сфері візуального споживання, реальні соціальні дії (навчання, праця, громадська активність тощо) відходять на другий план і вже важливим стає не те, що ти дійсно робиш, а те, як ти ретранслюєш в соціальні мережі обрану модель життя.

Водночас не слід розглядати цифрові естетики виключно як поверхневий культурний феномен. Для багатьох користувачів вони виконують функцію соціальної та культурної навігації в умовах інформаційного перевантаження. Естетика надає індивіду готовий набір символів, через які можна швидко комунікувати свою позицію, інтереси та емоційний стан. У цьому сенсі цифрові естетики виконують роль своєрідних культурних «мікроспільнот», які структурують хаотичний медіапростір.

У підсумку можна сказати, що в сучасному цифровому середовищі медіа мають дуже великий вплив на те, як люди сприймають самі себе, оточуюче суспільство, як вони вибудовують системи своїх життєвих цінностей, конструюють

свою власну особистість та презентують її іншим. І цифрові естетики утворюються, перш за все, як інструмент для полегшення самоідентифікації та самопрезентації сучасної людини у інтернет середовищі.

1. Baudrillard J. Simulacra and Simulation. Michigan : University of Michigan Press, 1994. ISBN 9780472065219.

УДК 008.2:316.7

Лілія Андрійчук,

методистка

Івано-Франківський обласний інститут

післядипломної педагогічної освіти

КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ ЯК РЕСУРС ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується інтенсивними соціокультурними трансформаціями, що зумовлені процесами глобалізації, цифровізації, воєнними конфліктами та масштабними міграційними рухами. Ці чинники істотно впливають на формування культурної ідентичності, спричиняючи кризу смисложиттєвих орієнтирів, розрив міжпоколіннєвих зв'язків та ослаблення традиційних механізмів культурної тяглості [3]. У таких умовах особливої актуальності набуває проблема збереження ідентичності як основи соціальної стабільності та культурної самосвідомості.

Одним із ключових ресурсів у цьому процесі виступає культурна традиція, яка забезпечує передачу соціокультурного досвіду, норм і цінностей від покоління до покоління. Саме традиція формує цілісність культурного простору та виступає важливим чинником інтеграції особистості у спільноту.

Метою є визначення ролі культурної традиції як ресурсу збереження ідентичності в умовах суспільних трансформацій та обґрунтування її функціонального потенціалу у сучасному соціокультурному просторі.

Методологічну основу становить міждисциплінарний підхід, що поєднує фольклористичні, етнологічні та культурологічні методи, а також теоретичні положення концепцій культурної пам'яті та культурної спадщини [9; 10]. Гіпотеза полягає в тому, що культурна традиція в умовах суспільних змін виступає універсальним ресурсом стабілізації

ідентичності, забезпечуючи безперервність культурного розвитку та збереження ціннісних орієнтирів.

Культурна традиція є одним із базових елементів структури ідентичності, оскільки саме через неї здійснюється передача соціокультурного досвіду, символічних значень та моделей поведінки [9]. Вона функціонує як складна динамічна система, що поєднує історичний досвід із сучасними формами культурної практики. Завдяки цьому традиція забезпечує не лише збереження минулого, а й його інтерпретацію відповідно до актуальних соціокультурних умов.

У процесі суспільних трансформацій культурна традиція не втрачає своєї значущості, а, навпаки, набуває нових функцій. Вона стає механізмом адаптації до змін, дозволяючи інтегрувати нові соціальні реалії у вже існуючу систему культурних смислів. Така адаптивність традиції визначає її як ефективний ресурс збереження ідентичності в умовах нестабільності.

В умовах воєнних конфліктів і вимушеної міграції культурна традиція виконує стабілізаційну функцію. Втрата звичного соціального середовища та порушення усталених форм життя призводять до кризи ідентичності. У таких обставинах традиції забезпечують відчуття безперервності та приналежності до спільноти, що є важливим для збереження культурної самосвідомості [7]. Фольклорні практики, обрядові дійства та святкові традиції відтворюють символічний простір культури навіть поза межами традиційного середовища.

Окремого значення набуває здатність культурної традиції виконувати інтеграційну функцію. Вона об'єднує індивідів навколо спільних цінностей і норм, формуючи відчуття колективної єдності. Це особливо важливо в умовах соціальної фрагментації, коли суспільство зазнає впливу різноманітних зовнішніх і внутрішніх чинників.

Не менш важливою є терапевтична функція традиції. У ситуаціях соціальної напруги та травматичних переживань колективні культурні практики створюють простір спільного переживання, що сприяє емоційному відновленню та зміцненню психологічної стійкості [10]. Через участь у традиційних обрядах індивіди інтегрують складний досвід у систему колективних смислів, що дозволяє подолати відчуття розгубленості та втрати.

Практичні спостереження, здійснені в ході етнографічних студій традиційної культури, свідчать про те, що навіть за умов інтенсивних соціальних змін традиція зберігає свою життєздатність. Вона трансформується, змінюючи форми репрезентації, але зберігає змістове ядро. Це підтверджує її здатність функціонувати як адаптивний механізм у сучасному суспільстві.

Важливим чинником актуалізації культурної традиції є використання цифрових технологій. Оцифровування культурних матеріалів, створення електронних архівів, використання інтерактивних платформ і QR-кодів значно розширюють можливості збереження та поширення нематеріальної культурної спадщини [2]. Це забезпечує доступ до культурних ресурсів для широкої аудиторії, включно з молоддю та представниками діаспори.

Цифрові технології сприяють не лише збереженню, а й популяризації традиційної культури, інтегруючи її у сучасний інформаційний простір. Вони створюють нові форми взаємодії з культурною спадщиною, що підвищує її привабливість і актуальність для молодого покоління.

Освітній потенціал культурної традиції також є значним. Використання автентичних матеріалів у навчальному процесі сприяє формуванню культурної компетентності, розвитку національної самосвідомості та усвідомленню власної ідентичності [3]. Залучення учнів і студентів до вивчення традиційної культури стимулює інтерес до історико-культурної спадщини та формує ціннісне ставлення до неї.

Таким чином, культурна традиція виступає багатofункціональним ресурсом, який забезпечує збереження ідентичності, сприяє соціальній інтеграції, підтримує психологічну стійкість та забезпечує передачу культурних цінностей у сучасному суспільстві.

Висновки

Встановлено, що культурна традиція є ключовим ресурсом збереження ідентичності в умовах суспільних трансформацій.

Визначено, що вона забезпечує тяглість культурної пам'яті та виступає механізмом передачі соціокультурного досвіду, цінностей і норм.

Аргументовано, що в умовах соціальних змін культурна традиція виконує стабілізаційну, інтеграційну, адаптаційну та терапевтичну функції.

Класифіковано основні напрями актуалізації культурної традиції: документування, цифровізація та інтеграція в освітній процес.

Обґрунтовано, що поєднання традиційних форм культурної передачі з сучасними цифровими технологіями створює ефективні механізми збереження культурної ідентичності та забезпечує її розвиток у сучасному соціокультурному просторі.

1. Андрійчук Л. До нас, Божечку, до нас, бо у нас тепер гаразд. Весільні набутки Саджавки та деяких довколишніх сіл. Дніпро: Журфонд, 2026. 245 с.
2. Андрійчук Л. Славенське. Різдвяно-новорічний фольклор села Саджавки. Івано-Франківськ: НАІР, 2025. 107 с.
3. Вербицька П. Культурна пам'ять як чинник конструювання ідентичності в умовах трансформації українського суспільства. *Historical and Cultural Studies*. 2018. № 1. С. 15 – 20.
4. Конвенція про охорону нематеріальної культурної спадщини. 2003 // База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_d69#Text (дата звернення: 16.03.2026)
5. Кравець І. Політика культурної пам'яті як спосіб відновлення культурної ідентичності і подолання наслідків геноциду. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. 2024.
6. Ткачук Б. Дослідження української культурної пам'яті крізь призму постколоніальної теорії. *Культурологічний альманах*. 2024. № 2. С. 385 – 391
7. Ходжаян А., Савчук Н. Ukrainian identity in the context of memory and forgetting // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2024. № 26. С. 22 – 32.
8. Шершова Т., Чайка В. Культурна пам'ять і культура пам'яті. *Humanitarian studios: pedagogics, psychology, philosophy*. 2024. № 15(1). С. 188 – 195.

9. Assmann J. Communicative and Cultural Memory. An International and Interdisciplinary Handbook: Cultural Memory Studies. Berlin, New York. 2008, P. 109-118.
10. Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Special Issue: Memory and Counter-Memory. 1989. № 26. P. 7-24.

УДК 008:316.647.5:352

Наталія Власюк,студентка ОПП «Культурологія: проєктна діяльність»
Національний університет «Острозька академія»

КУЛЬТУРА ПАМ'ЯТІ ЯК СТРАТЕГІЧНИЙ РЕСУРС ГРОМАДИ: ВІД ЛОКАЛЬНИХ МЕМОРІАЛЬНИХ ІНІЦІАТИВ ДО ПОШУКУ МОДЕЛІ МАСШТАБУВАННЯ

Сьогодні, коли ми говоримо про ідентичність в умовах війни, ми часто звертаємося до великих наративів. Проте справжня ідентичність сьогодні «зшивається» на місцях — у малих громадах, де кожен загиблий Герой має ім'я, а кожна родина — своє неповторне обличчя гора.

В умовах повномасштабної війни в Україні культура пам'яті зазнає суттєвих трансформацій, перетворюючись із інструменту фіксації минулого на фундамент соціальної підтримки та громадянської стійкості. Як зазначав теоретик Ян Ассман, культурна пам'ять є джерелом ідентичності, що дає спільноті змогу усвідомити свою єдність. У цьому контексті особливого значення набувають локальні ініціативи, як-от проєкти «Небесні іменинники» та «Серце Надії» у Мізоцькій громаді, які демонструють модель соціокультурної регенерації — відновлення спільноти через переосмислення травми.

Ключовою інновацією проєктів є перехід від традиційних траурних практик до концепції «живої пам'яті». Спираючись на підхід Пола Конортонна щодо ролі соціальних ритуалів у збереженні пам'яті, ми переорієнтовуємо увагу з дати втрати на життєвий вимір — вшанування днів народження Героїв. Це дозволяє зберегти суб'єктність особистості, формуючи життєствердний наратив, де пам'ять стає динамічним діалогом, а не статичною фіксацією минулого.

На основі практичного досвіду реалізації проєкту нами виокремлено трикомпонентну модель регенерації. Меморіальний компонент передбачає системний збір усних

історій та біографічних даних, що запобігає втраті персоналізованих наративів. Комунікативний компонент реалізується через горизонтальні мережі підтримки та регулярні зустрічі родин, що знижує рівень соціальної ізоляції. Рекреаційний компонент охоплює практики м'якої психосоціальної підтримки: спільні туристичні поїздки Мізоччиною, відвідування духовних місць та елементи анімалотерапії. Зокрема, досвід взаємодії з тваринами на місцевих фермах продемонстрував високу ефективність у відновленні емоційного стану учасників, даруючи родинам рідкісні моменти радості та відчуття безпеки.

Важливою «червоною ниткою» через усю діяльність проходить залучення молоді. Через творчі виступи та участь у молодіжному просторі «ЦВІТ» підлітки стають трансляторами національної ідентичності. Друга частина наших заходів, наповнена дитячою творчістю, виконує функцію «двосторонньої терапії»: родини бачать живий результат жертвності своїх близьких, а молодь відчуває свою важливу роль у лікуванні колективної травми громади.

Сьогодні, за термінологією П'єра Нора, наші ініціативи стають справжніми «місцями пам'яті» — не статичними пам'ятниками, а живими просторами взаємодії. Перспективним напрямом розвитку ми вбачаємо цифровізацію — створення динамічного онлайн-архіву, який, на відміну від паперових видань, дозволить постійно поповнювати історії новими деталями та масштабувати локальний досвід. Досвід Мізоцької громади доводить, що поєднання меморіальних, соціальних та культурних практик є ефективним механізмом консолідації суспільства та зміцнення української ідентичності в умовах екзистенційних викликів сучасності.

1. Ассман Я. Культурна пам'ять: Письмо, пам'ять про минуле і політична ідентичність у високих культурах стародавності. К.: Дух і Літера, 2012.
2. Горбунова В., Климчук В. Психологія стійкості: як адаптуватися до змін та долати труднощі. К., 2023.
3. Грицак Я. Подолати минуле: глобальна історія України. К.: Портал, 2021.
4. Зубченко О. Роль цифрових платформ у збереженні національної пам'яті. Стратегічні пріоритети, 2024.

5. Колективна пам'ять та ідентичність: український контекст. / За ред. О. Майбороди. К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2022.
6. Конортон П. Як суспільства пам'ятають. К.: Ніка-Центр, 2004.
7. Методичні рекомендації щодо вшанування пам'яті Захисників України. К.: Український інститут національної пам'яті, 2024.
8. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. К.: Кліо, 2014.
9. Хальбвакс М. Соціальні рамки пам'яті. К.: Дух і Літера, 2010.

УДК 111.85:141.32(477)

Ірина Григорків-Коротчук,

кандидатка філософських наук,
асистентка кафедри філософії та культурології
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

Софія Тихоліз,

студентка
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ЕСТЕТИЧНА ДОМІНАНТА ГЕНЕЗИСУ УКРАЇНСЬКОЇ САМОБУТНОСТІ

Культура відіграє ключову роль у формуванні нашої ідентичності. Вона впливає на те, як ми сприймаємо себе й інших, як взаємодіємо зі світом навколо нас, які у нас неписані правила та очікування. Від норм і цінностей, які ми переймаємо, до мови, якою ми розмовляємо, – наше культурне походження має глибокий вплив на те, ким ми є як особистості. Ідентичність народу є не біологічною чи статичною категорією, а результатом тривалого соціального конструювання та інтерсуб'єктивної взаємодії.

Самобутність народу є динамічним феноменом, бо формується впродовж історичного розвитку і засвоює на рівні спільнот найважливіші цінності, традиції, символи й уроки. Вона є відображенням особистого Я через етнічні, культурні й глобалізаційні трансформації. Самобутність – процес самопізнання, що починається задовго до логічних і раціональних висновків. Вона охоплюється інтуїтивно і базується на емоційному зв'язку, прийнятті певних норм, смаків, форм, артефактів, звуків і поведінкових моделей. Усі вони стають складниками, які допомагають вирізнити своїх серед багатьох.

Ідентичність групи стає більш усвідомленою тоді, коли відбувається контакт з іншою культурою. Оскільки те, що для

“своїх” є самоочевидним (мова, звичаї), для “чужих” виглядає як те, що потребує пояснення. Такий спільний простір своїх А. Шюц і Т. Лукман називають життєсвіт (Lebenswelt) і він є сферою інтерсуб'єктивного. Спільний простір тримається на типізаціях, які є нерелексивними. Звичні ситуації та стереотипні дії наче і не вимагають особистої залученості (і відповідальності) та даються нам як спостереження й сприйняття типізованої взаємодії, узгодження із загальноусталеним порядком речей. Життєвий світ – це та ніша, в якій весь попередній досвід зберігається як значущий, принципово відкритий для нової активності [див. 1, с. 27].

Щоб зрозуміти складність культурної ідентичності народу, культуру слід розуміти не лише як моделі поведінки (способи буття та дії), а також і як владу, де соціальне розташування призводить до зміни досвіду маргіналізації, ціннісних настанов та привілеїв. Культурний досвід соціальної влади може як посилити й закріпити ідентифікацію з окремими групами, так і призвести до замовчування, заперечення або мінімізації певних ідентичностей, сприяти упередженням чи перерости, наприклад, у расизм, шовінізм тощо. Розуміння культури впливає не лише з розуміння взаємодії етнічної приналежності, раси, статі, мови, соціально-економічного статусу тощо таким чином, щоб пояснювати культурні цінності та смисли, але й того, як ці чинники перетинаються один з одним та з домінуючими соціальними нормами, що призводить до розмежування привілеїв і маргіналізації. У кожного народу одночасно є як сфери вразливості, так і зони переваг. Аналіз цієї взаємодії сприяє зростанню рівня самосвідомості та дозволяє ефективніше допомагати іншим актуалізувати їхні сильні сторони. Ті, хто ідентифікує себе та визнається членами домінуючої групи, мають доступ та привілеї, пов'язані з їхньою владою та статусом, тоді як інші їх не мають. Привілейована позиція Lebenswelt у сфері права, моралі, релігії чи науки перебирає на себе повноваження чинити навіть насильні дії супроти інакодумців.

Справжня суть речей не лежить на поверхні – вона транслюється через систему смислів, стаючи нашою духовною спадщиною. Однак, як конструкція, спадщина є по суті

політичною за своєю природою, її інтерпретація є частиною авторизованого дискурсу спадщини.

Ідентичність народу підтримується через “символічні універсуми” – міфи, історію та ідеологію, які виправдовують існування даної спільноти як єдиного цілого. І вони мають ще один важливий аспект самотності. Ці фундаментальні переконання та принципи, якими дорожить група, послуговують дороговказом для прийняття моральних та соціальних рішень. Як зазначає В. Приходько: “в українському досвіді домінує проблема власної автентичності, проблема початків, точок відліку та пошуку інституційних форм його вираження” [2].

Ідентичність українства виявляється не лише на рівні ідеології, а як особливого способу відчувати світ через гармонію та естетику. Самоідентифікація нашого народу відбувалась через красу рідної мови, пісні, вишивки та інших мистецьких скарбів, що формують унікальний образ нації. Загалом, естетичне світосприйняття й емоційність виступають фундаментом екзистенційного вибору українця і часто переважають над суто раціональним.

Культура перетворює щоденну рутину на мистецтво. Через метафори, образи і символи передається глибинний сенс. Географічний ландшафт зливається з культурним ландшафтом. З дитинства ми оточені певними формами, пропорціями, кольорами та орнаментами. Наш погляд зникає до конкретних пейзажів, архітектурних ритмів чи побутових предметів. Тяжіння до певних текстур пов'язує матеріальний світ з духовним (перевага надається дереву, глині, льону). Текстура рідної землі, аромат найбільш поширених рослин, сільськогосподарські практики, смак традиційної кухні стають естетичними якорями нашої ідентичності. Мелодика рідної мови, народні пісні, традиційні інструменти формують наш музичний слух та внутрішній темпоритм, визначаючи що саме для нас є милозвучним і надихаючим. Спільне прослуховування або виконання музичних творів створює відчуття приналежності до певної групи, зміцнюючи громади через спільні культурні коди. Це впливає на те, як ми рухаємося, розмовляємо і навіть як ми відпочиваємо, які вчинки називаємо “красивими”, шляхетними, гідними, як вибудовуємо стиль. Ми впорядковуємо світ навколо себе, створюючи

власний простір гармонії, безпеки і сенсу. Прекрасне постає як видимий маркер виявлення істинного буття народу, його цінностей і наступності.

У невеличкому есе Д. Чижевського “Поза межами краси”, яке є ключовою працею для розуміння естетики українського бароко, розглядається думка про те, що література цієї доби прагнула не лише гармонії, а й сильного враження. Усе буденне в бароковій літературі має символічне підґрунтя. Д. Чижевський підкреслює роль гумору та іронії (оксюморон – дотепна нісенітниця), елементів карикатури й гротеску як засобів бачення прихованого сенсу за поверхнею речей [3, с. 6]. Бароко свідомо використовує дисгармонію, парадокси та навіть пекельні жахи. Мета таких засобів – захопити людину, посилити емоційну вразливість і зацікавити ідеологічно.

До активного і свідомого підйому національної культури закликав і Д. Донцов. Він стверджував, що духовна енергія культури є підставою державності нації. Без виразної і самобутньої культури нація не здатна побудувати і втримати політичну незалежність. Також він виступав проти спрощення народної культури, за діалог із високою елітарною культурою. Бо культивування лише селянського побуту не розкриває шляхетної і сильної, вольової і готової до боротьби людини. Героїзм, непокірність, чесність, пристрасть, мудрість і сила сприяють прориву до волі, до влади [див. 4, с. 38].

Ще одним складним і показовим моментом є питання про те, де проходить межа між вшануванням та експлуатацією. В основі цих дискусій лежить асиметрія влади: коли домінуюча культура запозичує елементи культури, яку вона історично пригнічувала, це сприймається уже не як обмін, а як продовження колонізації. Наприклад, суперечки навколо М. Гоголя – це ж не лише про мову чи місце проживання, а більше про те, чий “культурний капітал” він обслуговував. Російський наратив тривалий час використовував Гоголя для екзотизації України як “співочої і колоритної Малоросії”, водночас позбавляючи його творчість українського політичного та філософського контексту. Або привласнення філософської спадщини П. Юркевича є спробою переписати інтелектуальний генезис. Коли українського мислителя включають у “російську духовну традицію”, це стирає специфічно українське коріння його “філософії серця”,

перетворюючи локальну ідентичність на загальноімперський ресурс.

І з нещодавнього: кейс про український борщ став показовим, бо він про комерціалізацію та впізнаваність. Коли національна страва маркується як “російська” чи слов’янська на міжнародних ринках, це позбавляє оригінальну культуру права на власний бренд та історію, що є формою економічного та символічного привласнення. 1 липня на 5-му позачерговому засіданні Міжурядового комітету з охорони нематеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО до Списку нематеріальної культурної спадщини, що потребує термінової охорони, було внесено “Культуру приготування українського борщу” [5]. Це демонструє важливу роль нематеріальної спадщини у соціальній згуртованості під час збройних конфліктів, офіційно закріплюючи українське походження страви. В ЮНЕСКО підкреслили, що борщ – це не просто рецепт, а символ єдності, ідентичності та гостинності українського народу.

Культурна ідентичність формується також через інтерпретацію історії, де пам’ятники, символи та наративи використовуються для підкріплення певних цінностей. Цей процес включає розбудову “почуття приналежності”, що часто охоплює патріотизм, спільну мову, дотримання ритуалів та відданість конкретним культурним традиціям. “Мистецькі твори використовуються для подолання культурних травм, сприянню соціальній згуртованості та розширенню можливостей маргіналізованих спільнот” [6]. Глобалізація створює складний ландшафт, який може як маргіналізувати традиційні ідентичності, так і спричиняти їхнє відродження чи гібридизацію. У сучасному світі наша ідентичність проходить чергові випробування не лише глобалізацією, а й цифровізацією та агресивною зовнішньою політикою. З розвитком технологій та комунікацій відчувається більший вплив соціальних сил на конструювання культурної реальності та ідентичності.

Характерне для української культури замилювання красою, кордоцентризм та прагнення до внутрішньої свободи трансформувалися у стійкі риси національного характеру. Саме екзистенційно-естетична домінанта дозволила українській культурі зберігати свою цілісність та самобутність в умовах тривалих бездержавних періодів.

1. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. Харків : Фоліо, 2018. 540 с.
2. PRYKHODKO V. (2024) Paradox of The Local: a phenomenological outline of the Ukrainian experience. URL: <https://soniakh.com/index.php/2024/09/08/paradox-of-the-local-a-phenomenological-outline-of-the-ukrainian-experience/>
3. Чижевський Д. Поза межами краси (до естетики бароккової літератури). Нью-Йорк. 1952. URL: <https://diasporiana.org.ua/literaturoznavstvo/455-chizhevskiy-d-poza-mezhami-krasi/>
4. Донцов Д. Дух нашої давнини. Мюнхен – Монреаль. 1951. URL: <https://diasporiana.org.ua/ideologiya/3517-dontsov-d-duh-nashoyi-davnini/>
5. Tkachenko O. Ukrainian borscht is inscribed on the UNESCO List of Intangible Cultural Heritage. URL: <https://www.kmu.gov.ua/en/news/oleksandr-tkachenko-vidteper-ukrayinskij-borshch-oficijno-pid-zahistom-yunesko-nihto-ne-maye-prava-privlasnyuvati-nashe>
6. The Role of Art in Cultural Identity. URL: <https://hypercreativeart.com/the-role-of-art-in-cultural-identity/>

УДК 378.013

Oxana Dobryden,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor,

Department of Language Training and Humanities

Dnipro State Medical University

Yaroslav Koldunov,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor,

Department of Language Training and Humanities

Dnipro State Medical University

Anatolii Livenko,

Candidate of Economic Sciences,

Associate Professor,

Department of Language Training and Humanities,

Dnipro State Medical University

DEVELOPMENT OF THE SPIRITUAL POTENTIAL OF MEDICAL STUDENTS IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE SOCIOCULTURAL IDENTITY OF THE FUTURE PHYSICIAN

In contemporary Ukrainian society, functioning under conditions of intensive transformations and increasing psychosocial burden, the issue of ensuring life safety and preserving public health acquires the status of one of the priority directions of scientific inquiry. It becomes particularly significant in the context of preserving the physical and mental health of the younger generation as a strategic resource for the reproduction of the intellectual and professional potential of the state, particularly within the healthcare sector. The set of challenges and risks that have become actualised within the Ukrainian sociocultural space necessitates their systematic scientific analysis in order to identify potential threats and to develop effective mechanisms for supporting the health of student youth. Within this discourse, particular importance is attached to the formation of the sociocultural identity of the future

physician, which presupposes not only the development of a high level of professional competence but also the cultivation of spiritual potential and a humanistically oriented system of values.

The scholarly interest in the issue of developing the spiritual potential of medical students is determined by a broader context, namely the phenomenon of the spiritual crisis of contemporary civilization. Its manifestations are observed in the devaluation of moral orientations, a decline in the level of social responsibility, and the destabilization of ethical norms across various spheres of social life. Under such conditions, the formation of an integral personality capable of integrating professional competence with a high level of moral consciousness and spiritual responsibility emerges as one of the priority tasks of the system of higher medical education.

The primary function of higher medical education institutions is to create conditions for the comprehensive development of the learner's personality. Although professional knowledge, skills, and abilities formed during the educational process constitute the foundational basis of a physician's future activity, it is precisely the spiritual potential that serves as the determining factor in their ethical and humanistic application. The possession of professional competence does not automatically guarantee conscientious performance of medical duties, which necessitates the incorporation of systematic mechanisms for the development of spiritual potential into the educational process as a fundamental component of the sociocultural identity of the future specialist.

The formation of the spiritual culture of medical students takes place under the influence of a complex set of socioeconomic transformations, increased psychoemotional stress, and the dominance of consumerist cultural values. Under such conditions, young people often find themselves in a state of value dissonance that contradicts the human-centred principles of the medical profession. This leads to the emergence among some students of a consumerist attitude toward professional activity, a decline in the level of responsibility, and neglect of ethical norms, which actualises the need for targeted pedagogical intervention.

The existence of a direct interconnection between the level of development of spiritual potential and the degree of formation of the sociocultural identity of the future physician is evident and follows from the very logic of the professional formation of a medical specialist. A deficiency of internal responsibility and value

maturity leads to violations of professional and ethical norms, which, in turn, reduces the level of public trust in the medical profession and increases the likelihood of erroneous clinical decisions.

In this context, the development and implementation of pedagogical strategies aimed at enhancing the effectiveness of the formation of students' spiritual potential acquire particular relevance. The implementation of such approaches contributes not only to the development of sociocultural identity but also to the formation of moral maturity and ethical consciousness in future physicians.

Under conditions of contemporary psychosocial challenges, the problem of motivational burnout among student youth becomes particularly acute, manifesting itself in decreased learning activity, emotional inertia, and loss of professional motivation. In such circumstances, philosophical and socio-humanitarian disciplines acquire the significance of an important resource for restoring internal balance, contributing to the development of critical thinking, self-awareness, and spiritual resilience.

Strengthening the pedagogical influence on students' spiritual development presupposes the active implementation of an interdisciplinary approach that ensures the integration of medical and humanitarian knowledge. Engagement with historical-medical, ethical, and socio-philosophical aspects of the profession enables future physicians to more deeply comprehend the social significance of their activity and the role of spiritual values in clinical practice.

Within the same context, the development of spiritual potential contributes to enhancing students' adaptive capacities under stressful conditions of medical practice, stimulates internal motivation for self-improvement, and optimizes the process of professional communication with patients. The synergy of professional knowledge and spiritual maturity ensures a high level of responsibility and conscientiousness in the performance of medical duties.

An important direction in the formation of spiritual potential is the systematic cultivation of moral consciousness through practical cases and the modelling of professional situations. The analysis of moral dilemmas within clinical scenarios enables students to comprehend the consequences of their decisions, fosters

responsibility and the capacity for self-regulation, and forms a unique experience of ethical decision-making.

No less significant is the development of self-reflection skills, which involves the conscious comprehension of one's own actions, motives, and emotions within both educational and practical processes. Self-reflection allows students to critically evaluate their moral and professional attitudes, identify areas for personal growth and behavioural correction, which directly influences the formation of sociocultural identity and enhances the level of internal discipline.

Alongside this, the implementation of group and collective pedagogical practices serves as an effective means of forming spiritual potential, stimulating joint discussion of moral and ethical issues, as well as the development of empathy and mutual respect among students. Collective discussion of complex situations and the exchange of experience enable the formation of a holistic understanding of professional and spiritual responsibility among future physicians, consolidating acquired experience and fostering the development of interpersonal interaction skills.

In addition to classical teaching methods, interactive pedagogical practices play a significant role in the formation of spiritual potential, involving the active participation of students in discussions, debates, and training sessions on ethical and social topics. Such methods stimulate the development of critical thinking, foster the ability to argue one's position in a reasoned manner, and to analyse alternative viewpoints, which constitutes an important element of the sociocultural identity of the future physician.

Particular attention should be paid to the development of emotional intelligence, which encompasses the ability to recognize and regulate one's own emotions, understand the emotional states of others, and respond appropriately in professional situations. A high level of emotional intelligence among students contributes to the formation of tolerance and humanism, directly affecting the quality of communication with patients and colleagues and strengthening the sociocultural identity of the future physician.

No less important is the use of modern technologies and distance learning platforms in the formation of spiritual potential. Virtual simulations, interactive ethical cases, and online discussions enable students to process complex situations, practice algorithms

for ethical decision-making, and analyse the consequences of their actions within a safe educational environment.

Another significant aspect of the development of students' spiritual potential is the role of mentorship. An experienced teacher or practicing physician can serve not only as a source of professional knowledge but also as a model of moral resilience, humanism, and ethical behaviour. Regular consultations, joint analysis of complex cases, and personality-oriented mentorship contribute to the formation of students' internal motivation for self-improvement and the development of spiritual qualities, reinforcing them in everyday professional practice.

The development of interpersonal skills is also of considerable importance, as it ensures effective communication and cooperation within a team. Students who learn to work collaboratively, resolve conflicts, and interact with patients while taking into account their sociocultural and emotional context form a holistic sociocultural identity capable of harmoniously integrating professional knowledge and moral values.

A powerful element in the development of spiritual potential is also the stimulation of self-development and self-education. Students who consciously work on improving their moral and professional competencies develop internal autonomy, responsibility, and the capacity for self-regulation. Support for such initiatives by educators, including the provision of opportunities for participation in scientific research, volunteer projects, and practical trainings, contributes to the development of spiritual resilience and the formation of ethical and sociocultural identity.

The modern educational paradigm, oriented toward the formation of an integral personality, presupposes the integration of knowledge, practical skills, and moral and ethical values within a unified educational process. Such a systemic approach ensures the harmonious development of spiritual potential and creates the prerequisites for the formation of a highly qualified, ethically responsible, and socially conscious physician capable of acting effectively in diverse social and clinical contexts.

Thus, the systematic and purposeful formation of the spiritual potential of medical students serves as a key factor in the development of their sociocultural identity and professional self-awareness. The comprehensive integration of humanitarian knowledge, psychological strategies, and practical medical skills

creates a solid foundation for the education of highly qualified, ethically responsible, and socially conscious specialists capable of effectively fulfilling their professional duties and meeting the moral and sociocultural standards of contemporary medicine.

УДК 008:316.346.2-055.1/2

Марія Захарчук,

студентка ОПП «Культурологія: проєктна діяльність»

Національний університет «Острозька академія»

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ «ЖІНОЧОГО» ТА «ЧОЛОВІЧОГО» У СУЧАСНІЙ МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ

Сучасна масова культура є не лише сферою відображення суспільних уявлень про жіноче і чоловіче, а й одним із найдієвіших механізмів їх формування, поширення і нормалізації. Її вплив зумовлений тим, що вона функціонує через повторювані образи, впізнавані сюжети, стандартизовані жанри, медійні формати, рекламу, візуальні коди та повсякденні комунікативні практики, які багаторазово відтворюють певні моделі фемінності й маскулінності. О. Сінкевич, аналізуючи гендер в ідентифікаційних практиках масової культури, підкреслює, що саме в межах маскультурного простору індивід засвоює символічні зразки жіночого і чоловічого, з якими надалі співвідносить власну ідентичність [1]. Це означає, що масова культура не є нейтральним тлом соціального життя, оскільки вона пропонує готові сценарії поведінки, зовнішності, емоційності й самопрезентації, які сприймаються як соціально прийнятні або бажані. Подібну думку розвивають К. Мілстоун і А. Мейер, які розглядають популярну культуру як середовище, у якому гендер не просто представлений, а активно виробляється через музику, телебачення, кіно, пресу, цифрові платформи та інші форми культурного споживання [2]. У цій перспективі масова культура постає як динамічний простір, де гендерні смисли постійно циркулюють, закріплюються і переосмислюються.

Теоретично важливо, що в сучасних медіадослідженнях репрезентація розуміється не як просте “відображення” вже готової реальності, а як спосіб її символічної організації. Р. Гілл наголошує, що медіа не лише передають інформацію про жінок і чоловіків, а й беруть участь у конструюванні суспільного

знання про них, формуючи уявлення про норму, привабливість, успішність, силу, турботу чи бажаність [3]. Д. Леміш у праці про гендерну репрезентацію в медіа також підкреслює, що медійні образи мають нормативний характер: вони не просто показують, якими є жінки й чоловіки, а задають моделі того, якими вони повинні бути в очах суспільства [4]. Саме тому поняття репрезентації є принциповим для аналізу масової культури: воно дозволяє побачити, що образи жіночого і чоловічого створюються через систему культурних кодів, а не виникають як безпосередній опис “природних” відмінностей.

Особливо показовою в цьому контексті є репрезентація жіночого у сучасній масовій культурі. Вона має виразно амбівалентний характер, оскільки поєднує образи жіночої активності, самостійності, професійної реалізації та публічної видимості з водночас стійким відтворенням традиційних очікувань щодо зовнішності, емоційності, сексуальної привабливості, турботливості й орієнтації на схвалення. У результаті жінка в сучасній масовій культурі постає як суб’єкт видимості, але водночас як об’єкт постійного оцінювання, самоконтролю та відповідності культурним стандартам.

Ця суперечливість особливо виразно проявляється у сфері масової комунікації, реклами та медійної мови. О. Ядловська й А. Старик-Блудова, аналізуючи жіночі гендерлекти в ЗМІ та рекламі, показують, що мовні й стилістичні засоби масової комунікації не є гендерно нейтральними, а беруть участь у відтворенні стереотипних уявлень про жіночу м’якість, емоційність, турботливість або комунікативну “зручність” [5]. Такі практики особливо важливі для культурологічного аналізу, оскільки вони демонструють, що жіночий образ конструється не лише через візуальність, а й через мову, інтонаційні моделі, жанрові формули й комунікативні ролі. Р. Гілл звертає увагу на те, що сучасні медіа нерідко поєднують риторику жіночої самостійності з посиленням акцентом на споживанні, тілесності та самопрезентації, тим самим створюючи нову форму нормативного тиску [3].

Окремим виміром цієї проблеми є візуалізація жіночого образу в масовій культурі. Тут особливе значення має класична праця Л. Малві, у якій доводиться, що візуальна культура часто організовується через асиметричні моделі бачення, де жінка

виступає передусім як об'єкт споглядання, естетизації та бажання [6]. Ця теза має методологічне значення далеко за межами кінематографа, оскільки дозволяє пояснити ширші механізми візуальної об'єктивації жінки в рекламі, телебаченні, популярній фотографії, шоу-індустрії та цифрових медіа. У таких репрезентаціях жіноча цінність часто прив'язується до зовнішньої привабливості, сексуалізованої тілесності, молодості, доглянутості й здатності відповідати візуально бажаному стандарту. Р. Гілл, аналізуючи сучасний медійний контекст, показує, що навіть там, де жінка подається як активна, її активність часто залишається вбудованою в режими постійної візуальної самооцінки та самодисципліни [3]. У цьому ж напрямі працюють і спостереження О. Ядловської та А. Старик-Блудової щодо рекламного простору, де мовні і візуальні маркери жіночності нерідко взаємодіють, посилюючи стереотипні уявлення про жіночу роль, привабливість і соціальну функцію [5]. Праця С. Дуглас доповнює це бачення, показуючи, що масова культура історично виробляла жіночі образи таким чином, щоб вони були водночас видимими, бажаними і контрольованими [7].

Переходячи до аналізу репрезентації чоловічого у сучасній масовій культурі, слід зазначити, що образ чоловіка так само, як і образ жінки, не є нейтральним чи природно заданим, а формується в межах певних культурних сценаріїв, нормативних очікувань і символічних моделей. Масова культура традиційно репрезентує маскуліність як комплекс сили, активності, раціональності, контролю, успішності, автономії та домінування, тобто як сукупність ознак, що пов'язуються з суспільно престижною моделлю чоловічого. Ю. Тимошук, аналізуючи образ чоловіка у масовій культурі, звертає увагу на те, що саме маскультурний простір формує найбільш упізнавані й типізовані моделі чоловічої поведінки, через які закріплюються уявлення про мужність, соціальну роль і належний спосіб самопрезентації [8]. У цій логіці чоловік постає як суб'єкт дії, носій сили, рішучості та публічної ініціативи, тоді як його соціальна цінність часто вимірюється здатністю до досягнення, конкуренції та контролю над обставинами.

Таке розуміння маскуліності має глибоке культурне підґрунтя. А. Істхоуп у праці про маскуліний міф у популярній

культури переконливо показує, що образ чоловіка в популярних текстах довгий час вибудовувався як нормативний ідеал, що поєднує фізичну силу, емоційну стриманість, героїзм, сексуальну активність і право на символічне домінування [9]. Ідеться не просто про опис окремих чоловічих персонажів, а про створення цілісного культурного міфу, в межах якого чоловічість асоціюється з владою, самодостатністю й контролем. Такий міф функціонує як зразок для наслідування і водночас як механізм виключення, адже будь-які форми чоловічості, що не відповідають цьому канону, можуть маркуватися як слабкі, недостатні або відхильні. Р. Гілл у ширшому контексті медійної репрезентації також наголошує, що медіа не лише підтримують образ чоловіка як активного суб'єкта, а й постійно відтворюють певні ієрархії маскулінності, у яких одні моделі чоловічого отримують культурний престиж, а інші маргіналізуються [3].

Водночас сучасна масова культура вже не обмежується відтворенням лише традиційного типу чоловічого героя. У ній помітною стає тенденція до трансформації та ускладнення маскулінного образу. А. Полтавець, аналізуючи трансформацію образу героя в сучасній культурі, показує, що традиційний чоловічий міф, заснований на однозначному домінуванні, героїчній силі та символічній непохитності, поступово втрачає свою монолітність [10]. На зміну йому приходять складніші, внутрішньо суперечливі образи, у яких чоловічість уже не зводиться лише до сили чи влади, а починає поєднуватися з емоційною вразливістю, рефлексивністю, кризою ідентичності або навіть втратою колишньої нормативної впевненості. Саме тому сучасна репрезентація чоловічого дедалі частіше демонструє не стійкість, а напруження між традиційним і новим, між домінуванням і невизначеністю, між героїчним міфом і його поступовою деконструкцією.

Розглядаючи репрезентацію жіночого й чоловічого в сучасній масовій культурі, необхідно враховувати, що вона здійснюється не лише через образи персонажів чи візуальні фігури, а й через мову, рекламу, стилі комунікації, жанрові кліше та повторювані культурні сценарії. Саме ці елементи формують повсякденне середовище, у якому гендерні відмінності закріплюються як зрозумілі, звичні й соціально прийнятні. О. Ядловська та А. Старик-Блудова, досліджуючи

жіночі гендерлекти в ЗМІ та рекламі, показують, що медійний дискурс бере активну участь у відтворенні стереотипних моделей жіночності через характерні мовні інтонації, стилі звертання, емоційні формули та риторичні шаблони [5].

М. Талбот у дослідженні про мову, гендер і популярну культуру підкреслює, що популярна культура створює й тиражує гендерні смисли не лише через образ, а й через дискурс, у якому закладені норми соціальної ролі, стилю самовираження та допустимих форм поведінки [11]. У цьому контексті реклама, телевізійні формати, популярна преса, цифрові платформи та інші канали масової комунікації виконують роль механізмів стандартизації, що надають гендерним уявленням масового характеру. Р. Гілл доповнює це бачення, показуючи, що сучасні медіа поєднують візуальні, мовні та жанрові ресурси для виробництва гендерно маркованих культурних кодів [3]. Саме тому аналіз медіа і реклами є необхідним для розуміння того, як гендерні репрезентації входять у повсякденну свідомість і починають сприйматися як “звичайні”.

Узагальнюючи розгляд жіночих і чоловічих образів, можна стверджувати, що сучасна масова культура відтворює гендерні стереотипи передусім через повторення типових ролей, сюжетів, поведінкових сценаріїв, емоційних моделей та стандартів зовнішності. У такому середовищі жінка часто репрезентується через образи привабливості, емоційності, доглядовості, сексуальної видимості або міжособистісної орієнтованості, тоді як чоловік – через моделі сили, раціональності, дії, успіху, домінування чи героїчної активності. О. Сінкевич, розглядаючи гендер в ідентифікаційних практиках масової культури, підкреслює, що саме повторюваність таких моделей робить їх частиною повсякденного самосприйняття індивіда [1].

Теоретичний фундамент цього процесу чітко окреслюють праці Р. Гілл і Д. Леміш, у яких медійна репрезентація гендеру розглядається як спосіб символічного виробництва норми [3; 4]. Важливо, що стереотипи у цьому випадку не зводяться до окремих упереджених уявлень, а постають як організуючий принцип маскультурного простору. А. Макроббі показує, що навіть новітні, нібито емансиповані образи жінки в постфеміністській культурі часто залишаються вбудованими у

старі механізми нормативності, де жіноча свобода мислиться через зовнішність, споживання, сексуальну привабливість і постійну саморегуляцію [12]. С. Дуглас, аналізуючи жіночі образи в мас-медіа, також доводить, що масова культура здатна одночасно декларувати модернізацію жіночої ролі й відтворювати традиційні шаблони її оцінювання [7]. Подібним чином А. Істхоуп демонструє, що чоловічий образ у популярній культурі часто подається як природний носій сили й авторитету, хоча насправді є результатом тривалого культурного міфотворення [9].

Саме на цьому рівні найбільш виразно проявляється суперечливість сучасної масової культури. З одного боку, вона продовжує підтримувати традиційні гендерні шаблони, оскільки вони залишаються зрозумілими, комерційно вигідними й культурно впізнаваними. З іншого боку, сучасна культурна динаміка змушує її включати нові образи, що відображають соціальні зміни, емансипаційні процеси, перегляд статево-рольових моделей і кризи традиційних ідентичностей. А. Макроббі переконливо показує, що постфеміністська культура є саме таким суперечливим простором, у якому мова про жіночу автономію поєднується з новими формами дисциплінування жіночого суб'єкта [12]. А. Полтавець, аналізуючи трансформацію образу героя, також вказує на те, що сучасна культура вже не може беззастережно відтворювати старий чоловічий міф, проте ще не відмовилася від його структурної привабливості [10]. К. Мілстоун і А. Мейер у ширшому контексті популярної культури наголошують, що сучасні гендерні образи формуються в полі постійної напруги між традицією та змінами, між нормативністю та плюралізацією, між повторенням і переозначенням [2]. Р. Гілл доповнює це, показуючи, що сучасні медіа можуть одночасно просувати нові гендерні позиції й закріплювати старі форми символічної нерівності [3].

Отже, сучасна масова культура є одним із провідних просторів репрезентації та конструювання образів жіночого і чоловічого. Вона не лише відображає наявні суспільні уявлення, а й активно формує нормативні моделі фемінності та маскулінності через медіа, рекламу, візуальні коди, мову, популярні сюжети й комунікативні практики. Репрезентація жіночого в масовій культурі поєднує мотиви активності й

публічної видимості з відтворенням стереотипів щодо зовнішності, емоційності та привабливості, тоді як образ чоловічого традиційно пов'язується із силою, контролем, раціональністю та соціальним успіхом. Водночас сучасна масова культура демонструє і часткову трансформацію цих моделей, що свідчить про суперечливе співіснування стереотипного відтворення та поступового переосмислення гендерних образів під впливом актуальних соціокультурних змін.

1. Сінкевич О. Б. Гендер в ідентифікаційних практиках масової культури. Науково-теоретичний альманах Грани. 2014. Т. 17, № 11. С. 16-22.
2. Milestone K., Meyer A. Gender and popular culture. London : Routledge, 2019. 1608 p.
3. Gill R. Gender and the Media. Cambridge : Polity, 2007. 296 p.
4. Lemish D. Gender: Representation in the media. In The International encyclopedia of communication. Hoboken, NJ : John Wiley & Sons, 2008. P. 1792–1796.
5. Ядловська О. С., Старик-Блудова А. Ю. Жіночі гендерлекти в ЗМІ та рекламі як прояви стереотипів сучасної масової культури. The 8th International scientific and practical conference “Science and education: problems, prospects and innovations” (April 28-30, 2021) Kyoto, Japan. Kyoto : CPN Publishing Group, 2021. 866 c. С. 386.
6. Mulvey L. Visual pleasure and narrative cinema. In The sexual subject. London : Routledge, 2013. P. 22–34.
7. Douglas S. J. Where the girls are: Growing up female with the mass media. New York : Times Books, 1994. 340 p.
8. Тимощук Ю. Образ чоловіка у масовій культурі (Images of men in popular culture). Гендер та філософія: гендерні студії у філософських науках (22 листопада 2012 року). Гендер та культурологія: гендерні дослідження феноменів культури (21 лютого 2013 року): збірник матеріалів круглих столів. 2013. С. 94–101.
9. Easthope A. What a man's gotta do: The masculine myth in popular culture. London : Psychology Press, 1992. 184 p.

10. Полтавець А. Трансформація образу героя в сучасній культурі під впливом соціокультурних змін: від чоловічого міфу до жіночої реальності. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2025. № 1. С. 147–152.
11. Talbot M. Language, gender, and popular culture. In *The Handbook of Language, Gender, and Sexuality*. 2nd ed. Chichester : Wiley-Blackwell, 2014. P. 604–624.
12. McRobbie A. *The aftermath of feminism: Gender, culture and social change*. London : SAGE, 2009. 184 p.

УДК 159.922.1:659.1

Кіра Козачук,

студентка

Державний торговельно-економічний університет

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ РЕКЛАМНОЇ СЕКСУАЛІЗАЦІЇ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ СВІТОГЛЯДНИХ УСТАНОВОК МОЛОДИХ ЛЮДЕЙ

У сучасному суспільстві реклама є невід'ємною частиною інформаційного простору, який формує у молоді не лише споживчі уподобання, а й основи ціннісних орієнтацій та світогляду. Особливо помітною є тенденція використання сексуалізованих образів жіночих фігур у рекламних матеріалах, від традиційних медіароликів до контенту в соціальних мережах. Така практика приваблює увагу, але водночас породжує складні психологічні наслідки для молодого покоління. Ця стаття має на меті глибоко проаналізувати психологічні механізми впливу сексуалізації жіночих образів у рекламі на формування світогляду та установок молодих людей.

Реклама не є нейтральним явищем. Вона активно формує соціальні наративи, культурні моделі поведінки та ціннісні орієнтації, що особливо впливає на психіку молодих людей, оскільки вони знаходяться на етапі формування власного «Я» і соціальної ідентичності. Молодь є особливо вразливою до медійних впливів через підвищену емоційну чутливість та розвиток когнітивних механізмів, пов'язаних із соціальним порівнянням і самооцінкою.

Сексуалізація являє собою явище, коли людину оцінюють передусім за її зовнішністю та сексуальною привабливістю, а не за характером, здібностями чи досягненнями. Фактично її цінність зводиться до того, наскільки вона відповідає певним стандартам привабливості. Сексуалізовані образи у рекламі діють через кілька ключових психологічних механізмів.

Перший – соціальне порівняння. Молоді глядачі регулярно порівнюють себе з ідеалізованими моделями, що представлені у рекламних матеріалах, і намагаються адаптувати свою поведінку, зовнішність та самосприйняття до цих моделей.

Другий механізм – об'єктивація. Коли жінок у рекламі представляють як об'єкти сексуального бажання без виражених особистісних характеристик, це підсилює в сучасній культурі тенденцію розглядати жінку насамперед через призму її тілесності. Теоретичні дослідження пояснюють, що така об'єктивація призводить до самооб'єктивації, коли сама молода людина починає сприймати своє тіло так, ніби воно існує для оцінювання іншими, а не як повноцінна частина її особистості [2, с. 8-12]. Це може сприяти підвищеній тривожності щодо зовнішнього вигляду, відчуттю власної неповноцінності, а у дівчат навіть до розвитку розладів харчової поведінки.

Ще одним важливим, третім, механізмом впливу є поступова нормалізація гендерних стереотипів. Коли в рекламі постійно з'являються сексуалізовані образи жінок, це формує уявлення про те, що саме така роль для них є звичною і навіть правильною. Жінку починають сприймати передусім як об'єкт привабливості, а не як особистість із власними здібностями, амбіціями та досягненнями [3, с. 60-64]. У результаті такі якості, як інтелект, професіоналізм чи лідерство, відходять на другий план.

Наукові дані, які систематизують вплив медіа та реклами на жінок і дівчат, підтверджують потенційно негативний вплив сексуалізованих образів на психіку молодих людей. Наприклад, широка систематична ревію-стаття демонструє, що часте зіставлення себе з ідеалізованими і часто сексуалізованими образами, представленими у рекламі і медіа, пов'язане з підвищеною незадоволеністю своїм тілом, зниженням самооцінки і підвищеним ризиком депресивних симптомів серед молодих жінок [4, с. 1-13].

Сексуалізація у рекламі сьогодні нерозривно пов'язана з соціальними мережами, де молоді люди переважно споживають медійний контент. На відміну від традиційних форм реклами, соціальні медіа сприяють більш безпосередній взаємодії між глядачем і контентом: підписники, лайки, коментарі та поширення відео стають частиною цілісного

досвіду, який впливає на те, як молода людина бачить себе і своє тіло. Це роботи підтверджують дослідження щодо сексуалізованих зображень у соціальних мережах, які пов'язані зі збільшенням самоооб'єктивації та негативних уявлень про власне тіло у підлітків [2, с. 8-13].

Сексуалізовані жіночі образи в рекламі поступово закріплюють у свідомості людей уявлення про те, що жінка насамперед має бути привабливою та бажаною. У багатьох рекламних сюжетах вона постає не як самостійна особистість із власними цілями й амбіціями, а як пасивний об'єкт, який існує для того, щоб привертати увагу [3, с. 60-64].

Особливо це позначається на молоді, яка перебуває у процесі становлення власних цінностей і переконань. Постійне повторення подібних образів може створювати враження, що саме така модель поведінки є нормальною та природною. У результаті підсилюються стереотипні уявлення про «традиційні» ролі жінок і чоловіків, що поступово зменшує відчуття рівності, взаємної поваги та партнерства у стосунках.

Це не просто спостереження на рівні вражень. Психологічні дослідження свідчать, що тривалий контакт зі стереотипними зображеннями справді впливає на світогляд. Молоді люди починають частіше сприймати традиційний розподіл ролей як щось природне й правильне, не завжди замислюючись над тим, звідки походять ці уявлення. Через це знижується рівень критичного мислення та здатність самостійно формувати власну позицію щодо гендерної рівності та соціальної справедливості.

Показовою стала ситуація, що виникла в Україні у 2025 році навколо рекламної кампанії Kovalska Industrial-Construction Group. Компанія випустила ролик, у якому для реклами бетону запросили порнозірку Josephine Jackson [1]. Відео швидко набуло розголосу, але не через креативність, а через хвилю обурення. Багато людей звернули увагу на те, що сексуалізований образ у цьому випадку взагалі не мав жодного логічного зв'язку з продуктом. У суспільстві це сприйняли як черговий приклад використання жіночого тіла лише для привернення уваги.

Після публічного резонансу відповідні органи провели перевірку й встановили, що реклама порушує норми законодавства, які забороняють використовувати зображення

людини виключно як сексуальний об'єкт у рекламних цілях. У результаті на компанію було накладено штраф, а розповсюдження ролика припинено [1]. Цей випадок показав, що тема етичності реклами більше не залишається поза увагою: суспільство реагує активніше, а регулятори – жорсткіше.

Водночас проблема сексуалізації в рекламі виходить далеко за межі одного скандалу. Вона має не лише індивідуальні психологічні наслідки, а й ширший соціальний вплив. Коли зовнішність і сексуальна привабливість постійно подаються як головна цінність, поступово формується культура, у якій саме ці характеристики визначають соціальний статус людини. Це створює додатковий тиск, особливо на молодь, яка перебуває у пошуку власної ідентичності та дуже чутливо реагує на стандарти краси й суспільні очікування.

Беручи до уваги негативні наслідки рекламної сексуалізації, фахівці наголошують, що цю проблему не можна ігнорувати, але й вирішити її можна лише комплексно. Насамперед важливо розвивати медіаграмотність серед молоді. Йдеться не просто про вміння користуватися інформацією, а про здатність критично оцінювати рекламний контент, розуміти, як працюють механізми впливу та маніпуляції, і не сприймати стереотипні образи як єдино можливу норму. Якщо молода людина усвідомлює, що реклама часто створює штучні й перебільшені образи, вона менш схильна ототожнювати їх із реальністю.

Важливу роль відіграє і сам бізнес. Бренди можуть свідомо відмовлятися від практики об'єктивації та впроваджувати етичні стандарти у своїх кампаніях. Використання різноманітних, реалістичних і поважних образів не лише формує позитивний імідж компанії, а й зменшує психологічний тиск на молодь. Етичний маркетинг сьогодні стає не просто модною тенденцією, а соціальною відповідальністю [5].

Не менш значущими є батьки та освітяни. Відкриті розмови з підлітками про те, як реклама впливає на уявлення про красу, тіло й гендерні ролі, допомагають сформувати більш усвідомлене ставлення до медіаконтенту. Коли молоді люди мають можливість обговорювати побачене та ставити

запитання, вони вчать аналізувати інформацію, а не просто її споживати.

Водночас важливими залишаються й регуляторні механізми. Законодавчі обмеження та кодекси рекламної етики можуть чітко визначати межі допустимого, особливо якщо йдеться про контент, який потенційно впливає на дітей і підлітків. Такі норми не обмежують творчість, а скоріше встановлюють рамки відповідальності.

Отже, сексуалізація жіночих образів у рекламі це не просто спосіб привернути увагу до товару. Це явище, яке має реальний психологічний вплив на молодь. Воно формує уявлення про те, якою має бути зовнішність, які ролі «призначені» жінкам і чоловікам, та від чого нібито залежить цінність людини. Через постійне соціальне порівняння, самооцінювання та закріплення стереотипів молоді люди можуть поступово приймати ці моделі як природні, що інколи призводить до внутрішніх конфліктів і зниження самооцінки.

Дослідження в галузі психології підтверджують, що регулярний контакт із сексуалізованими образами пов'язаний із невдоволенням власним тілом, падінням самооцінки та підтримкою традиційних, інколи обмежувальних уявлень про гендерні ролі. А такі випадки, як історія з рекламною кампанією Kovalska в Україні, показують, що суспільство поступово стає більш чутливим до цієї проблеми, а регуляторні механізми можуть реально впливати на ситуацію.

1. "Експертка з твердості": творців реклами бетону з порнозіркою оштрафували за дискримінацію. Українська правда. 2025. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/reklamu-doglyadu-za-betonom-iz-dzhozefinoyu-dzhekson-oshtrafuvali-310951/index.amp>
2. Найдьонова Л., Дятел Н. Вплив висвітлення в медіа сексуальних питань на розвиток дитини (включно з питаннями сексуального насильства, гендерно зумовленого насильства, сексуальної просвіти, висвітлення воєнних злочинів, пов'язаних із сексуальним насильством). 2024. 31 с. URL: <https://webportal.nrada.gov.ua/wp->

- content/uploads/2024/01/ZVITNI-MATERIALY-Vplyv-vysvitlennia-u-media-seksual.pytan-na-rozvytok-dytyny.pdf
3. Фісенко, Т., Балюн, О., Росковінська, Ю. Особливості застосування гендерної стереотипізації у рекламі. Наукові праці Міжрегіональної Академії управління персоналом. Філологія, (1 (11), 2024. С. 60-64. URL: <https://journals.maup.com.ua/index.php/philology/article/view/3141>
 4. Dai Y., Zhu Z., Guo W.Y. The impact of advertising on women's self-perception: a systematic review. *Frontiers in Psychology*. 2025. Pp. 1-13. URL: <https://public-pages-files-2025.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2024.1430079/pdf>
 5. Gender-based discrimination in ads banned by parliament. Institute of mass information. 2021. URL: <https://imi.org.ua/en/news/gender-based-discrimination-in-ads-banned-by-parliament-i41201>

УДК 321.7:321.8

Володимир Кравченко,

кандидат політичних наук, доцент,

старший викладач кафедри

мовної підготовки та гуманітарних наук

Дніпровський державний медичний університет

ПОПУЛІЗМ ЯК ІНСТРУМЕНТ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У сучасній політичній науці популізм все частіше розглядають як один із факторів, який впливає на формування соціально-політичної ідентичності, посилює поляризацію та підриває стійкість інститутів ліберальної демократії. Зростання уваги вчених до цієї проблематики зумовлене з тим, що популізм сприяє політичній мобілізації громадян і формуванню соціальної ідентичності через особливі політичні наративи, символи та комунікативні практики, які протиставляють справжній народ корумпованій політичній еліті. Іншою важливою рисою популістського дискурсу є його здатність трансформувати систему цінностей та принципів, з якими ідентифікують себе індивіди. За допомогою таких механізмів популістські лідери намагаються мобілізувати громадян для участі в політичних процесах.

Політична ідентичність відіграє важливе значення для функціонування суспільних процесів, оскільки вона визначає політичну поведінку громадян, їхнє ставлення до політичних інститутів та рівень готовності підтримувати певні політичні рухи. Така ідентичність формує систему політичних цінностей, ідей, поглядів та переконань, які визначають ставлення індивідів до органів державної влади і характер їхньої участі в політичному житті суспільства. За таких умов популістська риторика провокує поглиблення політичної поляризації, соціального відчуження і розчарування в суспільстві, що стає серйозною загрозою для стійкості інститутів сучасних

ліберальних демократій. Це пояснюється тим, що популістська політика руйнує принципи плюралізму, загострює протистояння між суспільством та елітами, стимулює процес деконсолідації демократії, а також обмежує права меншин, незалежність судової системи та медіа [3, р. 13]. На думку Дж. Веббера, сучасні популістські рухи характеризуються «скептицизмом щодо професійного або наукового знання, релігійною нетерпимістю, націоналістичною критикою мігрантів, меншин і культурного різноманіття» [5, р. 863].

Важливою рисою популізму є його здатність трансформувати і знецінювати демократичні процедури з метою завоювання влади, а також впроваджувати і легітимізувати недемократичні процедури. Популізм посилює вороже ставлення і негативні упередження щодо політичних опонентів. Фактично, він є формою ідеологічного дуалізму, який відображає протистояння між моральною більшістю (пересічні громадяни) і аморальною меншістю (корумпована і егоїстична політична еліта) [2, р. 28]. У межах низки теоретичних підходів популізм розглядають як засіб, за допомогою якого політичні лідери намагаються використати суспільне невдоволення, здобути масову підтримку та отримати доступ до влади і державних посад. За таких умов, популізм починають вважати інструментом боротьби за здобуття і утримання державної влади. [2, р. 21]. Суттєвий вплив на поширення популізму мали такі чинники, як сповільнення економічного зростання, посилення міграційних процесів, глобалізації, соціальної нерівності, політичних криз і загрози тероризму. Популістські рухи використовують особливу комунікативну стратегію для політичної мобілізації громадян і сакралізації певних соціально-політичних ідей. Індивіди починають ототожнювати себе з певними політичними лідерами, програмами чи організаціями. Через активну підтримку таких популістських рухів індивіди отримують можливість бути залученими до політичного життя суспільства, відчувати свою значущість і об'єднуватися навколо спільних цінностей. Разом з цим, надмірна лояльність виборців до однієї політичної сили в поєднанні з ворожим ставленням до політичних опонентів породжує глибоку політичну поляризацію в суспільстві. Така глибока ідеологічна розбіжність підвищує готовність громадян пожертвувати

демократичними принципами заради перемоги представників своєї політичної сили.

Все більше дослідників зазначають, що сучасні представницькі демократії та демократичні суспільства стали головною мішенню для популізму [2, р. 16]. Популістські лідери критикують плюралізм і політичні права меншин, прагнучи дискредитувати демократичні процедури та інститути. Такі політичні актори відстоюють ідею необмеженого народного суверенітету і ставлять під сумнів легітимність ліберально-демократичних політичних інститутів. Схожу точку зору висловлює Ш. Берман, коли стверджує, що риторика популістів спирається на критику демократичних інститутів через те, що вони «ігнорують, зневажають або відверто діють проти інтересів громадян» [1, р. 72]. У цьому контексті політичні лідери використовують популізм, як інструмент формування у своїх послідовників сильної партійної ідентичності, яка забезпечує їм високий рівень підтримки, симпатії та лояльності громадян. У підсумку така ідентичність спричиняє політичний розкол у суспільстві, посилює ворожість та глибоку соціально-політичну поляризацію між прихильниками різних політичних сил. Характерними ознаками колективної ідентичності, яка сформована на основі популістських ідей, є: антиелітарність, антиплюралізм, популяризація прямих форм політичної участі громадян, посилення соціальних конфліктів, знецінення демократичних процедур, а також спрощення політичної реальності через апеляцію до емоцій.

Ідентичність репрезентує світоглядну систему цінностей, норм, переконань, очікувань та ідеалів, які визначають процес політичної соціалізації і характер участі індивідів у політичному житті. Сучасні дослідження демонструють, що поширення популістських ідей тісно пов'язане з формуванням антиелітарної політичної ідентичності, носії якої висловлюють критичне ставлення до політичних інститутів та чиновників, які їх представляють [4, р. 520]. Найчастіше така ситуація виникає тоді, коли усталені політичні сили втрачають довіру і здатність представляти інтереси громадян. Прихильники популістських ідей починають вважати, що традиційні політичні еліти не враховують інтереси народу і повинні понести відповідальність за соціальні та економічні проблеми простих громадян. Політичні актори, які використовують

популістську риторичу, намагаються перекласти моральну провину за страждання простих громадян на правлячу політичну еліту, бюрократичний апарат, журналістів та експертні спільноти. Така дискредитація політичних інститутів зменшує довіру громадян до органів державної влади і створює передумови для кризи легітимності, обмеження конкуренції та політичного плюралізму.

У межах політики ідентичності класичним став поділ популізму на лівий і правий. Перший із них зосереджений на боротьбі проти економічної несправедливості, критиці економічних привілеїв і переваг для панівної еліти, яка обмежує добробут і соціально-економічні права простих громадян. В основі правого популізму лежать ідеї культурного або економічного протекціонізму, збереження традиційних цінностей, захисту національних інтересів, націоналізму, шовінізму та виключення певних соціальних груп (мігрантів, меншин) із політичного життя. Таким чином, для правого популізму характерними є критичне ставлення до нелегальної міграції, захист національної ідентичності та підтримка консервативних цінностей.

Отже, популізм має значний вплив на формування соціально-політичної ідентичності, яка ґрунтується на відчутті колективної солідарності та дихотомічному поділу суспільства на своїх та чужих. Це призводить до посилення соціальних конфліктів та зменшує можливості для досягнення компромісів між носіями різних політичних позицій. Доведено, що політичні лідери активно використовують популістську риторичу, емоційні аргументи та символи для політичної мобілізації громадян та консолідації їхньої підтримки певної політичної сили. У цьому сенсі популізм постає не лише як ідеологія, політична риторика чи стратегія, а як інструмент для конструювання або трансформації колективної ідентичності.

1. Berman S. The Causes of Populism in the West. The Annual Review of Political Science. 2021. Vol. 24. P. 71-88. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041719-102503>.
2. Finchelstein F., Urbinati N. On populism and democracy. Populism. 2018. Vol. 1 (1). P. 15-37. <https://doi.org/10.1163/25888072-01011001>.

3. Foa R. S., Mounk Y. The signs of deconsolidation. Journal of Democracy. 2017. Vol. 28 (1). P. 5-15. <https://dx.doi.org/10.1353/jod.2017.0000>.
4. Meléndez C., Rovira Kaltwasser C. Political identities: The missing link in the study of populism. Party Politics. 2019. Vol. 25 (4). P. 520-533.
5. Webber J. Understanding populism. Social & Legal Studies. 2023. Vol. 32 (6). P. 849-876. <https://doi.org/10.1177/09646639231156144>.

УДК 81'272:316.7(=161.2)(437.6)

Тетяна Кучер,докторантка кафедри етнології та світових наук
Університет Кирила та Мефодія в Трнаві
(Словацька Республіка)

МОВА ЯК МАРКЕР КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ГРОМАДИ В ТРНАВІ (СЛОВАЦЬКА РЕСПУБЛІКА)

У сучасному європейському суспільстві питання культурної та мовної ідентичності національних меншин набуває особливої актуальності в умовах інтенсивних міграційних процесів. Ці процеси зумовлені різними причинами, серед яких можна відзначити соціально-економічні чинники, зміну політичних режимів, військові конфлікти та ін., які сприяють зростанню мобільності населення й формуванню багатомовних та мультикультурних спільнот.

Українська громада в місті Трнава є прикладом спільноти, мовна ідентичність якої зберігається в умовах “чужого” мовного середовища. За таких умов мова не завжди виступає стабільним чи однозначним показником етнічної приналежності, проте зберігає свою роль як маркер культурної ідентичності. У той самий час для багатьох із них мова виконує об'єднувальну функцію, формуючи спільний культурно-мовний простір.

Дослідження мовних практик української громади в Трнаві дозволяє простежити, яким чином мовний вибір, багатомовність і символічне ставлення до мови впливають на формування та підтримку культурної ідентичності в межах меншини. Аналіз цієї проблематики сприяє глибшому розумінню процесів адаптації, інтеграції та збереження культурної самобутності в сучасному міському середовищі.

Мета дослідження полягає в аналізі ролі мови як маркера культурної ідентичності української громади в місті Трнава, а

також у виявленні особливостей мовних практик, через які проявляється культурна належність членів громади.

Мовна ідентичність є важливим аспектом культурної та соціальної ідентичності, що відображає спосіб, яким мова використовується для вираження самоідентифікації, належності до групи та взаємодії з оточуючим світом (З, с.44).

Проблематика мовної ідентичності національних меншин у багатомовному середовищі неодноразово ставала об'єктом уваги сучасних науковців. У працях із соціолінгвістики, культурології та етнології мова розглядається як важливий чинник збереження культури, адаптації та інтеграції меншин у приймаюче суспільство. Водночас локальні дослідження, присвячені мовним практикам українських громад у конкретних міських просторах, залишаються недостатньо представленими.

Одним із ключових науковців у цій галузі є Джошуа Арон Фішман. У своїй концепції він розглядав мову як центральний чинник етнічної належності та наголошував на її ролі у збереженні культурної тягlosti меншин у міграційному контексті.

Анета Павленко розглядає мовну ідентичність як динамічний і багатовимірний процес, що формується в умовах багатомовності, міграції та міжкультурної взаємодії. Дослідниця підкреслює, що мовний вибір не завжди збігається з етнічною приналежністю, але водночас має важливе символічне значення для самоідентифікації індивіда.

В українській науковій традиції проблеми мовної ідентичності досліджуються, зокрема, у працях Лариса Масенко, яка акцентує увагу на соціальних і символічних функціях мови в процесах самоідентифікації спільнот. Її дослідження є важливими для осмислення мовної ідентичності українських громад у ширшому європейському контексті.

Попри значну кількість теоретичних праць, емпіричні дослідження, присвячені мовним практикам українських громад у конкретних локальних середовищах, зокрема в міських просторах Словацької Республіки, залишаються обмеженими.

Формування української громади в місті Трнава відбувалося в кілька етапів і було зумовлене різними хвилями міграції. До складу громади входять як представники трудової

та освітньої міграції, так і мігранти, які прибули внаслідок російсько-української війни. Для кращого розуміння сучасної ситуації доцільно звернутися до кількісних показників. За даними останнього перепису населення в 2021 році, на території Словацька Республіка, зокрема в Трнаві, до української національності себе віднесли 211 осіб (2). Після повномасштабного вторгнення Росії на територію України в лютому 2022 року чисельність українців у місті суттєво зросла. Згідно з даними міграційної поліції станом на грудень 2025 року їхня кількість становить понад 4 тисячі осіб в м. Трнава та 14 тисяч в Трнавському краї (3).

Українці, які перетнули кордон з Словацька Республіка після лютого 2022 року та перебувають на її території до сьогодні, мають право на отримання статусу *dočasné útočisko* (тимчасового захисту). Цей правовий статус надає громадянам України можливість легально проживати на території Європейського Союзу, а також право на офіційне працевлаштування, доступ до освіти, медичного страхування, соціальних послуг. Зазначені умови перебування безпосередньо впливають на процеси соціальної інтеграції та мовної адаптації, що, своєю чергою, позначається на реалізації та функціонуванні рідної мови в повсякденному житті.

Важливим чинником формування мовних практик української громади в Трнава стала можливість відвідування курсів словацької мови, які були доступні для більшості новоприбулих мігрантів. Таку можливість надавали як державні інституції, так і громадські організації, серед яких варто відзначити *CPPR v Trnave* (Центр допомоги родині), *IOM Slovakia*, *Kultúrne centrum «Malý Berlín»* (Культурний центр «Малий Берлін»), *«Trnavská arcidiecézna charita»*, *«Podporné centrum pre cudzincov v Trnave»* (Центр підтримки для іноземців в Трнаві) та інші. Володіння словацькою мовою сприяло соціальній і професійній інтеграції мігрантів у приймаюче суспільство, водночас впливаючи на структуру їхнього повсякденного мовного спілкування. За таких умов словацька мова поступово розширює сфери свого вживання, що в окремих випадках призводить до зменшення функціонального використання української мови, але це не означає втрати культурної ідентичності.

Водночас можливості реалізації української мови зберігаються насамперед у приватному та напівпублічному просторі. Українська мова продовжує активно функціонувати в межах родинного спілкування, а також під час культурних, громадських і пам'ятних заходів, пов'язаних з українською тематикою. Окрему роль у збереженні мовних практик відіграє спілкування в колі однодумців, де використання української мови виступає не лише засобом комунікації, а й способом вираження спільної культурної належності та солідарності.

Вагому роль у збереженні української мови в середовищі української меншини відіграє також доступ до україномовного культурного простору. Зокрема, створені за ініціативи першої леді України Олени Зеленської книжкові полицки з літературою українською мовою з'явилися в різних європейських країнах, зокрема й у Трнаві. Вони розташовані в бібліотеці Юрая Фандлі та в культурному центрі Малий Берлін і створюють можливості для читання, культурного самовираження та підтримки мовної практики. З точки зору соціолінгвістики, такі ініціативи забезпечують функціонування української мови в окремих «доменах використання». Як зазначає Джошуа Фішман у праці *Reversing Language Shift* (1991), у конкретних сферах і ситуаціях повсякденного життя мова реально застосовується та передається іншим. Таким чином, українська мова зберігається не лише як засіб усного спілкування, а й як елемент культурної пам'яті та символ спільної ідентичності, що зміцнює відчуття належності до громади.

Ще одним ключовим доменом використання української мови є релігійне середовище. Українська греко-католицька церква в Трнаві надає членам громади можливість долучатися до богослужінь і здійснювати їх українською мовою. На ці богослужіння також приходять парафіяни Православної Церкви України та Української Православної Церкви (МП). Така практика не лише підтримує мовну компетенцію, а й виконує символічну функцію, зміцнюючи культурну ідентичність та відчуття спільності серед прихожан.

Значним фактором, що впливає на мовні практики української громади в Трнаві, є освітня політика щодо дітей шкільного віку. Від 1 вересня 2025 року у Словаччині для дітей з України, які отримали статус тимчасового захисту, освіта є

обов'язковою. Метою цього рішення є забезпечення рівного доступу до освіти для всіх дітей, розвиток їхніх здібностей та створення безпечного й підтримувального шкільного середовища. Ця інформація зазначена на офіційному сайті Міністерства освіти, досліджень, розвитку та молоді Словацької Республіки. Відповідно, діти повинні відмовитися від навчання в українській школі онлайн, що раніше давало можливість систематично та професійно вивчати українську мову. Така зміна зменшує можливості для формального опанування рідної мови та впливає на її використання у повсякденному житті молодшого покоління. Водночас вона підкреслює важливість збереження української мови в інших доменах — родині, культурних і громадських заходах, релігійному середовищі та культурних ініціативах, які були описані вище.

Важливим аспектом аналізу мовної ідентичності української громади в Трнаві є також мовне походження мігрантів. Значна частина українців прибула з регіонів України, де в побутовому та родинному спілкуванні традиційно використовувалася російська мова. Після початку повномасштабного вторгнення Росії в Україну частина з них свідомо перейшла на українську мову, сприймаючи російську як мову агресора та символ насильства. Водночас інша частина громади продовжує використовувати російську мову в повсякденному спілкуванні.

Незважаючи на відмінності у мовних практиках, ці особи чітко ідентифікують себе як українці. Це є свідченням про складний і багатовимірний характер культурної та мовної ідентичності, в якій мова не завжди є єдиним або визначальним маркером національної належності. Така неоднорідність зумовлює різний мовний досвід членів громади та впливає на способи мовної самоідентифікації. Саме ця різноманітність робить українську громаду Трнави показовим прикладом для аналізу мови як маркера культурної ідентичності.

Мовна ідентичність української громади в місті Трнава формується під впливом комплексу соціальних, правових, культурних та інституційних чинників і має динамічний та багатовимірний характер. Аналіз мовних практик української громади показав, що в умовах активної інтеграції до

словацького суспільства словацька мова поступово розширює сфери свого використання, зокрема в освітньому, професійному та публічному просторі. Водночас українська мова зберігає свою життєздатність у низці доменів — у родинному спілкуванні, під час культурних і громадських заходів, у релігійному середовищі, а також через доступ до україномовного культурного простору. Саме ці сфери забезпечують її функціонування як мови культурної пам'яті, емоційної прив'язаності та групової солідарності. Мовна самоідентифікація членів громади не завжди корелює з мовою повсякденного спілкування. Навіть за умови використання російської мови частина представників громади чітко ідентифікує себе як українці, що підтверджує тезу про те, що культурна ідентичність є складною конструкцією, в якій мова виступає важливим, але не єдиним чинником. Таким чином, українська громада в Трнаві постає як показовий приклад меншини, мовна ідентичність якої формується на перетині інтеграційних процесів, індивідуального мовного досвіду.

1. MINISTERSTVO VNÚTRA SLOVENSKEJ REPUBLIKY. Dočasné útočisko [online]. 2026. [cit. 2026-02-01]. Dostupné z: <https://www.minv.sk/?docasne-utocisko>
2. SČÍTANIE OBYVATEĽOV, DOMOV A BYTOV (SODB). Okres Trnava [online]. 2021. [cit. 2025-02-07]. Dostupné z: <https://is>.
3. Сікорська В., Дідур Л. Українська мовна ідентичність під час повномасштабного вторгнення РФ. Причорноморські філологічні студії. 2023. Вип. 2. С. 42–51. DOI: <https://doi.org/10.32782/bsps-2023.2.6>

УДК 316.647.5:39(4)

Ганна Лапавчук,

студентка ОПП «Культурологія: проєктна діяльність»

Національний університет «Острозька академія»

ЕТНІЧНІ СТЕРЕОТИПИ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ

Сучасна геополітична ситуація характеризується як така, що змушує різні культури співіснувати та взаємодіяти між собою. Територія Європи залишається платформою, на якій відбуваються головні культурні події. Ця частина світу вміщує багато національностей, кожна з яких намагається затвердити свою самобутність та не втратити характерні ознаки, що роблять її автентичною.

Європейським суспільством було обрано шлях мультикультуралізму, який в ідеальному суспільстві повинен був забезпечити мирне співіснування різних культур. Утім неможливо стверджувати, що соціум зможе побороти усталені стереотипи щодо конкретних народів, які передавались протягом багатьох століть. Чітка розмежованість на «своїх» та «чужих» всередині територіальних країн, регіонів чи міських кварталів загострює міжкультурні суперечки між членами суспільств, таким чином одна сторона суттєво завищує свою значущість чи привілейованість, інша ж сприймається спрощено, на основі давніх упереджень. Саме тому важливо досліджувати етнічні стереотипи в сучасному європейському суспільстві, щоб виявити їх походження, розвиток, вплив на різні культурні спільноти й таким чином вибудувати стратегію формування толерантного суспільства.

Етнічні стереотипи можуть бути вкорінені у свідомості соціуму. К. Віда зазначає: «етнічні стереотипи відображають ментальні образи членів групи та символічно представляють переконання про природу народів. Як такі, їх можна розглядати як етносимволи, що живляться від соціальних структур та впроваджуються в них» [4, с. 589]. Саме наявність більшої групи осіб робить етнічний стереотип небезпечнішим, оскільки

ще змалечку окремий індивід формується як суспільна істота й на нього впливають думки й навіювання соціуму. Невелика замкнута група осіб може мати власні переконання щодо інших та навколишнього середовища, однак ці переконання не завжди поширюються на маси, проте, що більше суспільство, тим його наративи важливіші й частіше сприймаються як істина. Саме тому функціонування етнічних стереотипів на глобальному рівні в Європі, як і в будь-якому великому культурному середовищі, можливе завдяки навіяним переконанням великих культурних структурних одиниць, що в майбутньому може змінювати це середовище, оскільки знання поширюється до наступних поколінь.

Етнічні стереотипи не нове явище. Протягом століть у Європі побутували народні уявлення про «чужих». яким приписувались інколи навіть чудернацькі характеристики. Як згадує К. Віда «з початку 13 століття наукові мислителі епізодично почали застосовувати гуморальну теорію – класифікуючи людей як флегматиків, сангвініків, холериків або меланхоліків – до цілих етнічних груп як спадкову ознаку. Таким чином, певні етнічні, релігійні, соціальні та гендерні групи були наділені специфічними темпераментами – північні європейці та жінки були флегматиками; євреї, єретики, кріпаки та прокажені були меланхоліками» [4, с. 590]. Ми спостерігаємо класифікацію, за якої етноси порівнювали з різними соціальними прошарками та навіть біологічною статтю. Такий розподіл в дечому відповідає і наявним сучасним стереотипам: так, один народ може вважатися запальним, інший же меланхолійним, виваженим.

Джудіт Гідасі наголошує на важливості політичних змін кінця 20 століття, оскільки у 1990-х на європейську політичну арену виходять нові держави східної Європи, які приносять нові виклики у вивченні нових культур і які роблять свій внесок у європейське середовище, таким чином зміцнюючи усвідомлення мультикультурної свідомості [2, с. 120]. Питання Західної та Східної Європи залишається актуальним і на сьогодні, оскільки можуть використовуватися застарілі уявлення про конкретні народи або громадянин молодого держави може сприйматися іншими виключно як виходець із країни, якої вже давно не існує на політичній арені.

Ще з початку Нового Часу, коли європейці почали відкривати нові землі, вони возносили Європу як світило цивілізації і науки. Зважаючи на сучасні реалії та історичне підґрунтя Європа або «європейський» асоціюється у нас з демократією, високим мистецтвом та інтелектуалами. Таке уявлення про європейців іншими народами й ними самими здатне підсилювати етнічні стереотипи не всередині континенту між країнами, а на всесвітньому рівні.

Намагання подолати внутрішні етнічні стереотипи між країнами, територіально розміщеними в Європі, могло призвести до виникнення глобальніших стереотипних уявлень. Згідно з В. Мамаду «європейська інтеграція мала на меті подолати найгірші та найжорстокіші вияви цих європейських націоналізмів, але це можна було б зробити двома (суперечливими) способами: або як рух за межі такого роду розколу «ми проти них», або як масштабування таких наративів до європейського рівня. Перший передбачає, що (національні) стереотипи ставатимуть дедалі менш важливими, другий, що їх замінить новий вид наднаціонального націоналізму, європеїзм, у якому європеєць – це нові “ми”, а неєвропеєць – це новий “інший» [3, с. 46]. Другий варіант можливий у контексті глобалізації, що є невід’ємною складовою сучасної геополітичної ситуації. «Іншими» у контексті європейського континенту тут виступають іммігранти, що вимушені з тих чи інших причин залишити свою домівку та в пошуках кращого життя вирушити до Європи. Також чужинцями є туристи з інших частин світу, образ яких спрощується до популярних стереотипів.

Як і будь-які інші типи стереотипів, етнічні стереотипи, насамперед, обумовлені психологічними особливостями індивіда. Р. Жупанчич та Я. Арбейтер у контексті дослідження стереотипів щодо населення народів Балкан вказують наступне: «фактори, які сприяють виникненню стереотипів, можна класифікувати за такими групами: 1) основні принципи функціонування когнітивного апарату; 2) особисті соціально-демографічні характеристики; та 3) фактори, пов’язані з особистою мотивацією або рисами особистості людини» [5, с. 1059-1060]. У контексті європейських країн важливо виділити другий пункт, оскільки уявлення про інші меншини закріплюються на основі того, яка їхня частка від усього

населення країни. Так, можна сказати, що у країнах Східної Європи відсоток інших національностей значно менший, ніж у західних державах. Парадокс полягає в тому, що ми не можемо стверджувати, що побутування етнічних стереотипів більше виявляється або у країнах з меншою кількістю національного різноманіття, або в тих, де співіснування великої кількості різних культур вже стало нормою. Перші здаються нейтральними щодо існування упереджень, оскільки у них не стоїть гостре питання етнічної приналежності, однак представники інших культур, які є максимально чужими для такого етносу, можуть сприйматися вороже саме через відчуженість, підсилену застарілими уявленнями. У других тісні контакти з іншими етнічними групами або підсилюють етнічні стереотипи або, навпаки, нівелюють їх, оскільки міжкультурна комунікація дозволяє краще пізнати інші народи.

У 2023 році Європейською комісією було опитано респондентів з низки країн Європейського Союзу, щодо присутності різних проявів дискримінації у їх повсякденному житті. Більше половини опитуваних визнали, що в їхніх країнах наявні упередження за ознакою ромською приналежності (65%) та етнічного походження (60%) [1]. Показники відсотку упередженості щодо ромів не зменшуються, що вказує на те, що інтеграції народу в життя країн слід приділити більше уваги на громадському рівні. Окрім загального відсотку стереотипів, окреме питання стосувалося того, який кандидат знаходиться у невідгідному становищі при намаганні влаштуватися на роботу. Так, індикатором підвищеної загрози бути неприйнятим на роботу є приналежність до ромської національності (42%) та етнічне походження (34%) [1].

Побутування етнічних стереотипів у європейському суспільстві призводить до складнощів нормального функціонування меншин. Як ми бачимо, через етнічну приналежність люди можуть зіштовхнутися з недовірою з боку роботодавців. Хоча показник такого виду дискримінації у кар'єрній сфері нижче п'ятдесяти відсотків, однак велика частка людей може зіткнутися з необґрунтованими відмовами в наймі персоналу.

Територія Європи, як і будь яка інша частина світу не позбавлена етнічних стереотипів. Історично сформовані

упередження проти етнічних груп, підживлені низкою важливих історичних подій на території континенту, вкорінилися в сучасному соціумі. Європейські держави мають на меті максимально знизити присутність таких стереотипів у повсякденному житті громадян, однак наразі спостерігається доволі високий показник упереджень щодо етнічної приналежності. Подолання стереотипів є важливим пунктом у майбутньому, оскільки мирне й злагоджене співіснування суспільств дозволить досягти успіхів у всіх сферах діяльності людини.

1. Eurobarometer. Language selection | European Union. URL: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/2972> (дата звернення: 10.03.2026).
2. Hidasi J. The Role of Stereotypes in a New Europe. *Intercultural Communication Studies*. 1999. № 09(1), 10. С. 117–122.
3. Mamadouh V. Europeans among themselves: Geographical and linguistic stereotypes. *Stereotypes and Linguistic Prejudices in Europe* / Anna Dąbrowska, Walery Pisarek, and Gerhard Stickel. Budapest: Research Institute for Linguistics Hungarian Academy of Sciences, 2016. С. 39–72.
4. Weeda C. Ethnic Identification and Stereotypes in Western Europe, circa 1100–1300. *History Compass*. 2014. № 12/7. С. 586–606.
5. Zupančič R., Arbeiter J. 'Primitive, cruel and blood-thirsty savages': stereotypes in and about the Western Balkans. *Teorija in praksa*. 2016. № 5 (53). С. 1051–1063. URL: <https://drive.google.com/file/d/1hK6VLPT5Te7yTXi0hevBKm2nn8zyJCbv/view> (дата звернення: 06.03.2026)

УДК 811.161.2'42:070:355.01

Юлія Маслова,

кандидатка філологічних наук,

доцентка кафедри

інформаційно-документних комунікацій

Національний університет «Острозька академія»

ІМАГОЛОГІЙНИЙ АНАЛІЗ ОПОЗИЦІЇ «СВІЙ» І «ЧУЖИЙ» В УКРАЇНСЬКОМОВНОМУ ГАЗЕТНОМУ ДИСКУРСІ ВОЄННОГО ЧАСУ

Українськомовний газетний дискурс воєнного часу функціює не лише як канал оперативного інформування, а як вагомий механізм символічного структурування соціальної реальності. У його межах особливої інтенсивності набуває опозиція «свій» і «чужий», яка зорганізовує аксіологічний простір тексту, формує колективні моделі саморефлексії та індукує межі між власною спільнотою і ворожим або Іншим. Імагологія як дослідницький напрям зосереджується саме на вивченні етнотипів, стереотипних уявлень й образів національного Іншого, причому її предмет становить не перевірка істинності таких уявлень, а аналіз способів їхнього дискурсного конструювання та культурного функціонування [1, с. 13-14; 2]. У зв'язку з цим воєнний газетний дискурс в Україні потребує саме імагологічного прочитання, оскільки преса в умовах війни не лише репрезентує факти, а й продукує нормативні уявлення про «нас», «наших», «ворога», «союзника», «зрадника», «жертву», «героя».

Актуальність теми зумовлює те, що опозиція «свій» і «чужий» у газетному мовленні воєнного часу постає не просто лексико-семантичною чи стилістичною категорією, а одним із провідних сенсотворчих принципів медійної картини світу. У цьому аспекті особливо продуктивною є синергія імагології з критичним дискурс-аналізом, оскільки новинний дискурс, за Т. ван Дейком, безпосередньо корелює з ідеологіями, а самі ідеології відтворюються і поширюються через тексти та

мовлення [5, с. 194; 6, с. 190-191, 193]. Саме газетний текст у період війни інтенсивно формує аксіологічно навантажені образи колективного «ми» та ворожого «вони», через які аудиторія інтерпретує події, оцінює учасників війни і вибудовує власну систему суспільних орієнтирів.

Мета нашої наукової розвідки полягає у виявленні специфіки імагологічної репрезентації опозиції «свій» і «чужий» в українськомовному газетному дискурсі воєнного часу та у з'ясуванні її аксіологічного, ідентифікаційного і прагматичного потенціалу. Для реалізації цієї мети необхідно окреслити теоретичний статус опозиції «свій» і «чужий» у сучасній імагології та дискурсології, схарактеризувати автообраз і гетерообраз у газетному тексті, простежити мовні засоби, за допомогою яких преса формує позитивно маркований образ «свого» і негативно маркований образ «чужого», а також визначити функції цієї опозиції в консолідації аудиторії, моделюванні колективної ідентичності та легітимації національного спротиву.

Теоретико-методологічне підґрунтя дослідження становлять насамперед положення імагології, сформульовані в працях Й. Лерсена. Учений визначає імагологію як дискурсне вивчення етнотипів, тобто стереотипних атрибутів національного характеру, і наголошує, що дослідницький інтерес має стосуватися не правдивого статусу таких уявлень, а їхньої впізнаваності, інтертекстуальності та контекстуальної зумовленості [1, с. 13-14]. Вагомою для нашого дослідження є також його теза про розмежування автообразів і гетерообразів, оскільки будь-яка репрезентація іншої культури неминуче охоплює саморепрезентаційний компонент і тому формує образ Іншого через призму власних культурних цінностей [1, с. 14-15]. У контексті українськомовного газетного дискурсу воєнного часу ця теза набуває особливої релевантності, адже образ ворога формується не ізольовано, а в постійному співвіднесенні з образом української спільноти як носія моральної правоти, справедливості, стійкості й суб'єктності.

Водночас концепція Й. Лерсена дає підстави розглядати імагологічні структури не як статичні ментальні схеми, а як динамічні дискурсні конфігурації, що актуалізуються в конкретних історичних, політичних і медійних умовах. Для дослідника принципово важливо, що етнотипи функціують у

межах інтертекстуального континууму, де кожна нова репрезентація спирається на попередні моделі національної характеристики, актуалізує їх або модифікує [1, с. 15-16]. Саме тому аналіз газетного дискурсу воєнного періоду передбачає виявлення не лише експліцитних номінацій ворога чи союзника, а й латентних семантичних рамок, через які медіа продукує уявлення про цивілізаційне протистояння, історичну пам'ять та аксіологічний розподіл ролей у війні. У цьому вимірі продуктивною є теза Й. Лерсена про латентний характер етнотипів, які часто функціують як напівактивні когнітивні схеми й актуалізуються в дискурсі через тригери; саме тому газетний текст воєнного часу не лише називає ворога, а й активує вже наявні в колективній пам'яті моделі його сприйняття [1, с. 24-26; 2].

Не менш продуктивною для нашої інтерпретації є думка Й. Лерсена про опозиційний характер етнотипів, які розгортаються в системі бінарних зіставлень і конструюють автообраз через протиставлення гетерообразу [1, с. 16-17]. Таку антиномійну модель особливо виразно простежуємо в медійному висвітленні війни, де українське «ми» конституює себе через зіставлення з російським «вони». Унаслідок цього газетний текст не лише інформує про перебіг подій, а й формує символічний простір колективного самоусвідомлення, в якому українці постають як спільнота гідності, опору й солідарності, тоді як ворог уособлює насильство, деструкцію та імперську агресію.

Методологічно продуктивними є також положення Т. ван Дейка, який пов'язує новинний дискурс із механізмами ідеологічного відтворення, групового позиціонування та стратегійної організації соціального знання. У межах його підходу вагоме місце посідає схема позитивної самопрезентації та негативної презентації інших, яку особливо виразно зреалізовано в конфліктному і воєнному медійному мовленні [5, с. 194; 6, с. 190-191, 193]. Не менш значущим є дискурсно-історичний підхід Р. Водак і М. Райзігля, який дає змогу аналізувати стратегії номінації, предикації, аргументації та перспективізації у публічному дискурсі. Саме через ці стратегії газетний текст окреслює межі належності і виключення, визначає легітимних та нелегітимних учасників колективу й

інтегрує сучасні події у ширший історичний контекст [4, с. 94-95].

Українськомовний газетний дискурс воєнного часу системно формує образ «свого» як аксіологічно позитивний автообраз національного «ми». Його семантичне ядро становлять стійкість, гідність, жертовність, відповідальність, солідарність, історична пам'ять, громадянська зрілість, суб'єктність і моральна правота. У газетних текстах цей образ вербалізують через номінації українці, захисники, воїни, волонтери, громада, незламні, наші, оборонці. Такі номінації не лише позначають певних суб'єктів воєнної реальності, а й формують нормативний образ належного члена спільноти. Саме тому автообраз «свого» виконує не лише репрезентаційну, а й мобілізаційну функцію, оскільки генерує уявлення про колективне «ми» як про морально вищу, консолідовану і стійку спільноту. Імагологічна перспектива дає підстави інтерпретувати такий автообраз як модель саморепрезентації культури в умовах історичного випробування [1, с. 14-15; 2].

Натомість образ «чужого» в українськомовному газетному дискурсі воєнного часу набуває різко негативного аксіологічного маркування. Його газетне мовлення формує через номінації ворог, окупант, агресор, загарбник, терорист, злочинець, а також через експресиви, дисфемізми, метафори дегуманізації, демонізації й зоометафоричні перенесення. У такий спосіб преса вибудовує не нейтральний образ Іншого, а гетерообраз ворожої сили, яка втілює деструкцію, антигуманність, імперську експансію та цивілізаційне відчуження. У термінах Т. ван Дейка це відповідає ідеологічній схемі групового протиставлення, у межах якої дискурс послідовно позитивно експлікує свою групу і негативно репрезентує чужу [5, с. 194; 6, с. 190-191, 193]. Для воєнного газетного дискурсу така асиметрія становить не периферійний стилістичний ефект, а засадничий принцип організації оцінки, фокалізації та моральної інтерпретації подій.

Особливо важливо, що категорія «чужого» в газетному дискурсі не обмежується лише зовнішнім ворогом. Воєнна преса активно конструює також образ внутрішнього чужого, до якого належать колаборанти, ретранслятори ворожих наративів, інформаційні диверсанти, коригувальники, суб'єкти

політичної або символічної лояльності до агресора. Саме в цій площині особливо продуктивним постає дискурсно-історичний підхід, оскільки газетний текст через стратегії номінації та предикації окреслює межі допустимого в межах колективного «ми» і водночас формує внутрішню карту нормативної спільноти [4, с. 94-95]. Отже, преса не лише описує зовнішню війну, а й конструює внутрішню моральну географію спільноти, визначаючи прийнятні й неприйнятні моделі поведінки, мовлення, ідентифікації та ціннісного самопозиціювання.

Мовна реалізація опозиції «свій» і «чужий» спирається на широкий арсенал лексико-семантичних, стилістичних і прагматичних засобів. Найпродуктивнішими серед них є оцінна лексика, антитеза, контрастивні синтаксичні конструкції, метафора, інтертекстуальність, прецедентні феномени, паремійні трансформації, евфемізація щодо «своїх» та дисфемізація щодо «чужих». Саме ці засоби посилюють персуазивний потенціал газетного тексту й зорганізують емоційно інтенсивне прочитання війни. На імагологічному рівні вони продукують усталені образні комплекси, у яких «свій» корелює з порядком, гідністю, стійкістю і правом, тоді як «чужий» пов'язується з хаосом, руйнуванням, жорстокістю та історичною ретроградністю [1, с. 16-17; 5, с. 193]. У цьому аспекті особливо релевантною є наша попередня праця, присвячена інтертекстуальності в газетному українськомовному дискурсі воєнного періоду, в якій наголошено, що інтертекстуальні механізми посилюють когнітивно-прагматичний вплив тексту, актуалізують колективну пам'ять і сприяють виробленню спільних інтерпретаційних рамок війни [3, с. 127-128]. З огляду на це інтертекстуальність варто розглядати як один із вагомих механізмів імагологічного конструювання опозиції «свій» і «чужий».

Варто зауважити, що імагологія не ставить питання про те, наскільки об'єктивним є образ Іншого. Її цікавить насамперед те, як конкретна культура, спільнота або дискурс формує стійкі уявлення про себе та інших, як працює механізм їхньої впізнаваності і які історичні наслідки такі образи продукують [2]. Саме тому імагологічний аналіз українськомовної преси воєнного часу є продуктивним не

лише для опису мовних особливостей газетного тексту, а й для всебічного осмислення механізмів колективної ідентичності, символічної мобілізації та культурної самооборони. В умовах війни газетний дискурс генерує особливу семіотичну матрицю, у якій образ «свого» стає осердям національного самоствердження, а образ «чужого» маркером екзистенційної загрози.

Отже, імагологічний аналіз українськомовного газетного дискурсу воєнного часу дає підстави стверджувати, що опозиція «свій» і «чужий» виконує роль одного з провідних сенсотворчих механізмів сучасного медійного тексту. Вона структурує аксіологічний простір газетного мовлення, формує позитивно маркований автообраз української спільноти та негативно маркований гетерообраз ворога, а також окреслює внутрішні межі національного колективу. Преса через систему номінацій, метафор, оцінних предикацій, інтертекстуальних і прагматичних засобів інтенсивно конструює модель колективного «ми», яке корелює зі стійкістю, моральною правотою і правом на спротив. Водночас вона формує образ «чужого» як сили руйнації, агресії й цивілізаційного антагонізму. Саме тому імагологічний підхід у поєднанні з критичним дискурс-аналізом уможливорює глибше осмислення того, як українськомовна газетна публіцистика воєнного часу бере участь у виробленні національної ідентичності, підтриманні символічної згуртованості та концептуалізації війни як боротьби не лише за територію, а й за ціннісну та культурну суб'єктність.

1. Leerssen J. Imagology: On using ethnicity to make sense of the world // Iberic@l. 2016. No. 10. P. 13-31. Режим доступу: <https://iberical.sorbonne-universite.fr/wp-content/uploads/2017/02/Pages-from-Iberic@l-no10-automne-2016-Final-2.pdf> (дата звернення: 21.03.2026).
2. Leerssen J. Theoretical summary // Imagologica. Режим доступу: <https://imagologica.eu/theoreticalsummary> (дата звернення: 22.03.2026).
3. Maslova Y. Intertextuality in Ukrainian-Language Newspaper Discourse During the Wartime Period: Cognitive-Pragmatic Dimension // Slavistica Vilnensis.

2025. Vol. 70, No. 1. P. 127-142. DOI: 10.15388/SlavViln.2025.70(1).9.
4. Reisigl M., Wodak R. The discourse-historical approach (DHA) // *Methods of Critical Discourse Analysis* / ed. by R. Wodak, M. Meyer. 2nd ed. London: Sage, 2009. P. 87-121. Режим доступу: <https://surl.li/kmaizi> (дата звернення: 20.03.2026).
 5. van Dijk T. A. News, discourse, and ideology // *The Handbook of Journalism Studies* / ed. by K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch. New York: Routledge, 2008. P. 191-204. Режим доступу: <https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/07/Teun-A.-van-Dijk-2008-News-discourse-and-ideology.pdf> (дата звернення: 21.03.2026).
 6. van Dijk T. A. Ideology and discourse // *The Oxford Handbook of Political Ideologies* / ed. by M. Freeden, L. T. Sargent, M. Stears. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 175-196. Режим доступу: <https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/07/Teun-A.-van-Dijk-2013-Ideology-and-discourse.pdf> (дата звернення: 21.03.2026).

УДК 008:304.4:316.7

Серафіма Мельничук,

студентка ОПП «Культурологія: проєктна діяльність»

Національний університет «Острозька академія»

ПЕРФОРМАТИВНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ

Постмодернізм – це напрям, який трансформував усталені норми й форми, піддаючи сумніву все те, що раніше вважалося незмінним і істинним. Гра стає формою, а форма – грою; тут бракує розсудливості, однак кожен рух і кожне слово зрештою ведуть до неї.

Тетяна Гундорова у своїй праці «Транзитна культура і постколоніальна травма» пише: «Епоха постмодернізму диктувала нові правила комунікації та формувала нові типи особистостей. Театральність, перформанс і репрезентація відіграють надзвичайно важливу роль у цьому процесі з огляду на плинність ідентичностей і культурних ролей» [1, с. 32]. Згадуючи театральність і репрезентацію, ми пов'язуємо їх із перформансом, який поєднує різні елементи твору, що оживають у процесі дії. Водночас складність у визначенні понять «постмодернізм» і «перформанс» свідчить про відсутність чітких меж і обмежень: вони виходять за рамки звичних мовних означень. І це не дивно, адже перформанс орієнтований передусім на візуальний аспект – його легше сприйняти, ніж описати словами, бо текст не здатен повністю відтворити його сутність.

Філіп Аусландер зазначає, що дослідники, які поєднують поняття постмодернізму й перформансу, спираються на різні підходи до їх трактування, тож обидва явища можна інтерпретувати через взаємозв'язок [3]. Мистецтво перформансу виникло після Другої світової війни як спосіб експерименту та самовираження. Сам корінь «perform» відсилає до виступу, чогось інсценованого, але водночас процесуального, тому кожна дія, кожен «акт» постає як

продуманий жест, у якому форма виконання інколи переважає зміст. Відтак дослідження перформансу поширюється і на повсякденні практики – спорт, ритуали, мистецтво, соціальну поведінку тощо. Тут простежується співзвучна ідея Джона МакКензі щодо перформансу як форми глобалізації [7]. Відтак дослідник виокремлює три парадигми перформансу: культурну, технологічну й організаційну. З огляду на це автор стверджує, що сучасна глобалізація відбувається через різноманітні перформативні механізми, які формують нові парадигми: державну, економічну та екологічну. Таким чином, автор наголошує, що перформанс тісно пов'язаний із глобалізацією – настільки, що він постає як її особлива форма. Перформанс у сучасному суспільстві можна розуміти як специфічний спосіб організації влади й знання, що прийшов на зміну дисциплінарним механізмам минулих століть. Якщо раніше соціальні інституції формували стабільного, цілісного суб'єкта через правила й норми, то сьогодні акцент зміщується на постійну демонстрацію результативності. Ідентичність перестає бути сталою й єдиною: вона розпадається на множину ролей і практик, що залежать від конкретних контекстів оцінювання. У різних сферах – професійній, соціальній чи особистій – індивід змушений відповідати різним критеріям успішності, інколи суперечливим між собою. Таким чином, сучасна влада діє не стільки через обмеження, скільки через вимогу до постійного самовдосконалення і досягнення результатів. Тут варто згадати Джудіт Батлер і її працю *Gender Trouble*, де гендер описується як перформанс [4]. Дійсно, те, що більшість вважає нормою або навіть не замислюється як про щось, що не належить виключно окремим особам, ставиться під сумнів американською філософією. Саме тут Батлер розглядає гендер через призму перформативності, наголошуючи, що гендер не є тим, що людина «має», а тим, що вона постійно виконує. З цього випливає розуміння перформансу як повторюваного соціального акту через соціально закріплені дії. До того ж теорія перформансу стає цінним інструментом для аналізу того, як конкретні товари оживляються через повторення, театральні техніки та взаємодію з людьми. Вона також дозволяє враховувати як мікро-, так і макрополітичні аспекти цих транзакцій.

Сучасна культурна політика часто організовується навколо показових подій, фестивалів, виставок або урбаністичних проєктів, де сам акт організації і презентації набуває значення рівноцінного змісту програми. Ці акти є перформативними: вони формують уявлення про суспільство, націю або локальну спільноту, підкреслюючи цінності, які держава чи інституція хоче легітимізувати. Застосування перформативної перспективи дозволяє бачити, що культурна політика не лише нав'язує порядок або ідеологію, а й створює простір для опору та альтернативних практик. Акти культурного «перформансу» можуть як підкріплювати владу, так і її підривати, відкриваючи можливості для критики, суб'єктивних інтерпретацій і творчих експериментів.

Ерін Герлі та Сара Ворнер у науковій праці *Affect/Performance/Politics* зазначають, що сучасні гуманітарні та соціальні науки переживають нову хвилю теоретичних досліджень, у центрі яких – вивчення афекту як провідного механізму на різних рівнях комунікації [6]. «Афективний поворот» засвідчує зростання інтересу до тілесності та втіленого досвіду, де під час «дії» посилюється суб'єктність як виконавця, так і глядача. Важливо підкреслити, що афект не є нейтральним, адже він бере участь у формуванні соціальних відносин, колективних ідентичностей і владних структур. Перформативна перспектива допомагає показати, як афект стає дієвим інструментом у культурних та політичних процесах. Через емоційні переживання, тілесну присутність та взаємодію, суб'єкти не просто сприймають події – вони активно конструюють соціальні реалії, співтворюючи значення та ієрархії. У контексті культурної політики це означає, що афективні стратегії можуть формувати суспільні уподобання, легітимізувати певні цінності та навіть керувати поведінкою публіки. Емоційна напруга, колективні хвилювання, захоплення чи обурення стають своєрідними «перформанс-ресурсами», здатними посилювати вплив інституцій або, навпаки, стимулювати критичні практики й опір. Таким чином, поєднання афекту та перформативності відкриває новий аналітичний простір: воно дозволяє досліджувати не лише те, що відбувається у культурних подіях, а й як ці події формують соціальні структури, відносини влади та ідентичності, створюючи динамічну, втілену політику досвіду.

Джеффри Александер є одним із найвпливовіших сучасних теоретиків у галузі соціології культури та соціальної теорії. Він розробив концепцію «соціальної сценографії», у якій соціальні дії розглядаються як своєрідні вистави, що формують колективне розуміння світу. Александер підкреслює, що саме символічні форми - такі як ритуали, пам'ятники та медіа - відіграють ключову роль у стабілізації або дестабілізації соціального порядку. Медіа та публічні символи (наприклад, пам'ятники, нагороди, національні свята) функціонують як «сценічні елементи», які посилюють ефект перформативного втілення соціальних норм. Перформативна соціологія Александера дозволяє поєднувати аналіз структур та процесів, символів та емоцій, показуючи, як вони взаємодіють у виробленні соціальної реальності.

Сучасна культурна та соціальна реальність дедалі більше сприймається через призму перформансу, який виходить далеко за межі мистецтва і стає універсальним способом організації соціальних процесів. Перформанс у сучасному суспільстві постає як спосіб організації влади, знання та соціальної поведінки. Він відходить від традиційних дисциплінарних механізмів минулих століть, де соціальні інституції формували стабільного суб'єкта через правила і норми. Перформанс виступає як універсальний механізм, через який формуються ідентичності, культурні ролі, владні структури та соціальні норми. Він дозволяє аналізувати не лише видимі події, а й динамічну взаємодію між людьми, символами та емоціями, створюючи інтегровану, втілену політику досвіду, де культура, влада та афекти функціонують у тісному взаємозв'язку.

1. Гундорова Т. Транзитна культура і постколоніальна травма. Київ : Віхола, 2024. 272 с.
2. Alexander J. *Mainstream and Critical Social Theory: Collection: Classical, Modern and Contemporary*. London : SAGE Publications Ltd, 2001.
3. Auslander P. *Postmodernism and performance* // *The Cambridge Companion to Postmodernism*. 2004. P. 97–115.
4. Butler J. *Gender Trouble*. London : Routledge, 2011.
5. Grossberg L. *Learning from Stuart Hall, following the path with heart* // *Cultural Studies*. 2014. Vol. 29, no. 1. P. 3–11.

6. Hurley E., Warner S. Special Section: "Affect/Performance/Politics" // Journal of Dramatic Theory and Criticism. 2012. Vol. 26, no. 2. P. 99–107.
7. McKenzie J. Performance and Globalization // The SAGE Handbook of Performance Studies. Thousand Oaks : SAGE Publications, P. 33–45.

УДК 008:141.333(477):316.722

Аліна Моргунова,

аспірантка 2-го року навчання ОНП «Історія»

Національний університет «Острозька академія»

ТЕОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС У КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ: МІЖ ДУХОВНИМ УНІВЕРСАЛІЗМОМ І НАЦІОНАЛЬНОЮ ІДЕНТИЧНІСТЮ

Сучасний український теософський дискурс виходить за межі суто релігієзнавчого тлумачення, радше його можна охарактеризувати як специфічний культурний феномен. На сьогодні однією з його характеристик є спроба поєднати універсалістські ідеї теософії (єдине джерело всіх релігій, позачасова мудрість, наднаціональне братерство) із конкретним запитом на формування національної ідентичності. Такий підхід створює унікальне поле, в якому глобальні духовні ідеї адаптуються до локального культурного контексту.

Але ця ідея не є новою для загальносвітового теософського дискурсу. Так, О. П. Блаватська ще наприкінці ХІХ століття звертала увагу на небезпеку втрати культурної своєрідності народів внаслідок поширення уніфікованих соціокультурних практик, що супроводжували процеси модернізації та ранньої глобалізації. Розмірковуючи про значення національної традиції та небезпеку сліпого наслідування чужорідних культурних зразків, вона зазначала: «Так само відбувається по всій Європі. Погляньте на Швейцарію. Ще якихось десять років тому кожен округ мав свій відмінний національний костюм – такий же чистий і свіжий, як і своєрідний. Тепер же люди соромляться його носити. Вони прагнуть, щоб їх приймали за іноземних гостей, щоб їх вважали цивілізованою нацією, яка наслідує інших навіть у моді». «Усюди, де дух наслідування опановує серце нації – передусім бідні робітничі класи – там зникають елементи національної

самобутності, і країна опиняється на межі втрати своєї індивідуальності та все починає змінюватися на гірше» [5].

Водночас у її теософській філософії ця позиція поєднувалася з ідеєю духовного універсалізму. У межах теософської доктрини О. П. Блаватська підкреслювала «тотожність душі й духу» як «справжньої, безсмертної сутності людини», що становить глибинну основу єдності людства незалежно від культурних, соціальних чи етнічних відмінностей [6]. Таким чином, у працях О. П. Блаватської простежується своєрідний синтез: визнання універсальної духовної природи людини поєднується з наголосом на значенні історично сформованих форм культурної та національної ідентичності, які забезпечують різноманіття й самобутність людської цивілізації.

Продовження цього дискурсу можна простежити і в історії становлення теософського руху на українських землях. Ідея поєднання духовного універсалізму з повагою до національної культурної самобутності, що характерна для світогляду О. П. Блаватської, знайшла своєрідне відображення у діяльності перших представників теософського руху в Україні.

Одним із показових прикладів такого поєднання є постать Євгена Кузьміна – члена, а потім президента Київського відділення Російського Теософського товариства на початку XX століття. У своїй діяльності він поєднував глибинне вивчення теософської доктрини з активною участю у розвитку українського культурного середовища початку XX століття. Є. М. Кузьмін виступав як популяризатор духовно-філософських ідей, водночас підтримуючи національне культурне відродження та співпрацюючи з провідними представниками українського мистецького авангарду того часу. Серед його інтелектуального і творчого кола були такі визначні діячі української культури, як художник Олександр Мурашко, графік Георгій Нарбут та режисер-новатор Лесь Курбас. Його мистецтвознавчі дослідження української культурної спадщини були спрямовані на осмислення естетичних і духовних основ національного мистецтва, виявлення його внутрішньої символіки та місця в загальноєвропейському культурному процесі [2, с.132]. Звертаючись до історії українського мистецтва та народної творчості, Кузьмін прагнув показати їх як самобутній прояв духовної культури народу, що

водночас органічно вписується у широкий контекст світової культурної традиції. Така взаємодія засвідчує, що рецепція теософських ідей в українському контексті не обмежувалася суто релігійно-філософською площиною, а була тісно пов'язана з процесами формування модерної української культури. І прагнення до духовної ідентичності з усім людством не заважали усвідомленню своєї національної ідентичності.

У цьому сенсі український досвід розвитку теософського руху демонструє характерну для нього рису – прагнення до синтезу універсальних духовних ідей із національною культурною традицією. Показовим прикладом такого інтелектуального діалогу може слугувати звернення сучасних українських теософів до спадщини Григорія Сковороди. Його вчення про «філософію серця» [4], у якому серце постає як осередок внутрішнього духовного життя людини та джерело істинного пізнання, що концептуально перегукується з теософською ідеєю «Доктрини серця», викладеною у творі О. П. Блаватської «Голос Безмовності» [1]. В обох традиціях акцент робиться на внутрішньому духовному досвіді, моральному самовдосконаленні та пробудженні глибинної духовної природи людини, що відкриває шлях до вищого пізнання.

Подібна інтерпретація дозволяє розглядати українську філософську традицію не лише як історичний контекст, але й як змістовний інтелектуальний ресурс для осмислення теософських ідей у сучасному культурному просторі. У сучасних освітніх, культурних та просвітницьких ініціативах товариства простежується прагнення не лише популяризувати класичні теософські ідеї, а й інтегрувати їх у контекст української філософської думки, зокрема через звернення до національних духовних традицій, історії культури та сучасного інтелектуального дискурсу. Зокрема, у межах освітніх програм і публічних лекцій значна увага приділяється осмисленню духовної та інтелектуальної спадщини українських мислителів і науковців. Прикладом цього є цикл просвітницьких відеолекцій і відкритих дискусій, присвячених постатям української культури та науки, серед яких лекції «Світогляд Миколи Амосова – думки і серце», «Іван Пулюй: життя в ім'я науки та України», а також тематичні заходи, пов'язані з осмисленням філософської спадщини Григорія Сковороди. У просвітницькому просторі товариства також проводяться

круглі столи та дискусійні зустрічі, присвячені історії української культури та освіти, зокрема програма «Видатні українські педагоги», що розглядає гуманістичні традиції української педагогічної думки. Одна з останніх програм присвячена творчості Лесі Українки: «Таємниці драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня».

Поряд із цим реалізуються тематичні лекційні програми, спрямовані на осмислення більш широкого культурно-історичного контексту, у якому формувалася українська духовна традиція. До таких належать лекції «Давні слов'янські божества», «Культурні архетипи українського народу», а також дискусійні зустрічі, присвячені проблемам громадянського суспільства та гуманістичних цінностей, зокрема програма «Рух захисту прав людини: Гельсінська група і українські дисиденти».

Водночас важливо відзначити, що сучасна діяльність українських теософів не обмежується лише інтелектуально-просвітницькою сферою. Події Революції Гідності, а згодом і повномасштабна агресія 2022 року, стали для українських теософів своєрідним моментом трансформації, де абстрактний гуманізм набув конкретних національних рис. Це не заперечує теософські постулати, а навпаки є їх практичним втіленням. В умовах російсько-української війни представники теософського середовища в Україні демонструють активну громадянську позицію. Значна частина їх діяльності спрямована на волонтерську допомогу, підтримку військових і цивільного населення, організацію благодійних ініціатив, а також на проведення освітніх і культурних заходів, покликаних підтримувати моральну стійкість суспільства в умовах війни.

Таким чином, сучасний етап розвитку теософського руху в Україні демонструє поглиблення того синтетичного підходу, який історично характеризував взаємодію теософії з локальними культурними традиціями: універсальні ідеї духовної єдності людства поєднуються з усвідомленням відповідальності за власне суспільство, його культурну спадщину та майбутнє. Духовний універсалізм теософії постає не як абстрактна доктрина, а як етичний імператив, що передбачає активну участь у житті суспільства та підтримку національної спільноти в часи історичних випробувань. Тобто, «українська теософська спільнота одночасно є частиною

світової наднаціональної духовної традиції та живим елементом сучасного українського суспільства, що поєднує універсальне з національним, космополітичне з локальним, теоретичне з практичним» [3, с.124].

1. Блаватська О. П. «Голос Безмовності» [Electronic Source]
URL: <https://7promeniv.com.ua/zdiisneni-pereklady/blavatska-olena-holos-bezmovnosti>
2. Зиновіїва Ю. Ю. Діяльність київського товариства «Рицарів круглого столу» У 1910-х роках: до постановки проблеми. Містико-езотеричні рухи у теорії і практиці. Перша міжнародна наукова конференція. Київ, 2007. С.131-135.
3. Моргунова А. Ф. Трансформація комунікативних стратегій теософських спільнот у відповідь на зміни інформаційного середовища. / Наукові записки Національного університету «Острозька академія» : серія «Історичні науки». Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2026. Вип. 37. 150 с.
4. Сидоренко Н. В. Ідея серця у філософії Г. Сковороди: аспекти тлумачення / Марістеріум. Вип. 23. Історико-філософські студії / [упоряд. Завгородній Ю. Ю.], 2006. с. 49-54.
5. Blavatsky H. P. Civilization, the death of art and beauty. / Lucifer, 1891 [Electronic Source] URL: <https://theosophy.world/>
6. Blavatsky H. P. The Key to Theosophy. 1889. [Electronic Source] URL: <https://www.theosociety.org/pasadena/key/key-hp.htm>

УДК: 316.324.8+37.012.1

Микола Начев,

аспірант

ДЗ «Південноукраїнський національний

педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

ОСВІТА І ВИХОВАННЯ ЯК ЧИННИКИ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ТА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Індивідуальні відмінності традиційно пояснюються комбінацією генетичної схильності та впливу зовнішнього світу. Розуміння того, як ці два фактори взаємодіють, має величезне практичне значення. Зокрема, в освітньому процесі, успіх може бути досягнутий лише тоді, коли ми відійдемо від переконання про визначальну роль спадкових чинників. Наука досі не встановила, який з цих факторів є домінуючим, і наразі основна увага приділяється дослідженню їхньої взаємодії.

Як відомо, соціалізація – це процес засвоєння людиною соціального досвіду, норм, цінностей і моделей поведінки, які прийняті в суспільстві. Завдяки соціалізації людина стає повноцінним членом соціуму, здатним взаємодіяти з іншими людьми та виконувати різні соціальні ролі. Особистість, як системна категорія, володіє ієрархічною структурою. Ця структура, у свою чергу, характеризується динамічністю. Проте, динаміка та трансформації не призводять до дезінтеграції сутнісних характеристик. Незважаючи на зміни, особистість зберігає свою ідентичність, унікальність та індивідуальність, підтримуючи при цьому свої фундаментальні ознаки. Аналіз структури дозволяє дослідити механізми адаптації внутрішнього світу особистості до впливу зовнішніх чинників [3, с. 67].

Видатний дослідник процесів соціалізації, Урі Бронфенбреннер, наголошував на важливості соціоекологічного підходу в освітніх дослідженнях. Він доводив, що соціопсихологи не можуть ігнорувати цей аспект, вивчаючи освіту.

Порівняльні дослідження виховання дітей у різних країнах Європи, Північної Америки, Азії підтвердили цю думку. Результати цих аналізів, що базувалися на екосоціологічних принципах, дозволили зробити чіткий висновок: походження дитини з певної країни чи спільноти значною мірою визначає її культурні особливості, звичаї та менталітет. Іншими словами, діти, які виростають у різних культурних середовищах, успадковують цінності та норми своєї батьківщини.

Спочатку існувала думка, що дітей можна легко «формувати» без обмежень. Однак ця точка зору виявилася хибною. Навіть сам Бронфенбреннер почав сумніватися у прямому зв'язку між екосоціалізацією (впливом оточення) та загальною соціалізацією особистості. Це спонукало до відновлення досліджень у цій галузі.

Бронфенбреннер розробив модель, яка пояснює вплив оточення на індивіда через багаторівневу систему:

Перший рівень (мікросистема): Це найближче оточення дитини – її дім, школа, вулиця, друзі. Сюди входять люди, з якими дитина безпосередньо взаємодіє, їхні ролі, способи життя, матеріальні умови та контакти.

Другий рівень (мезосистема): Це взаємозв'язки між різними елементами мікросистеми. Наприклад, як взаємодіють батьки та вчителі, або як шкільне життя впливає на стосунки з однолітками. Цей рівень охоплює більш широке, але все ще безпосередньо пов'язане з дитиною середовище.

Третій рівень (екзосистема): Це середовища, в яких дитина безпосередньо не бере участі, але які впливають на її розвиток. Наприклад, робота батьків, місцеві громадські організації, засоби масової інформації. Ці системи опосередковано формують умови життя дитини.

Четвертий рівень (макросистема): Це найширший рівень, що охоплює культурні цінності, ідеології, закони та соціальні норми суспільства. Саме макросистема визначає, яке місце відводиться дитині, підлітку чи юнаку в суспільстві, яку цінність вони мають [1].

Таким чином, Бронфенбреннер показав, що розвиток дитини є складним процесом, на який впливає безліч факторів, починаючи від найближчого оточення і закінчуючи загальними культурними цінностями суспільства.

Питання виховання та освіти завжди залишаються актуальними в суспільстві, вимагаючи постійного переосмислення у відповідь на мінливі реалії. Оскільки школа та освітня система є об'єктом наукового дослідження, державну освіту не можна розглядати лише як дидактичну чи індивідуальну проблему. [2, Р. 107–126].

Виховання – це усвідомлений процес, спрямований на формування у людини моральних, етичних та суспільних рис. Цей процес триває у сім'ї, навчальних закладах, соціальному оточенні та під впливом культурних інституцій. Головні завдання виховання це: закладання моральних засад та норм поведінки; розвиток відчуття обов'язку та саморегуляції; формування поваги до ближніх та громади загалом; виховання національної та культурної самосвідомості [5].

Навчання та виховання тісно пов'язані та спільно впливають на формування особистісної самоідентичності. Завдяки здобуттю знань, комунікації та життєвому досвіду людина розуміє своє місце у суспільстві, творить власні переконання та життєві акценти.

Вагому роль у цьому процесі виконують: родинне оточення; шкільні установи й інші освітні платформи; соціальні зв'язки й оточення; культурні традиції та суспільні норми.

Отже, освіта та виховання є основними рушіями соціалізації та ідентичності людини. Вони допомагають гармонійному розвитку особистості, формування її світогляду, етичних основ та суспільної підзвітності. Саме через ці процеси людина включається у суспільне життя та розуміє своє місце у ній.

1. Bernstein, B. Az iskolai tudásanyag osztályozásáról és kereteiről. In: Iskola és társadalom. Dialóg Campus, Budapest–Pécs, 107–126.
2. Bronfenbrenner U. Ansätze zu einer experimentellen Ökologie menschlicher Entwicklung. Entwicklung als lebenslanger Prozess / за ред. R. Oerten. Hamburg : Hoffmann und Campe, 1978.
3. Авер'янова Г. М., Дембицька Н. М., Москаленко В. В. Особливості соціалізації молоді в умовах трансформації суспільства. Київ : "ППП", 2005. 308 с.

4. Культура в сучасних трансформаційних процесах : монографія. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. 395 с.
5. Соціологія: короткий енциклопедичний словник / За ред. В.І. Воловича. К. : Укр. Центр духовної культури, 1998. 736 с.

УДК 141.32:355.01

Сергій Порадюк,

аспірант 2-го року навчання ОНП «Філософія»

Національний університет «Острозька академія»

ГЛОБАЛЬНА ЄДНІСТЬ І ЛОКАЛЬНА НАЛЕЖНІСТЬ У СИТУАЦІЇ ВІЙНИ

Війна – це радикальна межова подія, що оголює фундаментальні структури людського буття. Зруйнувавши самоочевидний світ, вона зіштовхує людину віч-на-віч з крихкістю її існування. У ситуації, коли життєвий простір звужується до найближчого – власного дому, міста, він перетворюється на форпост стабільності та вкоріненості. Саме така сутнісна локалізація парадоксальним чином відкриває шлях до глобального спів-буття. Російсько-українська війна доводить: локальна ідентичність, зосереджена на захисті свого дому, стає міцним фундаментом світової солідарності. Утвердження суб'єктності на локальному рівні розкриває універсальну цінність людського життя у глобальному масштабі.

Події війни руйнують буденність, у якій індивід мав можливість анонімного перебування в середовищі інших, не відчуючи потреби у взаємодії. Люди, які не знали імен один одного і проживали на відстані, стали об'єднуватися для спільних дій: створювати волонтерські центри, вступати до загонів територіальної оборони або ж просто гуртуватися заради виживання. Цей процес призвів до трансформації буття: суб'єкт з режиму соціального відчуження перейшов у вимір спів-буття, відкрившись до діалогу з Іншим.

Локальний простір життя набуває статусу середовища, де людське буття перевизначається: від індивідуальної ізоляції до співдружності. Якщо глобальні події людина відчуває як неконтрольований хаос, то можливість локального діалогу дає потенціал для самореалізації у визначеній формі. Через участь у захисті та підтримці «малої батьківщини» людина відновлює

відчуття своєї присутності в реальності, перетворюючись із пасивного спостерігача на активного співтворця дійсності. Таким чином формується здатність людини, спираючись на співприсутність, взаємну турботу і спільність, нівелювати абсурдність подій війни.

В умовах війни приналежність до своєї землі перетворюється з символічного відчуття чи культурного відношення на спосіб буття, що дає змогу людині утвердитись у буремній реальності. Суб'єкт починає сприймати свою землю як онтологічний простір присутності свого Я, втрата якого загрожує фрагментарністю та розчиненням у мультикультурному світі. Територіально-культурна приналежність із суто декларативної стає практично-діяльнісною: вона проявляється у відбудові міст, допомозі ближнім та підтримці життєзабезпечення соціуму. Така діяльність забезпечує вкорінення екзистенції та дає можливість зберегти навколишню реальність у звичному стані. Під таким кутом зору коріння – це своєрідна буттєва «броня», що дає онтологічну опору та сприяє внутрішній цілісності посеред хаосу війни. Через турботу про свій життєвий простір людина переходить від стану пасивного переживання до активного відновлення світу. Як зазначає М. Левицька, зв'язок із місцями приналежності є необхідною умовою психологічної рівноваги та успішної адаптації людини; він допомагає подолати кризу ідентичності та забезпечує відчуття стабільності, що вкрай необхідне в умовах динамічної реальності. Це сприяє залученню до місцевої діяльності, адже певна форма прив'язаності до місця завжди присутня в нашому житті, незалежно від характеру особистості [4, с. 211].

В ситуації війни дім з місця проживання перетворюється на форпост, що зберігає почуття приналежності, через яке людина ідентифікує себе та своє місце у світі. Попри відсутність можливості фізично перебувати у власній домівці, суб'єкт зберігає її у своєму емпіричному досвіді. Самовизначення через приналежність до конкретного регіону, міста чи села є актом збереження ідентичності, тоді як зв'язок із культурним середовищем забезпечує неперервність людської екзистенції, попри просторову віддаленість чи вимушене переселення. Це свідчить про те, що локальна приналежність має значно глибший сенс, ніж фізична, адже

вона вбудована у саму структуру людського існування. Втративши можливість бути вдома фізично, людина прагне зберегти його образи у пам'яті, мові та свідомості, тим самим утримуючи в цілісності своє Я всупереч руйнівним умовам. Дім стає символом зв'язку, що дає змогу зберегти внутрішню монолітність та культурну ідентичність у чужорідному середовищі.

В умовах війни цифровий простір відкриває новий вимір людського спів-буття, де локальні переживання перестають бути ізольованими і знаходять відгук у свідомості Інших. Завдяки соціальним мережам індивідуальне страждання набуває глобального масштабу. Свідки чужого болю в цифровому середовищі перестають бути просто спостерігачами – вони стають суб'єктами емпатії, формують міцний внутрішній зв'язок із постраждалими. Е. Госкінс зазначає, що у цифровій війні, яка роками демонструвала жахіття страждань цивільного населення, більше неможливо оминати їхні переживання [3, с. 124]. Така єдність створює ефект «глобального села» [1], де життєва позиція перетворюється на універсальну мову, зрозумілу попри культурні чи географічні відмінності. У цифровому просторі почуття Іншого стають викликом, що потребує внутрішнього самовизначення. Через цифрову емпатію людське буття утверджує свою відкритість, долаючи самотність і знаходячи солідарність у глобальній реальності.

В умовах війни глобальна єдність із результату геополітичних стратегій перетворюється на екзистенційну відповідь на загрозу людському буттю. У цій перспективі фундаментальні права людини набувають особливого статусу: вони забезпечують внутрішню цілісність особистості та неперервність її життєвого світу. Права людини формують простір, де індивід зберігає власну самість всупереч насильству й примусу. Відтак, захист цих прав є захистом самого людського ества, яке неможливо звести до об'єкта контролю чи зовнішніх маніпуляцій. Світ об'єднується не лише заради опору агресору, а для утвердження права кожного на самовизначення. Така солідарність ґрунтується на спільній смисловій основі, що стверджує абсолютну цінність життя незалежно від кордонів. Це єдність не «проти когось», а «за» можливість вільного людського існування.

В умовах війни вимушений виїзд за межі своєї країни не означає втрати екзистенційної належності до неї. Навпаки, дистанція почасти стимулює усвідомлення власної укоріненості, перетворюючи локальну ідентичність на осередок самовизначення. Українці, які опинилися за кордоном, продовжують життя у культурному середовищі свого походження, розмовляючи рідною мовою та зберігаючи пам'ять і культурний світогляд як частину внутрішнього Я. Змінивши місце проживання фізично, вони несуть із собою життєвий світ, який продовжує існувати крізь них самих.

Діаспора постає своєрідним мостом, що зв'язує локальний і глобальний виміри людського існування. Завдяки культурній діяльності, суспільно-політичній участі людина інтегрує власний локальний досвід у глобальний світовий контекст, утверджуючи його значущість та забезпечуючи його збереження. Культурна приналежність відкриває горизонт самотутньої присутності у світі, де індивідуальний спосіб буття стає репрезентацією культурно-історичної спільноти. Діаспора перетворюється на простір, у якому локальна ідентичність набуває нового способу здійснення – стає формою утвердження власного світу у геопросторовому вимірі. С. Голл у праці «Культурна ідентичність і діаспора» зазначає, що культурна ідентичність – це спосіб становлення буття, який належить як майбутньому, так і минулому; вона виходить за межі місця, часу, історії та культури, постійно змінюється і забезпечує наше відчуття себе у вічності [2, с. 225].

Сучасний досвід війни показує, що бути «людиною світу» означає глибоко усвідомлювати своє походження як основу для відкритості до діалогу з Іншим. Саме приналежність до певного середовища, до власного дому і традицій життєвого світу екзистенційно визначає людину, даючи їй змогу бути зрозумілою і значущою для Інших. Укоріненість надає буттю внутрішньої цілісності, завдяки якій особистість може входити у широкий горизонт глобального спів-буття. Чим глибше людина усвідомлює власну належність, тим яскравіше проявляє свою присутність у світі; виокремлюється з абстрактного Вони та репрезентує себе як особистість, носія культурного досвіду та духовної пам'яті. Формування глобальної єдності відбувається на ґрунті локальної

ідентичності, що стає міцним фундаментом людської солідарності.

Одночасна ізоляція та гуртування людей у мезових ситуаціях кризи розкривають буттєвий парадокс війни, де втрата звичних просторових зв'язків, залишення домівки та досвід відчуження межують з універсальним виміром людської спільності, заснованим на морально-етичних цінностях свободи та культурної приналежності. Людина усвідомлює, що боротьба за власний дім є боротьбою за саму можливість самобутнього та вільного буття. Саме тому війна, знищуючи фізичні кордони людського світу, водночас формує нові виміри глобальної солідарності, у яких суспільство демонструє внутрішню єдність через спільне прагнення зберегти право кожного бути укоріненим у власному світі.

1. Bastos M. From Global Village to Identity Tribes: Context Collapse and the Darkest Timeline. *Media and Communication*. Vol. 9, № 3. С. 50–58.
2. Hall S. Cultural Identity and Diaspora. Режим доступу: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf>
3. Hoskins A. Media and compassion after digital war: Why digital media haven't transformed responses to human suffering in contemporary conflict. *International Review of the Red Cross*. Vol. 102, № 913. С. 117–143.
4. Lewicka M. Place attachment, place identity, and place memory: Restoring the forgotten city past. *Journal of Environmental Psychology*. Vol. 28, № 3. С. 209–231.

УДК 37.017.4+37.017.39(477)

Ірина Починок,

кандидатка філософських наук,
доцентка кафедри філософії та культурології
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІТАРНІ МОТИВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Ідентичність – важливий атрибут людини (індивідів, соціальних груп, етносів, держав, цивілізацій), що означає взаємоопосередкованість її самототожності та залежності від тих чи тих соціальних цілісностей. Вона формується внаслідок синергетичного ефекту в процесі соціалізації особистості, має відкрито-динамічний і діяльнісно-креативний характер, забезпечуючи їй статус суб'єктності, неперервність життєвого досвіду, здатність свідомо приймати рішення і нести відповідальність за їх реалізацію [1].

Особливо важливим є національний контекст самоідентифікації суб'єктів в умовах неспровокованої війни Росії проти України, розбудови української державності та громадянського суспільства, розвитку культурних цінностей і нашої участі у загальноцивілізаційних процесах. Він стосується усіх суб'єктів самоідентифікації, охоплює нашу історію в її діа-синхронічному вимірі, зазнаючи суттєвого впливу тривалого колоніального минулого нашої держави, неоднозначності сучасних процесів соціальної модернізації та європейського вибору України. Наразі українська самоідентифікація зазнає потужних впливів глобалізаційних процесів та стану війни, що значно нівелюють національну специфіку країни. Суб'єкти самоідентифікації перебувають в ситуації «виклику-відповіді» (А. Тойнбі), що охоплює минуле, сучасне і майбутнє нашої національної самовизначеності. На наш погляд, нині найбільш проблемними внутрішніми відповідями на виклики нашої ідентичності є: надмірна героїзація перемог в минулому та

недостатнє осмислення помилок і поразок в нашій історії, некритична оцінка сучасного стану українського етносу, що супроводжується відсутністю чіткого усвідомлення співвідношення у ньому сущого і належного, задуманого і звершеного, досягнутого і втраченого, романтичне сприйняття майбутнього української держави, уявлення про нього як втілення цінностей західноєвропейської цивілізації переважно у формі високих стандартів матеріального добробуту. Все це негативно впливає на процеси української ідентифікації, деформує її основи, збіднює її зміст і творчі можливості. Актуальним у зв'язку з цим є висновок А. Тойнбі, що відповідь суспільства на виклики кризової ситуації повинна очолити національна еліта – політична, економічна, військова, духовна. Та чи готова до цього українська еліта?

Здавалося б, що визначальною в успішному розв'язанні проблем національної самоідентифікації є якась певна ланка: розвиток ринкових відносин, демократії, культури, інтенсивні державотворчі процеси, послідовне проведення національної політики тощо. Ці чинники необхідні, але недостатні для досягнення національної ідентичності, про що свідчить досвід інших країн. Скажімо, моноетнічна єдність Японії, що міцно скріплювалась традиціями, була не наслідком, а навпаки, вирішальним чинником успішної модернізації цієї країни в останній третині XIX ст. Водночас об'єднання Німеччини у централізовану державу у той же період було підготовлене відродженням «німецького духу». У більшості країн Західної Європи досягнення національної ідентичності відбувалось на основі визвольних змагань народів за своє державне самовизначення. Важливо те, що у західноєвропейських країнах процеси національної самоідентифікації органічно (хоч і не без суперечностей) поєднувались з формуванням і функціонуванням цивілізаційних цінностей (самоцінність особистості, ідеї правової держави, громадянського суспільства, власності, ринкових відносин, демократії, науки, техніки, релігії), базованих на гуманітарних засадах. Ці процеси та інституції набували загального визнання і легітимності, лише пройшовши апробацію на їх відповідність виробленим у тривалому історичному досвіді гуманітарним стандартам. Відповідно зазнавало переосмислення сутнє гуманітарного: воно ототожнювалось то з людським у його конкретно-

історичному тлумаченні, то зі світським, що протистоїть релігійному, або з протилежним природному еству духовним первнем людини, викристалізувавшись, зрештою, у розуміння гуманітарного як вираження соціальних, ціннісно-смыслових вимірів буття людини. Гуманітарне, виростаючи з предметно-практичних і соціокультурних умов життя людей, набуває відносної самостійності та слугує смыслоорганізуючим принципом людського буття. Водночас міра гуманітарності дій та вчинків людей, як і будь-яка сфера їх діяльності, визначається повнотою і глибиною опредметнення в них загальнолюдських значущостей і смислів. Гуманітарне завжди духовно-практичне, людиностверджуюче, креативне, і у цій своїй якості воно, зокрема, може розглядатись як системний чинник процесів національної ідентичності та їх досліджень.

Гуманітарне в контексті національної самоідентифікації виконує етнодиференціюючі та етноінтегруючі функції: ідея національної ідентичності була б позбавлена сенсу, якби не передбачала взаємоопосередкованості національного і загальнолюдського. Загальнолюдські цінності так чи інакше проникають в «серце і душу» кожного етносу, а цінність етнічного визначається його унікальністю і внеском у скарбницю людства. Це означає, що національна самоідентифікація – гуманітарно-діалогічна, кожна нація разом з поглибленим духовним самоосмисленням своєї історії повинна дбати про таку практичну розбудову своїх інституцій і змістовне збагачення свого буття з урахуванням і творчим використанням досвіду інших етносів, яке б об'єктивно формувало у її суб'єктів свідомість національної ідентичності та налаштованості до цивілізаційної спільноти. Звичайно, у кожній з підсистем суспільного цілого ці процеси мають власну специфіку.

У цьому плані в реалізації української національної ідентичності нагальними є розв'язання низки проблем, зокрема, в галузі політичній: демократизація і правова інтенсифікація державотворчих процесів, консолідація українського народу у соборну Українську державу, що об'єднує на рівноправних засадах громадян різних етносів, дбає про статус національних меншин, налагодження толерантних стосунків із сусідніми державами та з українською діаспорою.

В галузі економічній: розвиток ринкових форм господарювання з урахуванням властивого українству потягу до індивідуального підприємництва, ініціативності, ділового самоутвердження, долаючи при цьому крайнощі технократизму і механічного копіювання чужого ринкового досвіду, надаючи економічним реформам соціального спрямування.

В галузі духовній: відродження національних цінностей, забезпечення пріоритетного розвитку культури, діалогу культур різних етносів, державний захист національної мови, культивування в суспільстві досконалих художніх смаків, піднесених моральних почуттів і християнських чеснот [3].

У цих процесах важливо враховувати світоглядно-екзистенційні особливості української спільноти, що сягають таких архетипів її культури, як персоналізм, ментальна толерантність, кордоцентризм та глибинний оптимізм. Їх розгортання не лише зміцнює українську ідентичність, але й сприяє посиленню суб'єктності українства та входження України в міжнародне цивілізоване співтовариство [4, с. 399-414]. Для світу ми цікаві своєю ідентичністю, перш за все власною самобутністю, креативним потенціалом і реальними досягненнями, автентичність яких перепроверяється з погляду на військові виклики перед Україною критеріями патріотизму і вірності європейським цінностям.

Національна самоідентифікація – процес багатогранний і творчий, він може бути повним чи частковим, набувати цивілізованих чи спотворених форм. Загальна людиномірність цього процесу ще не гарантує довершеності самоідентичності громадян і надійності критеріїв оцінки стану національної ідентичності. Розв'язання цієї проблеми передбачає поглиблені дослідження світу людських цінностей і смислів, особливостей методології гуманітарних наук та нових типів раціональності. У цьому відношенні, вельми перспективним є узасадничене на взаємодії методів сучасної науки і взаємодоповняльності системного, синергетичного і голономного підходів обґрунтування смислової раціональності. «Раціональність нового етапу розвитку науки, – зазначає О. Рупташ, – може бути названа смисловим типом, оскільки категорія смислу об'єднує факти-знання-засоби-цінності-цілі-результати в цілісність нелінійного зразка. Це не

вертикальний зв'язок, який пронизує процес пізнання знизу до верху, чи навпаки, а щось на зразок коду, який відтворюється у всіх частинках процесу, на різних рівнях» [2, с. 240]. В цілому, комплексний характер проблеми національної ідентичності імплікує доконечність у її дослідженні настанов міждисциплінарної методології.

1. Мазур Л.І. Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема: монографія. Львів: видавництво Львівської політехніки, 2012. 432 с.
2. Рупташ О.В. Поняття смислу в гуманітарнонауковій парадигмі знання: монографія. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. 336 с.
3. Скринник М. Українська самоідентифікація в контексті становлення національної ідеї. Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців. Соціально-гуманітарні науки. Чернівці. 2004. С. 4-9.
4. Хамітов Н. Людина і народ: етноантропология. Філософія: світ людини. К., «Либідь», 2003. С. 399-414.

УДК 393.95(=161.2)+821.161.2'06-1

Ірина Рачковська,

докторка філософії,

директорка

КЗ «Рівненський обласний центр народної творчості» РОР

Руслана Грицаюк,

директорка

КЗ «Центр культури і дозвілля» Бабинської сільської ради

Марія Конда,

директорка будинку культури с. Мульчиці

ІНСТИТУЦІЙНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЗАКЛАДІВ КУЛЬТУРИ КЛУБНОГО ТИПУ РІВНЕНЩИНИ: ВІД ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ МОДЕЛІ ДОЗВІЛЕВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ДО ВИЯВЛЕННЯ ТА ДОКУМЕНТУВАННЯ НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Сучасні трансформаційні процеси в українському суспільстві, зокрема реформа децентралізації, зумовили перегляд ролі закладів культури у формуванні локальної культурної політики. Передача повноважень органам місцевого самоврядування актуалізувала потребу переосмислення функцій закладів культури клубного типу як ключових інституцій у структурі територіальних громад. Історично клубні установи виконували функції організації культурно-дозвілевої діяльності: проведення свят, концертів, тематичних заходів, підтримка аматорського мистецтва. Однак сучасні соціокультурні процеси зумовили розширення їхніх завдань [5]. Децентралізація створила умови для формування локальних культурних стратегій, у межах яких громади отримали повноваження щодо формування власних переліків елементів НКС, ініціювання дослідницьких проєктів та збереження традиційної культури [2, с. 36]. Водночас імплементація положень Конвенції про охорону

нематеріальної культурної спадщини, прийнятої ЮНЕСКО, посилила увагу до механізмів виявлення, документування та популяризації НКС на регіональному рівні [1]. У цьому контексті клубні установи Рівненщини поступово перетворюються на осередки дослідницької та фондоутворювальної діяльності, що виходить за межі традиційної дозвілєвої моделі [3, с. 28]. Відтак працівник клубного закладу набуває нової професійної ідентичності — дослідника локальної спадщини, фасилітатора культурних процесів, медіатора між носіями традицій і державними інституціями [6, с. 224].

Важливим етапом у процесі трансформації стало створення Лабораторії нематеріальної культурної спадщини Рівненщини на базі Рівненський обласний центр народної творчості. Діяльність Лабораторії спрямована на:

- формування орієнтовних переліків елементів НКС для внесення до регіональних та національних реєстрів;
- підготовку матеріалів для подання до профільних державних інституцій;
- реалізацію заходів з охорони та розвитку вже внесених елементів;
- організаційно-методичну підтримку територіальних громад.

Таким чином, відбувається інституційне закріплення нової функції клубних установ — участі у формуванні регіональної системи охорони НКС.

Основними напрямками діяльності Лабораторії НКС є освітній, в рамках якого проводяться семінари-практикуми щодо порядку ведення переліків елементів НКС, навчання методам польових досліджень, роботі з носіями традицій та підготовці паспортизаційної документації та дослідницький, який включає організацію фольклорно-етнографічних експедицій, розшифрування та оцифрування польових матеріалів, формування галузевих інформаційних фондів, співпрацю з науковцями (етнографами, музикознавцями, культурологами), створення методичних рекомендацій щодо виявлення елементів НКС у громадах [4].

Практичну імплементацію нової моделі можна спостерігати на прикладі досвіду Бабинської громади. А показовим прикладом інституційної трансформації є

діяльність працівників культури Бабинської громади щодо збереження традиції вишивання прямокутної хустки «на чотири кути» Південного Погориння Рівненщини. Важливою складовою роботи стала експедиція «Хустка Погориння» у с. Подоляни. Інформантками виступили місцеві жінки віком від 70 років. Під час польових досліджень: зафіксовано родинні спогади, здійснено фото- та аудіодокументування, поповнено колекцію автентичним експонатом. Така діяльність демонструє перехід клубних працівників до виконання функцій польових етнографів і фондоутворювачів.

Традицію офіційно внесено до Переліку елементів нематеріальної культурної спадщини місцевого значення Бабинської громади. Це забезпечило правове визнання елемента, формалізацію охоронних механізмів та системну популяризацію. З метою практичного відтворення традиції створено творчу майстерню «Зі спрату». Вона стала не лише осередком навчання, а й платформою живої передачі ремесла. Таким чином, клубний заклад виконує функцію культурного медіатора, забезпечуючи безперервність традиції. Елемент презентовано під час мистецьких заходів до Дня Української Державності, в обласному проєкті «Жива спадщина: від громади до музею», організовано фотолокацію «Одягни історію». На постійній основі проводяться екскурсії в Етносвітлиці клубного закладу, майстер-класи з вишивки орнаментів Погориння, етнографічні та фольклорні акції на відповідну тематику. Створено мапу «Безцінний скарб Бабинської громади», реалізовано фото- та відеопроєкти, ініційовано творче переосмислення традиції через поезію та медіаконтент. Концепція «Друге життя хустки» акцентує увагу на ревіталізації пошкоджених виробів як метафорі відновлення культурної пам'яті. Такі форми роботи демонструють синтез виставкової, освітньої та просвітницької діяльності. Отож, реалізація комплексного плану дозволила:

- систематизувати знання про традицію;
- підтримати носіїв ремесла;
- залучити молодь до відтворення спадщини;
- створити сталий культурний простір;
- підвищити впізнаваність елемента на локальному й регіональному рівнях [4].

Хустка сьогодні функціонує не лише як музейний експонат, а як жива практика повсякденного культурного життя.

Практика інституційної трансформації простежується і в діяльності Будинку культури села Мульчиці. У 2024 року пріоритетом закладу було визначено активізацію роботи зі збереження локальної культурної ідентичності [1]. Експедиційно-пошукова діяльність здійснювалася безпосередньо в межах громади, що сприяло встановленню довірливого контакту з носіями традицій. У процесі польових досліджень проводилися записи усних спогадів, народних пісень, фото- та відеофіксація предметів побуту. Під час однієї з експедицій було відтворено важливий етап традиційного ткацького ремесла - процес снування нитки для ткання, який продемонструвала жителька села Журавлине Ващенья Василина Степанівна. У ході зустрічі було зафіксовано практичні знання щодо підготовки ниток до ткання та роботи з ткацьким обладнанням. Отримані матеріали мають практичне значення, оскільки у будинку культури функціонує діючий ткацький верстат, на якому відтворюються традиційні техніки та виготовляються доріжки. У процесі експедиційної роботи було проведено низку зустрічей зі старожилами села. Під час спілкування з Єзгор Катериною Іванівною (1942 р. н.) було записано спогади про селянську працю, традиції співу та дозвілля минулих десятиліть. У розповідях респондентки особлива увага приділялася ролі пісні та спільних розваг у житті громади. Під час зустрічі з Базан Марією Харитонівною (1941 р. н.) було зафіксовано процес випікання традиційного домашнього хліба у печі на дровах. Дана зустріч мала спонтанний характер, що дозволило спостерігати за побутовим процесом у природному середовищі. Було задокументовано етапи приготування хліба та записано спогади господині про традиційні способи ведення домашнього господарства. Важливі матеріали були отримані під час зустрічі з Рибачик Надією Іларіонівною (1941 р. н.), майстринею ткацької справи. У ході дослідження було зафіксовано інформацію про налаштування ткацьких верстатів, особливості створення орнаментів та традиції передачі ремісничих знань. Майстринею також було передано до будинку культури предмети побуту та власноруч вишиті картини. Під час зустрічі

з Коцюбайло Настасією Іванівною (1947 р. н.) було записано народні пісні та задокументовано елементи весільної обрядовості. Зокрема зафіксовано традицію використання намітки під час проведів молодої з батьківського дому та обряд зустрічі невістки у хаті молодого з діжкою хліба, яку необхідно було тричі підняти та поцілувати перед початком господарської діяльності.

Важливу роль у культурному житті громади відіграє народний ансамбль «Любисток», який функціонує у селі вже понад двадцять років. Колектив є носієм та популяризатором місцевої пісенної традиції і активно бере участь у культурних заходах громади. Зібрані під час експедицій матеріали не лише архівуються, але й використовуються у практичній діяльності будинку культури — під час тематичних заходів, зустрічей поколінь та демонстрації традиційних ремесел. Такий підхід сприяє не лише збереженню, а й актуалізації локальної культурної спадщини.

Висновок. Проведене дослідження засвідчує, що інституційна трансформація закладів культури клубного типу Рівненщини є закономірною відповіддю на виклики сучасної культурної політики та процеси децентралізації. Клубні установи поступово виходять за межі традиційної дозвілєвої парадигми та набувають ознак багатофункціональних культурних центрів, що поєднують дослідницьку, документаційну, освітню й репрезентаційну діяльність у сфері нематеріальної культурної спадщини. Створення Лабораторії нематеріальної культурної спадщини Рівненщини на базі Рівненський обласний центр народної творчості стало важливим інституційним механізмом систематизації цієї роботи та координації діяльності громад. Це сприяло формуванню регіональної моделі охорони НКС, орієнтованої на активну участь локальних спільнот. Практичний досвід Бабинської громади та Будинку культури села Мульчиці переконливо демонструє ефективність нової функціональної моделі. Експедиційно-пошукова робота, внесення елементів до місцевих переліків, створення творчих майстерень, організація публічних презентацій, інтеграція зібраних матеріалів у культурно-освітню діяльність підтверджують перехід працівників клубних закладів до ролі локальних дослідників і медіаторів культурної пам'яті. Особливо важливим є те, що

зібрані матеріали не залишаються лише в архівному фонді, а активно впроваджуються у сучасний культурний простір громади — через майстер-класи, тематичні заходи, діяльність аматорських колективів, відтворення традиційних ремесел. Такий підхід забезпечує не лише збереження, а й актуалізацію спадщини як живої практики повсякденного життя.

Отже, інституційна трансформація закладів культури клубного типу Рівненщини свідчить про формування нової професійної парадигми їх діяльності. Подальший розвиток цієї моделі потребує посилення кадрової підготовки, удосконалення нормативно-правового забезпечення та впровадження сучасних цифрових інструментів документування. Саме за таких умов клубні заклади здатні утвердитися як стійкі осередки збереження культурної пам'яті та формування локальної ідентичності в сучасному українському суспільстві.

1. Конвенція про охорону нематеріальної культурної спадщини : Конвенція ЮНЕСКО від 17 жовт. 2003 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua> (дата звернення: 01.03.2026).
2. Культурна політика в умовах децентралізації: аналітична доповідь / за ред. О. Кравченко. Київ: НІСД, 2019. 112 с.
3. Культурна спадщина в умовах війни та суспільних трансформацій : зб. наук. праць. Київ : ІК НАМ України, 2023. 198 с.
4. Порядок ведення Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України: затв. наказом Міністерства культури та інформаційної політики України. URL: <https://mcip.gov.ua> (дата звернення: 01.03.2026).
5. Про культуру: Закон України від 14 груд. 2010 р. № 2778-VI. URL: <https://zakon.rada.gov.ua> (дата звернення: 01.03.2026).
6. Титаренко В. П. Соціокультурна діяльність у територіальній громаді: теорія і практика. Київ: Каравела, 2020. 304 с.

УДК 141.7:316.77

Ігор Руснак,

кандидат філософських наук,
асистент кафедри філософії та культурології
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

ПОСТГУМАНІСТИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ДИНАМІКИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ

Особливістю сучасного інформаційного простору є циркуляція інформації, що значною мірою визначається алгоритмічними механізмами добору, ранжування та рекомендації контенту. Традиційні антропоцентричні підходи, що розглядають соціальні процеси передусім як результат людських дій і рішень виявляються недостатніми для пояснення трансформацій сучасного інформаційного простору. Це зумовлює необхідність використання теоретичних принципів які здатні врахувати взаємодію людей, технологічних систем та інституційних структур у формуванні соціальної дійсності. Постгуманістичний підхід враховує ці аспекти, що дозволяє розглядати поняття ідентичності та стійкості у межах ширших соціотехнічних взаємодій, краще артикулювати загрози та способи адаптації до них. У межах постгуманістичної оптики ідентичність розглядається як динамічний асамбляж біологічних, зокрема, людських і небіологічних акторів.

Ключовим аспектом дослідження є аналіз епістемічного і методологічного зсуву у способах опису суб'єктності, в межах якого стійкість вже не розуміється як властивість автономного індивіда. У цьому контексті поняття «суб'єкт» переосмислюється як реляційно сконфігурований, такий що формується в динамічному природно-культурному континуумі – мережі взаємозалежностей між біологічними процесами,

соціальними практиками, технологічними інфраструктурами та інформаційними середовищами.

Стійкість визначається як – «здатність легко відновлюватись після нещастя чи змін або легко адаптуватись до них» [4]. В межах постгуманістичної парадигми подібне антропоцентричне визначення втрачає актуальність, оскільки поняття стійкості повинно поширюватись на систему взаємодії людини з нелюдськими агентами. Стійкість – в такому разі – можна означити як можливість системи переходити з незадовільного стану до задовільного, використовуючи функціоналістські принципи.

Ідентичність можна визначити як – «набір фізичних, психологічних, міжособистісних характеристик які не поділяються повною мірою з жодною іншою людиною» [3] або як «діапазон афіліацій (наприклад етнічних) та соціальних ролей» [там само]. З постгуманістичної перспективи ідентичність можна окреслити як систему самовизначеностей.

Таким чином логічна операція поєднання дозволяє розуміти стійкість ідентичності як здатність системи уявлення людини (груп людей) про себе переходити від станів, що загрожують цілісності самовизначення до станів, які відновлюють або підтримують узгоджене відчуття «я», шляхом адаптивної трансформації цінностей ролей та переконань. Аналіз постгуманістичної парадигми дозволяє концептуалізувати структуру асамбляжу – першою складовою якої є поєднання людей та спільнот – чия суб'єктність та ідентичність піддається тиску з метою руйнації, деформації чи трансформації. Другою складовою є технологічні форми впливу – цифрові алгоритми, мережеві структури тощо які активно взаємодіють між собою, а також людьми та спільнотами і мають значний рівень впливу на структурні та функціональні якості асамбляжу. Ф. Санчес Вера у дослідженні «Критична алгоритмічна медіація: переосмислення передачі культури і освіти в добу штучного інтелекту» констатує зміну культурної передачі та символічної влади в цифрову епоху. Автор стверджує, що «алгоритми діють як культурні агенти, набуваючи форми оперативної дії, що дозволяє їм втручатись у виробництво, поширення та легітимацію смислу» [11].

Щоб пов'язати постгуманістичну перспективу з конкретними інформаційними операціями, доцільно

розглядати цифрові платформи як інфраструктурний рівень соціотехнічного асамбляжу. Саме на цьому рівні абстрактні положення постгуманістичної теорії – про розподілену агентність і реляційне формування суб'єктності набувають операційного виміру. В українському інформаційному полі або інформаційних просторах, пов'язаних з Україною та її партнерами алгоритмічне втручання проявляється в таких формах:

- підсилення мереж ботів за допомогою алгоритмічного втручання які поширюють необґрунтовану інформацію [9] як частина ширших інформаційних кампаній проти України;

- поширення дезінформації про війну з метою підірвати підтримку України західними партнерами. Яскравим прикладом такої діяльності є кампанія Doppelgänger [5; 6; 7]. В межах цієї кампанії було залучено соціальні мережі з метою підсилення довіри до фейкових медіа, що посилювало алгоритмічний вплив на громадську думку в різних країнах.

Незважаючи на те, що технології в усі часи сприяли поширенню різних наративів сучасні алгоритмічні системи «не просто функціонують як технічні посередники. Вони еволюціонували в нові форми нелюдської активності, активно втручаючись в процеси культурного конструювання» [11]. Ключова загроза, в такому разі, пов'язана не з самим фактом можливості такого технологічного втручання, а з пріоритетами та цінностями тих, хто контролює та налаштовує подібні алгоритми. «Їх операційна логіка... керується комерційними та геополітичними цілями які часто ігнорують пріоритети етичного, педагогічного чи епістемологічного характеру» [там само].

Третя складова – інституційна – структури державного управління, міжнародні союзи, закони тощо [10]. Від ефективності їх комунікації залежить те, яким чином люди та спільноти матимуть змогу обирати коректні стратегії для посилення стійкості та збереження власної ідентичності. Особливо актуальною для стійкості України інституційна комунікація постає у світлі військового вторгнення та гібридних форм агресії з боку Російської Федерації.

В межах ANT Бруно Латура всі ці три складові перебувають у стані постійної взаємодії та взаємозалежності, що посилює роль не людських акторів в підтриманні чи

руйнуванні ідентичностей різного рівня – від індивідуального до соціокультурного. Тому сьогодні вже не можна говорити про використання технологій людиною, де лише людина є суб'єктом дії. Йдеться про соціотехнічний асамбляж де агентність розподілена (не обов'язково пропорційно) між цифровим кодом, користувачем та інституційними обмеженнями.

Гібридний конфлікт визначається як перманентний стан протистояння, що поєднує в собі різноманітні засоби військового та невійськового характеру без оголошення війни. «Гібридні методи війни – такі як пропаганда, обман, саботаж та інші невоєнні тактики давно використовуються для дестабілізації супротивників. Новим в атаках останніх років є їх швидкість, масштаб та інтенсивність, чому сприяють швидкі технологічні зміни та глобалізація» [2]. Дискурс та наратив стають центральними аспектами в межах протистоянь гібридного типу. «Традиційна війна змінилась: державні та недержавні супротивники використовують інформаційні операції, війну впливу та контроль за ЗМІ для досягнення стратегічних цілей без застосування сили» [8]. Метою гібридних атак, таким чином є не лише руйнація фізичних об'єктів, а, насамперед, ідентичність особистості та суспільна ідентичність, що підриває їх стійкість. Адже використання дезінформації, технології deepfake [1] тощо сприяє не лише омані окремого суб'єкта, а й нівелюванню його здатності розрізняти факти та фейки, що призводить до ерозії як індивідуального світогляду так і інституційних спроможностей внаслідок сепарації суб'єктів і формування атомізованих соціальних груп. Незважаючи на те, що «онлайн-платформи обіцяють зв'язок, їх механізми, засновані на залученості, посилюють упередженість та фрагментують дискурсивний простір, що призводить до синтетичного соціального відчуження» [12]. Таким чином збереження цілісності та ідентичності соціальних груп ускладнюється або унеможлиблюється, зважаючи на критичну важливість підтримки узгодженого відчуття (колективного) «я», яке стрімко руйнується.

У гібридній війні інформаційне середовище формується, значною мірою, завдяки алгоритмами цифрових платформ. Саме вони визначають, який контент стає помітним і як

швидко поширюється. Оскільки системи рекомендацій можуть надавати перевагу повідомленням, що викликають сильні емоції – гнів, страх або обурення, – такий контент має вищі шанси потрапити у інформаційні стрічки громадян. У результаті алгоритмічний відбір починає систематично підсилювати контент, що впливає на емоції. Як наслідок, увага користувачів перетворюється на ключовий ресурс, а цифрові профілі людей стають об'єктом цілеспрямованого психологічного впливу. Це поступово змінює саму структуру ідентичності: замість відносно цілісного уявлення про себе, яке спирається на стабільні цінності та раціональні рішення, формується множина різних, інколи суперечливих цифрових образів, що виникають у взаємодії з алгоритмічно організованим медіасередовищем. Використання неправдивих наративів, посилення сепарованих інформаційних просторів, створення умов невизначеності – все це сприяє радикалізації та фрагментації ідентичності, а також зміні пріоритетів з цінностей розвитку на цінності виживання, що в цілому зменшує стійкість ідентичності та сприяє її ерозії.

Постгуманістична перспектива пропонує підхід, що фокусується на здатності асамбляжу до відмови від внутрішніх зв'язків які стали загрозою резильєнтності (навіть якщо вони традиційні та усталені), на користь створенню нових, що сприяють захисту спільних системних функцій. Стійкість ідентичності, таким чином, постає не як її незмінність, а як адаптивна здатність через трансформаційні процеси зберігати свою самовизначеність. Постгуманістична оптика констатує, що зміцнення мережевої резильєнтності неможливе без визнання того, що захист ідентичності окремої людини чи спільнот є неповноцінним без захисту її цифрового та інституційного середовища. Тому кожна стратегія, що спрямована на збереження ідентичностей повинна мати соціотехнічний характер і має враховувати ключові тенденції взаємодії людей чи спільнот та алгоритмів обробки інформації. Важливим чинником є інституційна підтримка ініціатив пасіонарної частини суспільства, яка здатна оперативно перебудовувати внутрішні зв'язки в кризові моменти з метою підтримки стійкості всієї системи. Яскравим прикладом є волонтерська діяльність в Україні під час протистояння у війні з Росією з 2014 року. Не менш важливим чинником є

епістемологічний аспект, що забезпечує справедливість у формі створення умов (через освітній та громадянський виміри) за яких алгоритмічні системи будуть не здатні витіснити факти маніпуляціями через афекти.

1. Руснак І., Рупташ О. Світоглядні виміри безпеки та культуротворчий потенціал технології deepfake. Феномен безпеки: соціально-гуманітарні виміри / за заг. наук. редакцією Віталія Мудракова. Хмельницький: ФОП Мельник А.А., 2022. 332с. – С. 57-84
2. Countering hybrid threats. NATO.int. URL: <https://www.nato.int/en/what-we-do/deterrence-and-defence/countering-hybrid-threats> (date of access: 10.03.2026).
3. Definition of IDENTITY. APA dictionary of psychology. URL: <https://dictionary.apa.org/identity> (date of access: 10.03.2026).
4. Definition of RESILIENCE. Merriam-Webster: america's most trusted dictionary. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/resilience> (date of access: 10.03.2026).
5. Doppelganger hub - EU DisinfoLab. EU DisinfoLab. URL: <https://www.disinfo.eu/doppelganger-hub> (date of access: 10.03.2026).
6. Doppelganger - Media clones serving Russian propaganda - EU DisinfoLab. EU DisinfoLab. URL: <https://www.disinfo.eu/doppelganger> (date of access: 10.03.2026).
7. Fursai O. Російська дезінформаційна кампанія «Doppelgänger» як новітній виклик інформаційній безпеці держав заходу. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2024. Т. 16, Спецвипуск. С. 84–92. URL: <https://doi.org/10.15421/352411> (дата звернення: 10.03.2026).
8. Khakwani A., Saleem M., Malik M. M. Hybrid warfare, grey zone conflicts, and the battle of narratives: discourse as a strategic weapon. Social prism. 2025. Vol. 2, no. 2. P. 1–14. URL: <https://doi.org/10.69671/socialprism.2.2.2025.37> (date of access: 10.03.2026).

9. Monitoring snapshot 11. Countering WMD Disinformation. URL: <https://gpwmdcounterdisinfo.com/policy-briefs/monitoring-snapshot-11/> (date of access: 10.03.2026).
10. Ruiz-Incertis R., Tuñón-Navarro J. EU digital communication in times of hybrid warfare: the case of russia and ukraine on X. Information. 2025. Vol. 16, no. 10. P. 825. URL: <https://doi.org/10.3390/info16100825> (date of access: 10.03.2026).
11. Sánchez-Vera F. Critical algorithmic mediation: rethinking cultural transmission and education in the age of artificial intelligence. Societies. 2025. Vol. 15, no. 7. P. 198. URL: <https://doi.org/10.3390/soc15070198> (date of access: 10.03.2026).
12. Serttaş A., Gürkan H., Dere G. Synthetic social alienation: the role of algorithm-driven content in shaping digital discourse and user perspectives. Journalism and media. 2025. Vol. 6, no. 3. P. 149. URL: <https://doi.org/10.3390/journalmedia6030149> (date of access: 10.03.2026).

УДК 929 (092)

Світлана Шевчук,

кандидатка філософських наук,

доцентка кафедри суспільних наук

Поліський національний університет (м. Житомир)

ЛЕСЯ УКРАЇНКА ПРО НАЦІОНАЛЬНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНЦІВ

В українській культурі Леся Українка вирізняється особливим, навіть пророчим, поглядом на українство та його історію. Випереджаючи свій час, вона відшукувала такі історичні моделі, які на її думку, відповідали б українським реаліям, попереджала про можливі катастрофічні наслідки.

Тяжіючи до неоромантичного світогляду, в якому наголошувалось на формуванні національної окремішності та ідентичності, Леся Українка свідомо обирала такі естетичні та філософські засади, які підсилювали і сприяли розвитку націєтворчих чинників. Відомо, що ще зовсім юною вона обрала псевдонім «Українка». Так був підписаний її перший друкований вірш «Конвалія», що побачив світ 15(12) листопада у львівському журналі «Зоря». Ставши її другим ім'ям, цей псевдонім буде супроводжувати її впродовж життя: у побуті, одязі, мові, творчості стверджуватиме вона свою національну ідентичність, формуючи тим самим нове обличчя поневоленої нації.

Будучи обізнаною з ідеями філософії життя Ф. Ніцше, інтуїтивізму А. Бергсона, волюнтаризму А. Шопенгауера, що заповнили тодішню Європу, Українка трактує їх по-своєму. Так, «волю до влади» вона розуміє як волю до боротьби за націю. Її думка зосереджується навколо питань суттєвої відмінності української та російської душі та культури, української релігійності та місіонерства російської церкви, справжнього й удаваного патріотизму, дихотомії «українське – російське», зрадництва української художньої інтелігенції та шляхів її національної ідентифікації.

Маючи широкий кругозір і вміння бачити світ таким, яким він є, Леся Українка обирала теми, пов'язані з іншими світами та цивілізаціями. У ті часи це називалось «екзотикою» і за це поетесу жорстко критикували. На перший погляд можна було б погодитись з такою критикою, адже у Лесиному доробку – небагато творів епічного чи драматичного жанрів на безпосередньо українську тематику. До них можна віднести драматичну поему «Бояриня» та феєрію «Лісова пісня». У першій зображується молода незламна жінка, яка виходить на боротьбу з ворожим московським духом, який нищить єство української нації. Леся Українка чітко визначила політику Кремля щодо України на межі XIX – XX століття, за що була покарана останнім посмертно: драму «Бояриня» було виключено з усіх видань УРСР. Отож, можна впевнено говорити про творче ствердження Лесею Українкою свого національного «Я».

Її безсмертна феєрія «Лісова пісня» – це також ствердження української ідентичності поетеси у метафізичному сенсі. Головна героїня Мавка поєднує в собі незайману українську природу з пристрастями жінки, в якої любов – сильніша за життя.

Так, лише два твори, які можна назвати шедеврами, безпосередньо вказують на українську націю у творчій спадщині видатної українки. Однак, як відмічає дослідниця зі США Н. Іщук-Пазуняк, з якою важко не погодитись: «...для вдумливого читача її творів Україна не перестає бриніти ні на мить і в її так званій екзотичній тематиці, у всіх світових мандрівних мотивах її творів. Тому ми є в повнім праві вважати її поезію глибоко національною» [2 с. 314]. Дослідниця наголошує також на такій рисі творів Лесі Українки, як позачасовість, яка виявлена, з одного боку, в її універсальній тематиці з різних діб і епох людського життя, а з другого боку – саме в її псевдонімі «Українка», що підкреслює її українську національну сутність, теж у позачасовому розумінні [2, с.310].

Навіть творчо зображуючи персонажів окремих націй та культур, поетеса підкреслює їхню національну належність, повнокровність, вони не є для неї членами якогось абстрактного «людства», без власного індивідуального обличчя.

У «Боярині» Леся Українка чітко артикулює ідею боротьби за власну державу, яка є підґрунтям для процвітання нації. В національному питанні велика Українка – безкомпромісна. Україна, на її думку, повинна жити самобутнім життям, а не в федеративних «братніх» конгломератах, про які говорив у своїй політичній програмі її дядько М. Драгоманов. Він відстоював теорію, згідно якої власні державні устрої були б зайвими. В основі цієї теорії лежали недооцінка самобутності націй та утопічний космополітизм, якого велика племінниця також не прийняла.

Леся Українка бачить непослідовність «російських українців» початку ХХ століття в конфлікті національної ідентичності, який проявився у хитанні між «українець – росіянин» та побоюванні бути українцем в культурі Російської імперії. На думку Лесі Українки, це стало наслідком відсутності глибокого усвідомлення власної національної ідентичності. Невизначеність «російських українців» породжує проблему неповаги і невизнання іншими. Адже, державно узаконена в Російській імперії «формулка «русько-український народ», на її думку, пов'язана з моральним приниженням. Поетеса відчуває себе меншовартісною, як і робітники, до яких вона звертається у листі, бо, як вона пише, що вся ганьба, недовір'я, іронія, що падає на них, падає однаково і на неї.

З внутрішнього розколу в «російських українцях» виникає почуття і низької національної самооцінки, що підтримується узаконеною зверхністю «старших братів». Поетеса відзначає наявність у російських українців екзистенційної ознаки – страху бути українцем, а звідси – намагання відмовитись від свого українського походження. Але якщо у когось ситуація викликала страх, то у Лесі Українки – спротив. Вона заперечує навіть можливість самовиправдання бути українцем, зневажає рабську національну психологію, стверджуючи сміливість ідентифікувати себе українцем, а отже не намагатись бути іншим у мові, звичаях тощо. Для Українки неприпустимі вагання, душевний хаос і намір ставати іншою, піддаватись провокації російського, асимілюватись у титульну культуру. Для неї це означає – відмовитись від себе, зруйнувати культурні коди, духовні цінності української культури.

Джерелом такої ціннісної прірви Леся Українка бачить нерозуміння суті понять патріотизму, національного,

національності, народу тощо. Очевидно, що в цьому аспекті ми можемо говорити про вплив на світогляд Лесі Українки поглядів та міркувань її матері Олени Пчілки, яка вважала український народ не обездоленими низами, «народницькими селянами», «меншим братом», а джерелом духу й сили, фундаментом нації. Тому, на відміну від народників, що закликали до співчуття й милосердя стосовно народу, вона радила виховувати почуття суспільного обов'язку та національної свідомості[1,с.15]. Леся Українка також висловлювалась за розуміння народу як оплоту національності. На її думку, українська нація є консолідацією рівних громадян на засадах цінності достоїнства, а тому будучи єдиною і самодостатньою, їй під силу здобути визнання й повагу інших народів. На думку Лесі Українки, народницький песимізм, постійний погляд у минуле, утримування від діяльності, відстороненість від життя суспільства є наслідками нерозуміння сутності феномену народу.[3, с.147].

Звідси й неусвідомленість, нерозуміння суті справжнього патріотизму, який на думку поетеси, має бути активним, дієвим, вольовим, життєстверджуючим. Народницький патріотизм вона називає удаванним, «безпардонним», який веде убік від свого, українського, він є відступництвом, пасуванням перед імперським порядком. Критикує Українка також колабораціонізм поетів, композиторів, політиків, дипломатів з «Російським Сіоном», які «потихеньку та помаленьку нав'язують зносини з правительством і сильнішими партіями»[4, с.394]. Відсутність національної свідомості, інертність, невизначеність і безпринципність («куди вітер повіє») ведуть до відсутності почуття власної гідності, породжують покірність, «понурість, схиляння голови», невпевненість у боротьбі за українське. Тому удаваний патріотизм перешкоджає консолідуванню в націю, перешкоджає народженню духу протесту і спротиву, «вольовій стрімкості й активності, енергетизму»[4, с.393-396].

З ціннісною невизначеністю пов'язана неспроможність спиратися на самих себе, безсилля та пошук самозбереження в опорі на іншу, державно агресивну культуру. Імітування підданства, пристосуванство, що оберігає від конфліктів, є разом з тим відчуженням українського в собі. Леся Українка наводить приклад такої поведінки, до неї вдалися

представники «російсько-української» художньої еліти, що вітали російського імператора в Парижі 1896 року. Свідомим зрадництвом називає поетеса їх вчинок: «Ганьба вільним поетам, які перед чужинцем дзвенять ланками своїх добровільно накладених кайданів...Неволя ще більш мерзотна, коли вона добровільна [4, с.402]. Позбавляючи себе власної ідентичності, вони втрачають усе, хоч і живуть в достатку.

Самоідентифікації українців слугуватиме, на думку Лесі Українки, розуміння своєї національної відмінності, неповторності своєї української душі й культури. Усвідомлення культурної і ментальної відмінності українців і росіян є також способом спростування невизначеної самототожності «російських українців». Як майже ніхто до неї, поетеса гостро критично порівнює в досвіді обох народів несумісне, зокрема, несумісність рис характерів. Вона зазначає: «русини з природи більш чутливі, податливі, повільні і уступчиві (це ж цілий учений світ признав), а «москалі» – «кляті, загонисті, агресивні, нетерпимі...Мають далеко проворнішу вдачу...Богдан Хмельницький взяв та й піддався державі «мішанців», хоч Україна і не мала нічого спільного з московською державою...Чия сила, того й воля»[4, с.394-395].

Вирішення дилеми «українського – російського» особисто для себе у Лесі Українки втілювалось у прагненні позбутись громадянського російського підданства: «...я готова хоч в абіссінське горожанство перейти, аби не бути російською підданою, бо підданства того не вважаю ні за яку національну ознаку (скоріш, за національне нещастя)»[6, с.262].

Таким чином, як бачимо, Леся Українка вирізнялась особливим поглядом на проблеми національної ідентичності, самототожності українського народу. Цей погляд надзвичайно співзвучний актуальним проблемам сучасної України. Аналізуючи чинники, що перешкоджають процесу формування національної ідентичності, поетеса вважала за необхідне подолати дихотомію «українського – російського», відчуження від цінностей української культури шляхом зради й колабораціонізму. Спираючись на констатацію культурних відмінностей українців та росіян, їх духовно-психологічну несумісність, Леся Українка закликала до дієвої вольової сепарації від чужого. Лише об'єднавшись в соціально і культурно самодостатнє національне утворення з власною

державою, народ отримає можливість вільного і достойного життя та визнання іншими націями світу.

1. Донцов Д. Поетка українського Рісорджименту (Леся Українка). Львів, Вид-во Донцових, 1922. 35 с.
2. Іщук-Пазуняк Н. Леся Українка: ідея свободи України у спектрі світової цивілізації. Розвідки і доповіді / Упорядники О.Леонтович, В.Погребенник. К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 2008. 432 с.
3. Українка Л. Лист до А.Кримського від 16 листопада 1905 р. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Т. 13 1902 – 1906/ ред. Ю.Громик; упоряд. В.Прокіп (Савчук); комент. В.Прокіп (Савчук), В.Агеєва. Луцьк: Волинський нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2021. С.396.
4. Українка Л. Замітки про новітню польську літературу. Українка Л. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Т. 7 Літературно-критичні та публіцистичні статті/ ред. В.Агеєва; передм. М.Моклиця; упоряд. М.Моклиця, Н.Колошук, Т.Левчук. Луцьк: Волинський нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2021. С.139-170.
5. Українка Л. Безпардонний патріотизм. Українка Л. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Т. 7. Літературно-критичні та публіцистичні статті/ ред. В.Агеєва; передм. М.Моклиця; упоряд. М.Моклиця, Н.Колошук, Т.Левчук. Луцьк: Волинський нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2021. С. 393-397.
6. Українка Л. Лист до М. Павлика від 17 квітня 1903 р.. Українка Л. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Т. 13. 1902 – 1906/ ред. Ю.Громик; упоряд. В.Прокіп (Савчук); комент. В.Прокіп (Савчук), В.Агеєва. Луцьк: Волинський нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2021. С. 261-262.

УДК 2-67(477)"2000/2025"

Катерина Якуніна,кандидатка історичних наук,
доцентка кафедри філософії та
культурного менеджменту

Національний університет «Острозька академія»

**ЗМІНА РЕЛІГІЙНОСТІ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ:
ДОСВІД ДОСЛІДЖЕННЯ 2000-2025 рр.**

Упродовж 25 років (2000–2025 рр.) Центр Разумкова здійснював систематичний моніторинг релігійного життя України. У звіті, за результатами дослідження, проведеного у листопаді 2025 року, відображено трансформацію релігійної свідомості українців упродовж останніх років. Можливість оперувати даними всеукраїнського дослідження, ще й за такий період часу, дозволяє відстежити не лише як трансформується релігійність українського населення, карта розповсюдження релігійних організацій України, але й вплив складних соціально-політичних та соціально-культурних явищ, таких як пандемія та повномасштабна війна на рівень духовності українців та становище державно-церковних відносин в країні.

Рівень та характер релігійності суспільства. Українське суспільство зберігає стабільно високий рівень релігійності. Упродовж 25 років цей показник коливався від 58% у 2000 р. до 76% у 2014 р. та 70 % у 2025 р. [1, с. 9]. Традиційним для українського суспільства є також високий рівень традиційної (соціокультурної, етнічної) приналежності до віри, ніж глибокої обрядово-культової та духовної практики в вірі, приналежності до конкретної релігійної організації. Як зазначається у звіті, «більшість громадян висловлювали переконання, що релігійна віра не передбачає обов'язкової віросповідної визначеності... 57,5% опитаних вважають, що «людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію»» [1, с. 10]. Разом з тим, для українського суспільства залишається значним розрив між декларованою

релігійністю та приналежністю до конкретної релігійної громади. «Членство у громаді визнали лише 29% респондентів (у 2020 р. – 16%)» [1, с. 12]. Разом з тим, ці дані безпосередньо корелюються із рівнем релігійності в регіонах України (від більшого % до меншого): Захід, Центр, Схід, Південь. Показник приналежності до релігійної громади корелюється із показником регулярності відвідування релігійних служб (29,5%), проте % тих, хто відвідує релігійні служби не регулярно (на релігійні свята) становить 53 % (49% у 2000 р.) [1, с. 12]

Важливо підкреслити, що респонденти відмічають зростання ваги релігійного виховання дома (44% напроти 31% у 2000 р.), 25 % респондентів відмітили що після повномасштабної війни їх релігійність зросла (разом з тим, 65% не відчули змін) [1, с. 9], 14 % респондентів повідомили, що стали частіше відвідувати церкву (12% - рідше) [1, с. 12]. Підтвердженням «стійкості» «релігійної традиційності» українців є те, що частка тих, хто «часто звертаються подумки до надприродної сили, Бога» за 25 років майже не змінилась і становить 44% [1, с. 10]. Разом з тим, показовими є данні про те, що «у Східному регіоні, порівняно з 2022 р., частка віруючих знизилася з 63% до 54%, у Центральному регіоні – з 76% до 71%» [1, с.9]. Ці дані у поєднанні із дослідженням рівня виснаженості населення прифронтових регіонів України дозволять в майбутньому відстежити вплив екзистенційної кризи на суспільство в цілому та окремі соціальні групи.

Особливістю українського суспільства, а саме його «релігійної» історії є змінність періодів поширення релігійної свободи та навпаки релігійних утисків. Сучасна Україна – це поліконфесійна держава, з понад 30 тис. релігійних організацій різноманітних напрямів та течій. Історія поширення кожної із цих деномінацій унікальна і пов'язана з різним рівнем взаємодії з державними органами – як з підтримкою, так і з утисками. В цьому контексті, обмеженість та релігійна несвобода в 2 пол. ХХ ст., а після Незалежності України, – релігійна свобода та швидке зростання релігійної різноманітності, на мою думку, призвело до формування унікального поєднання релігійних та нерелігійних типів світогляду для одних і тих же респондентів. Так, серед «просто християн» віруючими є 45% респондентів, а 29% – ті, хто

коливається між вірою і невір'ям, 11% – невіруючими, 2,5% – атеїстами, 6% – байдужими до питань релігії; і навпаки, «серед тих, хто не відносить себе до жодної релігії, 7% назвали себе віруючими, 18% – тими, хто коливається між вірою і невір'ям, 75% – невіруючими, атеїстами або байдужими до питань релігії» [1, с. 10].

Релігійний ландшафт України зазнав значних змін, особливо в межах православ'я. Так, частка тих, хто відносить себе до православних становить 28% (70% у 2014 р.), греко-католиків – 12% (зростання на 4%), 10% – «просто християни», 3% – до протестантів, 1% – до римо-католиків, 0,4% – до інших релігій, 15,5% – не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань [1, с. 11]. У зв'язку із трансформацією православної мережі України у 2018 р., уточненням законодавства України з питань свободи совісті та віросповідань в частині забезпечення національної безпеки країни, суспільним та медійним напруженням навколо УПЦ (МП), частка тих, хто відносить себе до віруючих ПЦУ зростає з 20% у 2020 р. до 42% у 2025 р., а частка тих, хто відносить себе до віруючих УПЦ (МП) зменшилась із 13% у 2021 р. до 5% у 2025 р. [1, с. 11]. Для уточнення ситуації в країні, дослідникам варто також відстежувати статистичні звіти про мережу релігійних організацій, який готує ДЕСС за напрямками і в розрізі регіонів, адже співвідношення кількості релігійних громад певної конфесії не відповідає частці тих, хто вважає себе приналежним до певної релігійної традиції.

Разом з тим, традиційним є розподіл релігійного населення в різних регіонах країни. Найвищий рівень релігійності (86%) та найактивніша участь у церковному житті зафіксована у Західному регіоні. В цьому регіоні також 40% опитаних жителів відносить себе до греко-католиків та більша частка римо-католиків. Центральний регіон відзначається найвищою концентрацією православних (67%) та вірних ПЦУ. Найнижчі показники релігійності зафіксовані на Сході (значна частка тих, хто не відносить себе до жодної релігії) та Півдні (23% «просто християн») країни [1, с. 11].

Висновки: Аналіз релігійності населення України за період 2000–2025 рр. свідчить про збереження стабільно високого рівня віри (70% у 2025 р.) при одночасному переважанні індивідуальної духовності над суворим

дотриманням церковних канонів, про що свідчить переконання 57,5% опитаних у можливості бути віруючим без конкретної конфесійної приналежності. Ключовою тенденцією останнього п'ятиріччя стала радикальна трансформація православного ландшафту: стрімке зростання прихильників ПЦУ (з 20% до 42%) на тлі значного скорочення частки вірян УПЦ МП (до 5%), що зумовлено безпековими факторами, законодавчими змінами та соціально-політичним напруженням. Повномасштабна війна спричинила подвійний ефект — посилення особистої релігійності та ролі домашнього виховання для чверті населення паралельно зі зниженням загальних показників віри у прифронтових регіонах через екзистенційну кризу та виснаженість. Зберігається також чітка регіональна диференціація, де Захід залишається найбільш релігійним та інституційно стабільним регіоном, тоді як Схід та Південь демонструють вищий рівень розмитої релігійної ідентичності або позацерковності, що підкреслює формування в Україні унікального синтезу традиційної віри та сучасного персоналізованого світогляду. Відповіддю на питання про причини та можливості зростання рівня недекларативної релігійності серед українців можна простежити з мотивуючих факторів, виділених ними ж під час опитування: особистісний досвід спілкування з Богом, залученість до релігійної практики та спільнотності, вирішення моральних проблем та духовна стійкість.

1. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2025 (Інформаційні матеріали) / Авторський колектив: Ю. Якименко (керівник проєкту), А. Биченко, М. Міщенко; Центр Разумкова. Київ, 2025. 124 с.

УДК 39:82.09

Жанна Янковська,

докторка філологічних наук,

професорка кафедри філософії

та культурного менеджменту

Національний університет «Острозька академія»

**«ПРИХОВАНИЙ» ФОЛЬКЛОРИЗМ КОРОТКОЇ
ПРОЗИ ІВАННИ СТЕФ'ЮК: ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ
ДО ТЕКСТОЛОГІЧНИХ СТУДІЙ
(ЗА ЗБІРКОЮ «ПРО ВАС»)**

Починаючи з періоду нової української літератури (перша половина ХІХ ст.) й до сучасності, літературознавці відзначають її рецептивні зв'язки з фольклором. Як помічаємо, не тільки сама література зазнає змін, набираючи інших форм при входженні в нові літературні та загальнокультурні стилі й напрями, але змінюється її взаємодія з фольклором, що не можна оминати увагою. Якщо письменники та поети, а також дослідники-літературознавці в добу романтизму, який фактично ґрунтувався на фольклорі, наголошують на такій якості авторської творчості, як народність, то із середини ХХ століття ширше використовується термін фольклоризм літератури. Між цими термінами є суттєва різниця, що полягає у складності та рівнях засвоєння чи переосмислення фольклорного зразка. Водночас можна стверджувати, що й термін фольклоризм уже на сьогодні не повністю відповідає характеристиці співдії сучасної літератури з народною творчістю, оскільки форми її стають ще більш прихованими, глибшими та завуальованими. Тому для її дефініціюють як «прихований» фольклоризм або фольклорні інтенції, що можемо спостерігати й у короткій прозі сучасної письменниці Івонни Стеф'юк, студіюючи яку, таким чином прагнемо ввести її до ширшого читацького й наукового дискурсу, позаяк вона на це заслуговує й має цікаві форми взаємозв'язку з народною культурною традицією.

Проблемою фольклорно-літературних взаємин цікавилися у ХІХ столітті такі письменники, як П. Куліш, М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, Марко Вовчок, І. Франко, Леся

Українка та багато інших. Вони й самі широко зверталися до фольклору у своїх творах. Коли ж постали самостійні наукові галузі (мовознавство, літературознавство та фольклористика), ця проблема стала предметом дослідження учених, серед яких можемо назвати М. Сумцова, О. Потебню, М. Грушевського, С. Єфремова, М. Зерова, В. Петрова, Т. Комаринця, М. Яценка, М. Грицяя, І. Денисюка, Я. Гарасима та багатьох інших. Адже така співдія літератури з фольклором і до сьогодні є процесом безперервним, хоч первинна векторність, звичайно, визначається у напрямку від народної до авторської творчості. З цього приводу І. Франко писав про «паралельність і близькість цих двох течій», наголошуючи при цьому, що «писемність» завжди мала більш чи менш чітко виражене забарвлення «народного елемента» [6, с. 101].

Варто зазначити, що єдиного підходу чи «рецепту» у засвоєнні авторами народної творчості немає, оскільки процес творчості надто індивідуалізований та враховує ступінь сприйняття автором фольклору, мету такої взаємодії, рівень письменницької майстерності, особистісний підхід та інші чинники. Окремі дослідники вказують на віддалення сучасної літератури від фольклорної основи. З цим не можна повністю погодитись, адже фольклор не приневолює літературу до традиційності. Натомість рецепції стають складнішими, більш переосмисленими, а іноді, особливо в нинішній час, письменники намагаються, навпаки, глибше зазирнути в криницю духовності народу, воскресити давні народні наративи, надати їм сучасних смислів. Переосмислення традиційної культури загалом стимулює пошуки нового в авторській творчості, оскільки вона містить вічні цінності, що можемо спостерігати й у творах І. Стеф'юк.

Коротко окреслимо деякі аспекти використаної вище термінології. Поняття народності літератури в українській гуманітаристиці означається як «органічна якість художніх творів кожної національної літератури, яка виражає ментальність народу в його етнологічних та історичних виявах і вимірах, зумовлена органічним зв'язком письменника зі своїм етнонаціональним середовищем» [3, с. 481]. Власне, як художня якість твору, вона передбачала буквально використання народних творів у авторських, а також засвоєння фольклорних мотивів, сюжетів, стилізацію.

У 60-х рр. ХХ століття з'явився термін «фольклоризм». Вважають, що до наукового обігу його долучив Поль Сабійо, таким чином суттєво поглибивши та розширивши розуміння взаємозв'язків авторської творчості з народною, навіть якщо говорити про той же романтизм чи наступні літературні напрями й періоди ХІХ та першої половини ХХ століття. Мається на увазі вищий ступінь переосмислення та засвоєння фольклорних елементів порівняно з народністю, розуміння знаковості такої рецепції, більш досконалий теоретичний аналіз змістовної наповнюваності творів під час вивчення співдії літератури й фольклору як двох систем словесності на різних рівнях (доречно буде сказати, що цей термін використовується також в образотворчому мистецтві, музиці). Цей феномен, за словами Р. Марківа, формується «в процесі входження фольклорного матеріалу в літературний текст і поступової творчої трансформації ідейно-змістової та формально-виражальної сутності уснопоетичних елементів під впливом індивідуально-авторської свідомості» [4, с. 21–22]. Відповідно, виникає потреба нового прочитання творів. Нині простежується два підходи у розумінні фольклоризму літератури: рецепції на рівні суто усної словесності та на рівні народної культурної традиції загалом. Маючи на увазі другий підхід, у широкому розумінні поняття фольклоризм пояснюють як «наявність фольклорних елементів у літературному творі» [3, с. 699]. Ширше ці процеси осмислено у відповідному підрозділі моєї монографії «Фольклоризм української романтичної прози» [7, 2016].

Нинішні суспільні процеси змінюють умови існування соціуму, а відповідно, змінюється й література, що завжди була й залишається відображенням дійсності. Зв'язки авторської та народної словесності виходять на інший рівень, стають ще більш складними. Тому й фольклоризм називають «прихованим» або іменують фольклорними інтенціями.

Маючи на увазі сучасну українську прозу, можемо помітити, що її творці в плані звернення до фольклору, в силу специфіки свого письма, використовують два шляхи: тобто, є письменники, які оперують художнім словом без дотичного видимого звернення до народних джерел, що все ж глибинно наявне на інтуїтивному, неусвідомленому рівні, як архетипна данність; і є ті, хто, розуміючи, наскільки це глибока криниця

духовності, культури, намагаються зберегти цей живий контакт. Їх творчість глибоко індивідуалізована, часто занурена в регіональну культурну стихію, яка, особливо це стосується західноукраїнських регіонів, ще зберігає релікти обрядовості, діалекту й, навіть при сучасному ритмі, визначені процесуальні канони народного життя. Такою є й коротка проза Іванни Стеф'юк, яка у визначенні жанру своїх творів апелює до терміну образок, що дефініціюється як «невеликий за обсягом прозовий твір, основою якого є ескізне зображення певної події або сцени, пластичний опис ситуації» [2, с. 141]. Термін міжжанровий, оскільки дефініційно апелює ще й до образотворчого та музичного мистецтва. І. Денисюк називає цей вид прози «окремим різновидом етюдів» та, спираючись на визначення зі словника В. Серотвінського, вважає образком «коротке оповідання, новелу, яка по-маллярськи зображує дрібний відтінок дійсності» [1, с. 197], чи твір, близький «до нарису з малорозвиненим сюжетом і ескізною технікою» [1, с. 197].

Деякими рисами образок дійсно схожий із нарисом, ескізом, але відрізняється яскравішою словесною зображальністю та глибшим тонким психологізмом, що визначає його рефлексії також до оповідання та новели. Проте серед творів аналізованої збірки І. Стеф'юк не всі твори є жанрово однорідними, наявні й такі, що за розлогістю сюжету, обсягом та складністю колізії цілком можуть бути віднесені до жанру повісті, як, скажімо, «Близниця» та «Блакитні дахи». А деякі оповіді за своїм трагізмом, лаконічністю викладу, психологізмом, використанням художньої деталі постають як повноцінні новели («Довга історія», «По дорозі до сонця», «Петро – значить “камінь”», «Незабудька», «Чорні мальви», «Сальби», «Дочекатися квітня», «Роза в росі»). Саме у них дещо менше простежується і взаємодія з фольклором, але натомість вони великою мірою відображають талант авторки до текстотворення.

Аналізуючи фольклорні інтенції прози зазначеної збірки І. Стеф'юк з точки зору джерел для її написання, можна виділити такі змістові пласти, що наближають ці твори до народної стихії: біографізм (іноді автобіографізм), міфологізм, етнографізм та використання діалектизмів.

Дещо стосовно біографізму й автобіографізму (цікаво, що багато творів виходять за рамки сучасності, а подеколи ретроспектують до 40-років ХХ століття). У передмові до збірки авторка пише: «“Все так і було”, – ці слова можу сказати про кожен із творів під цією палітуркою. З тою лише різницею, що деякі пригадала сама (бо це мої діточі спогади), а деякі мені розказали самі герої чи їхні рідні. “Образок на реальних подіях”, – так я їх підписувала при першій публікації...” Тут же вона майже документально засвідчує, що сюжетами для цих історій ділилися її добрі знайомі (подеколи рідні, друзі, знайомі): «Микола Шкрібляк, Богдан Онуфрик, Ярослав Ткачук, Віктор Ладинський, Людмила Шеленко, Анна Гуцуляк, Георгій Бота, Валерій Яковчук-Бесараб, Наталія Пундор та багато інших світлих людей, котрі побажали розкрити незвичайні історії звичайних людей», історії, за її словами, були «настільки яскраві, що не потрібно було вже жодного художнього вимислу» [5, с. 5]. Хоч, звичайно, це не зовсім так, оскільки творам авторки притаманна висока міра художності. До речі, багато із названих людей – це західноукраїнські письменники. В анотації також зазначено, що її оповіді – це «мереживо її родинних спогадів з історіями “людей із сорокових”» [5, с. 4]. Так чи так, безпосередньо чи опосередковано, авторка засвідчує свою причетність до цих історій. Низка образків – це рефлексії її «діточого» та юнацького досвіду, тобто вони автобіографічні. Це такі твори, як «Смак йони», «Зелений віск», «Бесіда з Николаєм», «Митрові ромашки», «Мала Теклюсіна», «Дивна весна», «Ти чія?», «Цитриновий образок», «Коло кирниці», «Літо в полумиску» та інші.

Авторка дуже бережно ставиться до долі героїв, загалом до матеріалу: чи то власних спогадів, чи «подарованих», довірених їй сюжетів: «Я уявила ці долі – сердечно і в деталях» [5, с. 5], – пише вона. Як зазвичай відбувається за правилами текстотворення, у творах авторки, безумовно, наявний художній домисел чи, можливо, більш правильно було б сказати, вона надала художнього обрамлення та довершеності цим історіям. І часто письменниця насправді й не знала, «чи такими були ці люди – але такими я їх побачила», «а далі сюжети стали знаходити мене самі» [5, с. 5].

Насправді її біографізм – це не просто описувати те, що відбулося суто із нею чи кимось із близьких або знайомих. Це її

причетність, (про)переживання того, про що пише, із детальним змалюванням вражень та емоцій. Іноді усвідомлення цієї, навіть безпосередньої причетності до чогось приходить до неї пізніше, про що також згадується у передмові: «Це вже потім я згадаю, що композиція “Дойна”, для якої я писала історію єврейки Бейли – дуже моя, бо рід мій походить від опришка Клима Дойни і з 18-го століття ми – Дойнишині були...» [5, с. 5]. Саме ця родова лінія простежується в оповіданні «Медовий Дідо».

І. Стеф'юк також пише про деякі інші, можна сказати, ірраціональні джерела сюжетів: «А ще два сюжети мені наснилися – один записала на підвіконні простим олівцем, інший мучив мене доти, доки не сіла за ноутбук», «а ще дві історії відкрилися мені як “побічний ефект” від краєзнавства. Бо просто зацікавило, чому з величезної колонії німців лише одна людина відмовилася повертатися на батьківщину, і ще зацікавило, чому дружина Марка Черемшини отримувала листи на чуже ім'я» [5, с. 6]. Цікаво, що окремі твори супроводжуються «знімками» (світлинами) героїв, про яких йдеться, як, наприклад, «Ой ходить сон...», «Ти чія?» та інші. Окремі з них є родинними, наявні навіть її власні. Від того, яким є джерело оповіді, залежить і спосіб нарації: від першої особи в автобіографічних оповідях або від третьої особи, якщо описана чиясь історія, що є цілком логічно.

Отже, такий теоретичний екскурс надалі відкриває шлях до більш детального текстологічного аналізу творів зазначеної письменниці щодо міфологічного, етнографічного, біографічного, діалектного, народно-обрядового пластів, що й являє собою «прихований» фольклоризм її короткої прози, надає їй особливого звучання та неповторного шарму.

1. Денисюк І. О. Розвиток української малої прози XIX – поч. XX ст. Київ: Вища школа, 1981. 214 с.
2. Літературознавча енциклопедія. У 2 тт. Авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ: ВЦ «Академія», 2007. Т. 2. 624 с.
3. Літературознавчий словник-довідник. За ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка, Київ: Академія, 2007. 751 с.

4. Марків Р. Фольклор і література: форми діалогу: фольклоризм в українській літературі кінця XIX – початку XX століття. Львів: ПАІС, 2013. 288 с.
5. Стеф'юк І. Про вас. Брустури: Дискурсус, 2024. 160 с.
6. Франко І. Твори: у 50 т. Т. 41. Київ: Наукова думка, 1984. 678 с.
7. Янковська Ж. Фольклоризм української романтичної прози. Львів: НВФ «Українські технології»: 2016. 610 с.

Наукове видання

**ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СИТУАЦІЇ
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ**

Матеріали Міжнародної наукової конференції

20-21 березня 2026 р., м. Остроз

Відповідальна за випуск Марія Петрушкевич

© Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2026

© Автори статей, 2026