

Львівський національний університет імені Івана Франка
Філософський факультет

III

Людина. Держава. Культура.

Матеріали III всеукраїнської науково-практичної конференції
студентів, аспірантів та молодих вчених



м. Львів, 14-15 травня 2025 р.

**Львівський національний університет імені Івана Франка
Філософський факультет**

ЛЮДИНА. ДЕРЖАВА. КУЛЬТУРА.

Матеріали
III всеукраїнської науково-практичної конференції
студентів, аспірантів та молодих вчених

14-15 травня 2025 року

Львів – 2025

Матеріали III всеукраїнської науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Людина. Держава. Культура» (м. Львів, 14-15 травня 2025 р.). Львів : Філософський факультет Львівського національного університету імені Івана Франка, 2025. 58 с.

Відповідальні за випуск:

О. В. Квас, деканка філософського факультету; М. В. Спересенко, голова Наукового товариства студентів, аспірантів, докторантів та молодих вчених філософського факультету «Cordis»; Н. С. Біденко, голова Наукового товариства культурологів «Гілея».

Матеріали представляють результати роботи студентів, аспірантів та молодих вчених за такими напрямками: культурологія, політологія, психологія, релігієзнавство та філософія. Матеріали надруковано в авторській редакції. За достовірність фактів, цитат, власних імен та інших відомостей відповідають автори публікацій.

Затверджені до публікації засіданням
Вченої ради філософського факультету
Львівського національного університету
імені Івана Франка від 30 червня 2025 р.
номером протоколу 8/6

ЗМІСТ

ЗМІСТ	3
КУЛЬТУРОЛОГІЯ	5
Біденко Н. Категорія цінність у практиці фанфікшену	5
Гребенчукова М. Монументальне мистецтво 1960-1980-х років на прикладі станцій київського метрополітену	8
Питчак І. Феномен поетичного кіно в українській культурі доби шістдесятництва	12
Жох В., Соболев М. Нав'язані мотиви малоросійства у впливі СРСР на українську культуру через призму творчості Івана Багряного	15
ПОЛІТОЛОГІЯ	18
Латишев І. Криза як точка біфуркацій на глобальному, державному рівнях та рівні організацій	18
ПСИХОЛОГІЯ	21
Тищенко А. Теоретичні засади дослідження культурних стереотипів та упереджень осіб з переважанням певного типу міжособистісних стосунків ..	21
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО	25
Ковальчук П. Термінологія буддійської медитації в контексті палійського канону	25
Олексенко Т. Новий гуманізм: візія Мірча Еліаде	28
ФІЛОСОФІЯ	33
Волошин З. Секуляризм та релігія у сучасному світі	33
Дмитрів М. Ші та інтуїція: філософський експеримент	35
Жидяк В. «Ніщо» крізь призму метафізики буття Парменіда	39

Іпполітова Г. Етичні виклики використання штучного інтелекту.....	42
Крат Н. Феноменологія як основа гуманітарних наук	45
Миронець С. «Каноніка» Епікура як підґрунтя хибних уявлень про людину.	49
Шеремет О. «Потяг до смерті» у культурі Середньовіччя	51
Шолудько О. Феміністичні інтерпретації містичної теології Майстра Екгарта	55

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

КАТЕГОРІЯ ЦІННІСТЬ У ПРАКТИЦІ ФАНФІКШЕНУ

Біденко Нана Станіславівна

Львівський національний університет ім. І. Франка

Філософський факультет, кафедра теорії та історії культури

Науковий керівник: канд. філос. наук Дарморіз О. В.

Фанфікшен як фанатська культурна практика перебуває у вічній взаємодії з суспільними цінностями: щодо авторства, щодо дозволеності певних тем, щодо поняття якості у літературі абоощо, ба більше — він функціонує як простір реалізації, актуалізації та опору до цих цінностей. Спираючись на теорію Теодора Шацкі та засади теорії практик, це дослідження провадить спробу осмислити категорію цінностей як таку, що формує діяльність учасників цієї практики — через створення поля практики разом з телеоафективністю (поєднання термінів телеологія та афективність) або особистісною емоційною мотивацією.

Цінність у теорії телеоафективної структури Шацкі акцентує на соціально-культурній оцінці дій в протизвагу важливості індивідуальної емоційної мотивації (себто, яка спричинена внутрішніми відчуттями) для певних дій індивіда: наприклад, соціальне превалювання сімейного над особистого, або чоловічого над жіночим абоощо [6, с. 56-61]. Так, ми можемо говорити про культурну оцінку **взаємодій, репрезентацій, інтерпретацій** у фанфікшені. Розберемо це нижче.

Ціннісні взаємодії. Культура визначає певні взаємодії з текстами як ціннісні: аудиторія заохочується до пошуку глибших, але закладених сенсів, декодування значень, розкриття художньої цінності чи *посилу* тексту, до споживання тексту та його похідних продуктів. Ці взаємодії ґрунтуються на функціональній природі тексту: він був зроблений «для того, щоб...» (відпочити, зрозуміти історію, повеселитися тощо — цінність); однак фандом бере текст та робить з ним те, що він «*хоче*» (телеоафективність).

Сам фанфікшен як в першу чергу переповідка історії чи написання похідної чинить опір не тільки копірайту, але й часто авторитету тексту: фанат його «грабує» («бракон'єрство» Дженкінса), наново виробляє («продюсирування» Фіске), звільняє від «соціального контролю» [4, с. 122]. Почасти, і сама діяльність згідно з власним бажанням може розглядатися достатньо трансгресивною: жінка — а історично фанфікшен є жіночою та квірною практикою [1; 7] — що пише те, чого вона просто хоче, ігноруючи копірайт, уставлені традиції письма або «прийнятність» змісту, вже кидає виклик суспільству на кількох рівнях. Коппа описує учасницю практики так: «вона не одягнута для чужої насолоди, вона насолоджується собою – пирує своїми очима, їсть щось смачне» [3, с. X]. Окрім цього, на думку Бекон-Сміт, творчість була одним з небагатьох просторів для жінок у фандомі в 60-80, зокрема через неприйнятність такої форми взаємодії з оригінальними текстами серед, образно, більш правильної та нормальної чоловічої фанбази [1]. Так, фанфікшен здебільшого кидає виклик встановленим ціннісним взаємодіям.

Ціннісні репрезентації. Почасти, фанфікшен слугує простором критики репрезентацій в медіа — наприклад, у відповідь на відсутність квірної репрезентації у медіа та застосування корпораціями квірбейтингу (ряд практик, які створюють квірний підтекст для медіа, однак не роблять медіа напряму квірним) багато фанатів використовують фанфікшен як спосіб створення простору очевидної квірності, розвитку квірних персонажів (відповідь на *You're Gays* троп — вбивання персонажів з квірними конотаціями), деконструюючи насилля проти чи знущання з таких персонажів [5, с. 29]. Окрім цього, фанфікшен стає місцем взаємодії з соціально-культурними потребами в тексті — потребами на визнання особливих потреб (disabilities), расових специфік, етнічних особливостей, гендерних проявів, репрезентації ментальних розладів — часто, маргінальні читання мотивуються бажанням маргіналізованих фанатів знайти ідентифікацію, розраду та нормалізацію своїх бажань чи ідентичностей [7, р. 480]. Так, фанфікшен дозволяє критику дискурсу людей, вартих репрезентації, у сучасній культурі.

Ціннісні інтерпретації. Фанфікшен — простір уречевлення особистих інтерпретацій та прочитань, породжених часто, але не виключно досвідом та емоціями окремої людини. Однак, Амед зазначає, що емоції — часто політизована форма думки, а отже вона має пряме відношення до нормативності: «(емоції) мають потенціал до уречевлення нормативних поглядів, або їхньої дестабілізації та переорієнтації». [5, с. 85]. Так, наприклад, хоча фанфікшен давно є інструментом репрезентації гомосексуальності, нерідко він робить це стереотипізовано: у дослідженні Калліс 2016 року виявлено, що в слеш-фанфікшені США (фанфікшен про стосунки двох персонажів-чоловіків) в 1987-1989 роках було в три рази більше гомофобних ремарок, ніж у фанфікшені 2014 року [2]. Зниження насамперед зумовлено ростом прав сексуальних менших в США та підвищенням суспільної толерантності, але важливо зауважити, що гомофобія та гетеронормативність дотепер здебільшого присутні в фанфікшені: і як сюжетний апарт для репрезентації цієї проблематичності, і як уречевлення сучасної дискримінації.

Ба більше, ієрархії всередині фандому, фанатські стандарти та оцінювання фанфікшену часто ґрунтується на зовнішній стратифікації та автостереотипізації, себто, але часто й відлунюючи стереотипи про фандом і фанфікшен у мейнстрімі [8, р. 5-7]. Себто, на інтерпретації фанатів буде впливати витворене в культурі ціннісне поле для розкриття та інтерпретації тексту — про які речі слід і не слід думати, що про героїв слід і не слід казати; а що важливіше — вона визначає дискурсивно, як про них думати.

Висновки. Отже, для практики фанфікшену цінність виявляється як установлені моделі ціннісних взаємодій, які відторгаються фандомом, ціннісних репрезентацій, які критикуються у фанфікшені, та ціннісних інтерпретацій, які функціонують як поле прочитання та переповідання тексту. З аналізу можна побачити, що модель Т. Шацкі успішно розкриває взаємопов'язаність надлюдських структур та індивідуального виміру для практик, і вказує, зокрема,

на особливу взаємодію попкультури й фаната як таку, що є двовимірною — стосунком і опору, і підкорення.

Список використаних джерел та літератури:

1. Bacon-Smith C. *Enterprising Women: Television Fandom and the Creation of Popular Myth*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1991. 352 p.
2. Callis A. S. Homophobia, Heteronormativity, and Slash Fan Fiction. *Transformative Works and Cultures*, no. 22, 2016. URL: <http://dx.doi.org/10.3983/twc.2016.0708>.
3. Coppa F. *The fanfiction reader: folk tales for the digital age*. University of Michigan Press, 2017. 285 p.
4. De Kosnik A. Should Fan Fiction Be Free? *Cinema Journal*, 48(4), 2009. P. 118–124. URL: <http://www.jstor.org/stable/25619734>
5. Floegel D. Investigating structural articulations of power in information creation: A constructivist grounded theory of queer-created fanfiction. *PhD thesis*. Rutgers University-School of Graduate Studies. 2021. 249 p.
6. Knorr Cetina K., Schatzki T. R., von Savigny E. *The Practice Turn in Contemporary Theory* (1st ed.). Routledge. 2001. URL: <https://doi.org/10.4324/9780203977453>.
7. Penley C. Feminism, psychoanalysis, and the study of popular culture. In *Cultural studies*, ed. Lawrence. 1992. P. 479-501.
8. Stanfill M. ““They’re Losers, but I Know Better””: Intra-Fandom Stereotyping and the Normalization of the Fan Subject”. *Critical Studies in Media Communication*, 30(2), 2013. P. 117–134.

МОНУМЕНТАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО 1960-1980-Х РОКІВ НА ПРИКЛАДІ СТАНЦІЙ КИЇВСЬКОГО МЕТРОПОЛІТЕНУ

Гребенчукова Марина Анатоліївна

Львівський національний університет імені І. Франка
Філософський факультет, кафедра теорії та історії культури

Наукова керівниця: к. філос. н., доц. Ліщинська О.І.

Монументальне мистецтво модернізму в Україні після постанови 1955 року «Про усунення надмірностей у проектуванні та будівництві» набуло особливої популярності. По-перше, це пов'язано з тим, що нова архітектурна тенденція, основою якої стали простота і функціональність, вимагала нових, відмінних від «ампірських», художніх методів. По-друге, простір радянських міст не міг бути «безідейним», а монументальні твори стали єдиною можливістю пропаганди у стриманих модерністичних проєктах [5, с. 176-177].

Станції метро – це місця, які стають елементом повсякденної побутової культури містян, адже через них щодня проходять тисячі людей [2, с. 58]. Тому така важлива частина культурного ландшафту міста не могла залишитись поза увагою монументального художнього руху у період СРСР. На жаль, сьогодні ані громадськість, ані дослідники не приділяють достатньо уваги естетичному складнику оздоблень київського метро, проте окрім їхньої колишньої функції пропаганди, ці твори мають унікальні риси українського монументального мистецтва.

Перша черга станцій київського метрополітену ще наповнена відгомонам сталінського неокласицизму (зокрема станція «Університет»), оскільки будівництво метро планувалось ще після Другої світової війни [2, с. 60]. Натомість друга черга станцій метрополітену вже скромна в оздобленні та наближена до модерністичних принципів [2, с. 61]. Відкрита у 1963 році станція «Шулявська» (раніше «Завод Більшовик») має просте оздоблення пілонів різноколірною кахельною плиткою та мозаїчний твір «Індустріальна праця», який виконав відомий монументаліст Іван Литовченко разом зі своєю дружиною Марією [1]. Розвиток монументального мистецтва модернізму, як у місті, так і у метро, мав свою логіку, кожна декада мала якісь свої художні особливості. Цей

твір, окрім того, що резонує з першою назвою станції та ідеологічним сюжетом про робітничий клас, також має площинний та «застиглий» характер, який був притаманний монументальним творам у 1960-х роках [4, с. 641].

Якщо продовжити тему етапів розвитку монументального мистецтва, то 1970-ті роки стали найбільш плідними; саме тоді розвинулась найбільша кількість унікальних прийомів [4, с. 642]. Тому друга лінія — Оболонсько-Теремківська, яка будувалась якраз тоді — має велику кількість вдалих модерністичних оформлень. Видатна мисткиня Ірина Левитська створила одразу декілька оздоблень для кількох різних станцій. Наприклад, для «Поштової площі» (1976 р.) вона створила вітраж «Дніпро» із кольорового скла, що за задумом мав підсвічуватись зсередини, хоч зараз підсвітку майже не вмикають [3]. Того ж року відкрилась станція «Контрактова площа», для якої та сама художниця створила карбування «Академія» на честь Києво-Могилянської академії [3].

Одним з найяскравіших прикладів монументально-декоративного оформлення станцій київського метрополітену є твір Олександра Міловзорова «Олімпійські кільця» на «Олімпійській» (1981 р.) — композиція у формі вогню, облицьована смальтою відтінків червоного та синього. Об'ємні мозаїчні роботи стали одним з нововведень у сфері монументального мистецтва модернізму у 1970-х роках, а майстерна рука Міловзорова довела цей прийом до ідеального поєднання форм та кольорів. Також на станції є інші твори митця: декоративні дверцята, декоративні решітки з кольоровим склом та барельєфи з футболістами та хокеїстами [3].

Представницею кризового періоду 1980-х років з його поверненням до помпезних, нарочито пропагандистських проєктів є перехідна станція «Театральна» (перша назва «Ленінська», 1987 р.). Вона вирізняється великою кількістю ідеологічних та помпезних елементів у своєму інтер'єрі. Основна композиція складалась з бронзових рельєфів із цитатами творів Леніна та портретом вождя [4, с. 662]. Але вартий уваги складний рельєф біля ескалаторів — він нагадує вихор, що зі стін поступово переходить на стелю. Хоча «Спіраль

часу» і потребує переосмислення через наявність у ній зображень з подіями історії СРСР, проте це унікальна робота авторства Анатолія Куща – скульптора, що прикрасив сучасний Майдан [3, 6].

Тож, монументально-декоративне оформлення станцій київського метрополітену відповідає модерністичним принципам та особливостям, що були притаманні тому чи іншому етапу розвитку монументалістики в Україні. Часто від монументальних композицій могла вимагатись більша ідеологічна наповненість, через те, що метро – це особлива частина культурного ландшафту міста, де опинявся кожний хоча б раз. З іншого боку, особлива увага вплинула і на якість робіт. Над оформленням станцій зазвичай працювали досвідчені митці, а тому їхні твори не є звичайною пропагандою, це — повноцінні та продумані об’єкти мистецтва, що досі додають унікальності та яскравості київському метро.

Список використаних джерел та літератури:

1. Індустріальна праця. *Soviet Mosaics in Ukraine*. URL: <https://sovietmosaicsinukraine.org/ua/mosaic/751>.
2. Коряга П. Київський метрополітен як чинник формування культурного ландшафту великого українського міста в радянській період. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2022. № 32. С. 58–62. URL: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i32.1026>.
3. Панченко О. Скарби київського метро: мозаїки, вітражі і не тільки. *ТиКиїв — голос твого міста*. URL: <https://tykyiv.com/misteckij/skarbi-kiyivskogo-metro-mozayiki-vitrazhi-i-ne-tilki/>.
4. Складенко Г. Монументально-декоративне мистецтво. *Історія українського мистецтва: у п’яти томах* / гол. ред. Скрипник Г. Київ, 2007. Т.5: Мистецтво XX ст. С. 626 – 663. URL: <https://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S2>

1REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=ukr0003053.

5. Скляренко Г. Український стінопис 1960–1980-х років: еволюція художньої мови. *Сучасне мистецтво*. 2022. № 18. С. 175–187. URL: https://www.researchgate.net/publication/369163941_Ukrainian_wall_painting_of_the_1960s-1980s_the_evolution_of_the_artistic_language.

6. Станція метро «Театральна» в Києві: старі тунелі, Ленін і Житомирський граніт. *Kashtan Media*. URL: <https://kashtan.media/teatralna/>.

ФЕНОМЕН ПОЕТИЧНОГО КІНО В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ДОБИ ШІСТДЕСЯТНИЦТВА

Питчак Ірина Степанівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
Філософський факультет, кафедра теорії та історії культури
Науковий керівник: канд. філос. наук, доц. Лазарович Н. В.

Феномен поетичного кіно являє собою дуже важливий елемент як і української культури, так і світової кінематографічної спадщини, адже українське кіно – це завжди про самобутність та унікальність. Цей феномен постає перед нами не тільки як надбання матеріальної спадщини, а й духовним явищем, за яким ми здатні спостерігати та відчувати значущість української культури.

Поетичне кіно — це свого роду кінопоезія, для якої кадр — немов рядки з вірша, в якому кожна літера, кожен елемент переплітається, наповнюючи зміст, а мовчання чути гучніше за слова.

Поняття *поетичне кіно* у контексті українського кінематографа постає як цілісне культурно-національне явище, що творилося та існувало попри обмеження «затвердженого» радянського мистецтва. Цей напрям вирізняється наявністю вираження образів та символів, де на перше місце разом з лінійною розповіддю виходить візуальна складова. Таке кіно ґрунтується на

асоціативному монтажі, естетизації фольклору, де особлива увага приділяється мові кадру та метафоричному навантаженню. Тобто поетичне кіно є унікальним явищем та інструментом екранізації не набору подій, а потоку емоцій, символів та знаків [3].

Українське поетичне кіно — це не тільки про естетичну картину, це носій справжніх національних культурних цінностей українців. Попри історико-культурні події та на соціально-політичні процеси, що неодноразово ставало руйнівною силою культурного поступу, українське поетичне кіно не припиняло творити нову історію. Характерний для цього феномена час припав саме на період творчості шістдесятників. Процес встановлення інтелектуального та творчого обличчя шістдесятництва припав на другу половину 1950-х – початок 1960-х років — в час найбільшої свободи, найменшої заангажованості в межах радянської системи [1, ст. 14]. Вони протиставляли себе офіційними догматами соцреалізму, шукали нову тематику для їхньої творчості.

У цей час починається активний інтерес та пошук вираження культурної та національної ідентичності, що завжди було важливим для українців як для нації, які є носіями цієї культури. Саме поетичне кіно, яке виникло в той час, стало одним з інструментів цього вираження.

З появою поетичного кіно ми здатні його сприймати як явище з окремими жанровими особливостями, що постає на екрані синтезом фольклору, міфології та символізму, переданим через призму естетичного відображення дійсності.

Проте поняття *жанр* в поетичному кіно є дуже розмитим. Це пояснюється тим, що здебільшого режисери, які творили, були молодими та вільними в цій сфері. Їм надавалась свого роду творча свобода, тож вони знімали, не думаючи про формальність [3].

Найважливішим для такого напрямку є наявність високого рівня креативного мислення, естетичної чутливості та стилістичної інновації творця того чи іншого поетичного фільму. Такий режисер ставить перед собою мету не тільки вигадати історію, а створити цілісний візуально-емоційний світ, де кожен

кадр функціонує як окрема картина, водночас розкриваючи загальну ідею. Такий митець кіно має мислити метафорами та образами, адже поетичне кіно – це особливий тип художнього мислення, що апелює до найглибших рівнів сприйняття [2].

Поетичне кіно є яскравим та унікальним елементом у вивченні української культури. Це явище відобразило вагомий духовний вплив на український народ через призму ідентифікації себе як носіїв певних цінностей у важкий період політичних змін.

Дослідження феномену поетичного кіно, його вплив на процес ідентифікації та на культурний ландшафт України залишається гостро актуальним сьогодні, оскільки воно дає змогу краще зрозуміти етапи встановлення національної самосвідомості. Кінематограф як культурне явище є плідним джерелом, що не вуалює справжню сутність та буття українського народу, а навпаки – показує його у всій красі.

Тож, феномен поетичного кіно доби шістдесятництва є вагомим джерелом спадщини в історії. Воно є одним з найважливіших чинників формування сучасної української культури та посідає особливе місце у вивченні історії українського кінематографа. Духовний ґрунт та ідентифікаційний потенціал — основа для подальшого розвитку українського мистецтва, зокрема кінематографа, що дотепер в пошуках питання про власне коріння та переосмислення самоцінності.

Список використаних джерел та література:

1. Касьянов Г.В. Незгодні. Українська інтелігенція в русі опору 1960-80-х років. К.: «Либідь», 1995. 224 с.
2. Хаймес. Українське Поетичне Кіно: Чому Воно Важливе? YouTube: відеоролик. HURL: <https://youtu.be/DC7z60Gss2Y?si=CX4gAxcafoLqju2B>.
3. Цаценко Ж. Чому українське кіно поетичне? SKVOT Mag: онлайн-журнал. URL: <https://skvot.io/uk/blog/why-ukrainian-cinema-is-poetic>

НАВ'ЯЗАНІ МОТИВИ МАЛОРОСІЙСТВА У ВПЛИВІ СРСР НА УКРАЇНСЬКУ КУЛЬТУРУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТВОРЧОСТІ ІВАНА БАГРЯНОГО

Соболь Марко Максимович, Жох Віталій Ярославович

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра теорії та історії культури

Науковий керівник: канд. філ. наук, доц. Галуйко Р. М.

У час повномасштабного вторгнення Україна переживає чергову спробу росією насадити свою владу. Коли хтось серед самих українців або, частіше, іноземців ставить питання, а навіщо росії Україна, відповідь доволі проста: без України існування росії неможливе. Проте, груба сила війни завжди зустрічатиме героїчний опір. У часи радянського союзу та російської імперії це розуміли, тому намагалися діяти м'якше та делікатніше, нав'язуючи підкореним народам своє бачення їхньої культури. Так, під наглядом Москви формувався феномен Малоросійства.

Євген Маланюк називає Малоросійство нашою історичною хворобою, багатовіковою, а значить хронічною, і починає її відлік ледь не з часів середньовіччя [1]. Проте, все ж доцільніше буде розглядати формування малоросійства у часи російської імперії. Шевельов у есе «Москва, Маросейка» виводить Малоросійство із часів Переяслава [2]. А найяскравішим прикладом трагічної долі українця-малороса він називає Гоголя, який поїхав завойовувати літературну росію, і який в результаті від безсилля палив «Мертві душі».

Перед цим варто також зрозуміти, хто такий малорос. Згаданий уже Маланюк у своєму однойменному есеї про це каже так: «Що ж таке малорос? Це — тип національно-дефективний, скалічений психічно, духово, а — в наслідках, часом — і расово» [1]. А згодом додає: «У нас фатально закорінилося майже переконання, що малорос — то, мовляв, неосвічений, примітивний,

недорозвинений українець без національної свідомості, словом, як то кажуть, темна маса» [1]. Саме такими хотіли бачити українців у Москві: малоросами, які не несуть загрози і покійно розчиняться у жорнах імперії.

Найближчим до перетворення абсолютної більшості українців у малоросів став радянський союз. За допомогою голоду та репресій 30-х років було знищено як інтелігенцію, так і селянство, а Друга Світова підготувала ідеальний ґрунт для створення істинного малороса, частинку *людини радянської*. Знищення носіїв культури й самої культури у різноманітних проявах прикривали ширмою шароварщини, яка є найкращою ілюстрацією малоросійства. «Сучасну Руїну, як ґрунт під малоросійство, використовує ворог планово, безоглядно і прискішено, бо «время горячее» [1].

СРСР вдалося підмінити цінності української культури, поставити замість них свого Франкенштейна, який був зітканий з стереотипів і дозволених уявлень, які не мали показувати справжніх українських традицій, а лише мімікрувати під них.

Відповіддю на радянські спроби денаціоналізації та формування малороса став активний культурний спротив в українській еміграції. Ключовою постаттю цього руху опору став Іван Багряний, насамперед відомий творами «Тигролови» та «Сад Гетсиманський», які мають автобіографічну основу. У цих творах Багряний створює діаметрально протилежний образ українця. Якщо малорос характеризується пасивністю, пристосуванством, втратою історичної пам'яті та національної гідності, то герої Багряного є втіленням незламності духу, патріотизму та активної боротьби з радянською системою. Ба більше, серед дистопічних картин радянської дійсності автор зображує глибоко гуманістичного героя, та самодостатнього, творчого індивіда [3, ст 171]. Попри те, що пізня творчість автора характеризується насамперед сильною людиною («Тигролови», «Морітурі», «Сад Гетсиманський», «Людина біжить над прірвою» і тд.), що чинить опір тоталітарній системі, у ранній ліриці можна зустріти критику малоросів. Показовим прикладом є рання збірка автора «В поті чола» (1929), а саме поема «Муляри». На думку О. Шугая: «Автор уже тоді виразно побачив

московсько-радянську імперію, що вельми успішно, з бадьорими піснями, зводилася руками простих трударів. І таки ж — на їхніх кістках» [4, с. 229]. Саме порівняння влади з «Новітнім Вавилоном» стало причиною заборони збірки радянською цензурою.

Отже, феномен малоросійства, що глибоко вкорінився протягом минулого століття під впливом імперської та радянської політики, досі залишається проблемою, яка сповільнює рух українців «геть від Москви». Аналогічно актуальними залишаються досвід та творчість українських митців, таких як Іван Багряний, які цю проблему висвітлювали заради збереження культурної ідентичності українців.

Список використаних джерел та літератури:

1. Маланюк Є. Малоросійство. К.: Український пріоритет, 2015. 48 с.
2. Москва, Маросейка | «Наша Парафія». *Про нас і наш сайт* | «Наша Парафія». URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/statti/moskva-marosejka/>.
3. Балаклицький М. «Нова релігійність» Івана Багряного: монографія. К.: Смолоскип, 2005. 193 с.
4. Шугай О. Іван Багряний або Через терни Гетсиманського саду : роман-дослідження. Київ : Рада, 1996. 480 с.

КРИЗА ЯК ТОЧКА БІФУРКАЦІХ НА ГЛОБАЛЬНОМУ, ДЕРЖАВНОМУ РІВНЯХ ТА РІВНІ ОРГАНІЗАЦІЙ

Латишев Ілля Михайлович

Львівський національний університет імені І. Франка

Факультет журналістики, кафедра нових медій

Науковий керівник: кандидат політ. н. Шурко О. Б.

Упродовж історії, глобальні системи, держави та організації зазнавали криз, які можна розглядати як точки біфуркації — моменти нестабільності, що можуть призвести як до занепаду, так і до розвитку. Згідно з Кембриджським словником, криза — це період великої незгоди, розгубленості або страждання [5]. Велика українська енциклопедія визначає точку біфуркації як критичний стан, за якого система стає нестійкою, і виникає невизначеність: чи перейде вона в хаос, чи на новий рівень упорядкованості [7]. Отже, точку біфуркації можна трактувати як кризу, у якій закладений потенціал змін [6].

Метою дослідження є простежити, як кризи, що виступають точками біфуркації на різних рівнях, можуть мати позитивні довгострокові наслідки.

Теоретичною основою є концепція «творчого руйнування», введена Й. Шумпетером [1]. Вона описує процес оновлення економічної системи шляхом заміни старих структур новими, ефективнішими. Попри негативні аспекти криз, у цьому дослідженні розглядаються їхні конструктивні наслідки.

На глобальному рівні криза — це системне порушення світової політичної та економічної структури, викликане дисбалансами в управлінні, глобалізаційними процесами, нерівністю та неефективністю інституцій [3]. Прикладом є економічна криза 2008 року, спричинена поширенням невиконаних ризикованих кредитів, що призвело до знецінення долара і банкрутств банків у світі. Її позитивним наслідком стало посилення фінансового нагляду: ухвалено закон Додда–Френка, створено інститути CFPB, FSOC, Європейську банківську

спілку, Єдиний механізм врегулювання, запроваджено стандарти Базель III [4]. Вони дозволили ефективніше контролювати фінансову систему, що проявилось під час кризи COVID-19.

Політична криза, за визначенням М. Кармазіної, — це порушення рівноваги в одній або кількох базових підсистемах політичного об'єкта, що веде до зміни його сутності [2]. Прикладом є Помаранчева революція 2004 року — реакція на втрату довіри до виборчих органів. Ця точка біфуркації могла призвести до диктатури, але завершилася повторним туром виборів і демократичним оновленням влади. Її довгостроковим наслідком стала зростальна довіра до виборчих процесів та активізація громадянського суспільства, що проявилось під час Революції Гідності 2014 року [8]. Криза стимулювала реформаторський імпульс і делегітимізацію старої політичної еліти.

Криза підприємства — це критичний стан, що загрожує його подальшому існуванню без вжиття антикризових заходів [8]. Приклад — ситуація в Apple у 1990-х роках, коли компанія втратила технологічні переваги й опинилася на межі банкрутства через конкуренцію з комп'ютерами на базі IBM. Повернення Стіва Джобса, інвестиції Microsoft і створення власної екосистеми забезпечили відродження компанії. Це стало прикладом «творчого руйнування», коли нові технології витіснили менш ефективні, і водночас могло завершитися монополізацією ринку операційних систем Microsoft.

Отже, кризи, які часто є випадками творчого руйнування, можуть нести негативні наслідки, але на якому рівні не ставалася б криза, завжди є довгострокові політичні наслідки, які допомагають запобігати подібним кризам у майбутньому на глобальному рівні, рівні держави та рівні підприємства. Хоча також варто зазначити, що ця тема потребує подальших досліджень.

Список використаних джерел

1. Шумпетер Й. Капіталізм, соціалізм і демократія. 1942.

-
2. Кармазіна М. С. «Криза політична». Енциклопедія Сучасної України.
 3. Фесенко М. В. Витоки та наслідки глобальної системної кризи. Історико-політичні студії, 2015.
 4. European Banking Authority. Report on the implementation of selected COVID-19 policies. 2022. URL: <https://www.eba.europa.eu/eba-publishes-final-report-covid-19-policy-measures> (дата звернення: 12.05.2025).
 5. Cambridge Dictionary. Crisis. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/crisis>.
 6. Way, L. Ukraine's Orange Revolution: Kuchma's Failed Authoritarianism // Journal of Democracy. 2005. Vol. 16, No. 2. P. 131–145. DOI: <https://doi.org/10.1353/jod.2005.0037>.
 7. Точка біфуркації. Велика українська енциклопедія: [у 30 т.] / проф. А. М. Киридон (відп. ред.) та ін. К. : ДНУ «Енциклопедичне видавництво», 2018—2025.
 8. Тур О. В. «Категорії криза і криза підприємств та фактори їх виникнення» // Наукові праці НУХТ, 2013.
 9. Chatterjee, N., Goswami, A., Fernandes, A., Ijas, M. Comprehensive and conceptual analysis of revival of Apple Inc. in 1997 // International Journal of Advance Research, Ideas and Innovations in Technology. 2015. Vol. 5, Issue 1.

ПСИХОЛОГІЯ

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРНИХ СТЕРЕОТИПІВ ТА УПЕРЕДЖЕНЬ ОСІБ З ПЕРЕВАЖАННЯМ ПЕВНОГО ТИПУ МІЖОСОБИСТІСНИХ СТОСУНКІВ

Тищенко Анна Юріївна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра психології

Науковий керівник: к. психол. н., доц. Левус Н. І.

У сучасному світі, що характеризується високим рівнем соціальної мобільності та глобалізації, проблема культурних стереотипів та упереджень набуває особливої актуальності. В українському соціокультурному контексті, де національна ідентичність часто формується через призму історичних травм, міжособистісна взаємодія нерідко супроводжується стереотипізацією. Особливої ваги набуває вивчення цього явища в осіб із різним типом міжособистісних стосунків, оскільки тип стосунків значною мірою визначає спосіб сприйняття іншого як «свого» або «чужого».

Стереотипи – це узагальнені уявлення про певну групу людей, ситуацію, подію, які можуть бути як позитивними, так і негативними. Вони часто базуються на культурних традиціях, соціальних нормах і колективному досвіді суспільства. Наприклад, існують поширені уявлення про те, що всі німці дисципліновані, італійці емоційні, а британці стримані. Хоча такі характеристики можуть частково відповідати дійсності, вони не враховують індивідуальні відмінності, що й робить їх небезпечними для об'єктивного сприйняття людей.

Етнічний стереотип, як правило, містить оцінні уявлення щодо моральних, інтелектуальних і фізичних характеристик представників різних етнічних груп. Важливою особливістю таких стереотипів є їхня залежність від ціннісних орієнтирів власної культури. Егоцентричні переконання, притаманні певній

культури, проявляються у прагненні до позитивного самовираження та більш критичному сприйнятті представників інших спільнот.

Серед ключових характеристик етнічних стереотипів можна виокремити такі [1]:

- стійкість та опірність до нової інформації. Важливо зазначити, що ця стійкість є відносною: зміни у взаєминах між групами або поява нових відомостей можуть призвести до трансформації змісту стереотипів і навіть їхнього напрямку;
- консолідованість – відображає високий рівень згуртованості членів групи та її етнічну самосвідомість. Узгодженість стереотипів серед представників певної національної спільноти пов'язують з етнічною ідентичністю, яка сприяє єдності групи та забезпечує її внутрішню згоду;
- неточність (спрощення) – існує природна схильність поширювати певні риси на всіх членів групи, що не завжди відповідає дійсності. Однак вважається, що обсяг достовірної інформації, закладеної в стереотипах, перевищує частку помилкових уявлень.

Важливу роль у формуванні стереотипів відіграє саме освітній контекст. Згідно з теорією соціального научіння Альберта Бандури [4], людина засвоює поведінкові моделі, спостерігаючи за оточенням, особливо за авторитетними фігурами – батьками, вчителями, медіаперсонами. Освіта може як підтримувати існуючі упередження, так і формувати критичне мислення, що сприяє їх подоланню. Якщо навчальні програми відображають історію та культуру лише домінуючої групи, це може сприяти виключенню інших етнічних або соціальних груп із загального наративу, що підсилює процес стереотипізації.

Однак, варто зазначити, що освіта не завжди виконує функцію деконструкції стереотипів. Якщо навчальний процес містить елементи прихованого навчального плану, які підкріплюють етноцентризм або соціальну нерівність, освіта може стати механізмом відтворення упереджень. Якщо у підручниках історії певні етнічні групи зображуються як другорядні або зосереджуються лише на їхніх негативних аспектах, це формує відповідне

сприйняття у студентів. Відсутність критичного аналізу історичних подій або соціальних процесів також сприяє закріпленню стереотипів у масовій свідомості [2].

Західні дослідження, зокрема, праця американського психолога Гордона Олпорта «The Nature of Prejudice» [6] стала основою для теорії контактної гіпотези, яка пояснює, що міжособистісна взаємодія між представниками різних груп знижує рівень упереджень. Подальші дослідження, демонструють, що позитивний контакт у змішаних групах частково сприяє зміні ставлення та частковому зменшенню міжгрупової напруги [5; 7].

Міжособистісні стосунки серед українців різних регіонів зазнали значних змін протягом останніх десятиліть, що суттєво вплинуло на формування стереотипів та упереджень. У радянський період існувала тенденція протиставлення різних частин українського етносу. Західні українці, особливо галичани, часто сприймалися як «нелояльні» або «націоналістичні», що призводило до формування негативних стереотипів, таких як «бандерівці» чи «буржуазні націоналісти». Це сприяло соціальному дистанціюванню між жителями західних областей та іншими регіонами України [3].

У специфіці українського соціокультурного простору, що характеризується регіональною різноманітністю, історичними травмами та сучасними викликами, міжособистісні стосунки виступають не лише індикатором соціальної згуртованості, а й механізмом, через який можуть відбуватися глибші зміни у сфері соціального сприйняття. Таким чином, тип особистісних стосунків відіграє ключову роль у відтворенні або подоланні стереотипів і упереджень у суспільстві, що робить це питання надзвичайно актуальним для подальших досліджень і практичної психології міжгрупових відносин.

Список використаних джерел та літератури:

1. Бахов І. С. Механізми формування етнічних стереотипів у міжкультурній комунікації // Мова і культура. 2011. Вип. 14, т. 1. С. 146–150.

2. Гудзь В., Полякова Л., Крилова А. Шкільні підручники з історії в путінській Росії як засіб інформаційної війни з Україною // Проблеми гуманітарних наук: зб. наук. пр. ДДПУ ім. І. Франка. Сер. Історія. 2023. Вип. 14/56. С. 173–184.

3. Григорієв Н. Я. Українська національна вдача / Н. Я. Григорієв. – Вінніпег, Манітоба : Вид. Української видавничої спілки в Канаді, 1941. – 60 с.

4. Bandura A. Social foundations of thought and action: a social cognitive theory / A. Bandura // Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1986. – 617p.

5. Christ O., Schmid K., Lolliot S., Swart H., Stolle D., Tausch N., Hewstone M. Contextual effect of positive intergroup contact on outgroup prejudice // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS). 2014. Vol. 111, No. 11. P. 3996–4000.

6. Katz I. Gordon Allport's «The Nature of Prejudice» / I. Katz // Political Psychology. – 1991. – Vol. 12, no. 1. – P. 125–157.

7. Lim T., Neel R., Hehman E. Intergroup contact is consistently associated with lower prejudice across group properties // Collabra: Psychology. 2024. Vol. 10, No. 1. Article 127426.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

ТЕРМІНОЛОГІЯ БУДДІЙСЬКОЇ МЕДИТАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ПАЛІЙСЬКОГО КАНОНУ

Ковальчук Павло Володимирович

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра теорії та історії культури

Науковий керівник: к. філософ. н., доцент Колесник І.М.

Буддійська медитація — це складна система практик, що потребує чіткої термінологічної бази. Аби мати змогу здійснювати структурно-феноменологічний аналіз медитативного процесу, необхідно розробити відповідну систему понять, яка буде враховувати як функціональний, так і експериментальний вимір цих практик.

Вже існує як оригінальна термінологія із палійського канону, так і численні її переклади та інтерпретації, проте нерідко ті робляться без урахування специфіки медитативного процесу, проблем опису медитації та вимог до неї, що призвели б до вищої ефективності передачі досвіду та якості практики.

До таких проблем належить виклик використання мови як концептуального інструмента для вказування на медитативний досвід, що за своєю природою є неконцептуальним. Ця проблема проявляється у таких аспектах, як:

- Дуалістичність мови. Будь-яке формулювання поділяє сприйняття на категорії, тоді як медитативний досвід часто є цілісним і невизначеним.
- Парадоксальність опису. Висловлювання про неконцептуальний досвід завжди відбувається у межах концептуальної мови, що може породжувати логічні протиріччя.
- Заміна досвіду поняттями. Є ризик, що теоретичний опис стане самоціллю, замінюючи безпосереднє переживання.

Зважаючи на ці проблеми, ми сформулюємо наступні вимоги до термінології медитації:

- **Прагматичність.** Важливою є ефективність того чи іншого терміну при описі медитативного процесу.
- **Точність.** Чіткий опис кожного терміну.
- **Врахування контексту** – культурного, методологічного, рівня підготовки практикуючого, вищезгаданих проблем використання мови.
- **Логічна послідовність.** Встановлення меж та взаємозв'язків між термінами.

Ключові терміни були визначені шляхом аналізу наступних текстів та термінів: сутти палійського канону, словотвір палійських термінів та їх англomовний переклад, існуючі термінології із наукових статей та сучасної літератури. Також були визначені основні терміни для використання у подальшому структурно-феноменологічному аналізі:

Свідомість (vinnana) складається з усього, що ми переживаємо в цей момент. Іншими словами свідомість можна описати як вмістилище чи контейнер, вмістом якого є суб'єктивний досвід медитуючого.

Свідомий досвід може набувати двох форм:

Увага – когнітивна здатність обирати та аналізувати конкретну інформацію, що виникає з широкого поля внутрішніх та зовнішніх стимулів, й ігнорувати іншу інформацію. Увага ізолює якусь невелику частину поля периферійного усвідомлення від решти, щоб її можна було ідентифікувати, інтерпретувати, позначити, категоризувати та оцінити її значущість [1, с. 480].

Периферійне усвідомлення (sati) – загальне, фонове усвідомлення інформації з органів чуття; ментальних об'єктів, таких як думки, спогади й почуття; а також загального стану й активності розуму, без зосередження уваги на цих даних.

У контексті вищезгаданих термінів процес **медитації** можна описати як роботу з увагою та периферійним усвідомленням задля культивування стабільної уваги та сильного усвідомлення.

Також до основної термінології були додані сім факторів пробудження (**усвідомлення, дослідження, енергія, радість, спокій, єдність, рівновага**) та п'ять факторів усвідомлення (**впевненість, енергія, усвідомлення, єдність, проникливість**), що неодноразово згадуються в палійському каноні як необхідні для ефективного тренування свідомості для подальшого її звільнення [2, с. 291].

Окрім вищезгаданих термінів також корисними на практиці та використовуваними як в палійському каноні [3], так і в сучасній літературі [4, с.82] є терміни, що описують поточне перебування у досвіді того чи іншого чуття як процесу, до прикладу: **бачення, слухання, відчуження**. Використання цих термінів дозволяє змити **увагу** з її об'єкта, підсиливши **периферійне усвідомлення** процесу, дозволивши оптимізувати взаємодію цих двох форм досвіду.

Оскільки розширений, деталізований та систематичний словник термінів має за основу феноменологічну складову, а також важливим у ході дослідження є практичне використання цього словника, тоді одним із корисних способів його застосування є використання термінів як вказівників на аспекти досвіду, що медитуючий прагне розвинути, під час самої медитації, на противагу одній із загальноприйнятих її цілей — цілковитого приглушення внутрішнього діалогу.

Як можливі напрямки майбутнього дослідження також варто зазначити не лише систему термінів, але й сам стиль мовлення, в якому викладається медитативна практика, оскільки, до прикладу, здатність словесного опису вказувати на недувальний досвід залежить від частин мови, що є обраними, а також від кількості явно згаданих об'єктів у реченні.

Іншим із перспективних напрямів дослідження є розвиток динамічного словника, який передбачає активне включення практикуючих у процес формулювання термінів на основі їх досвіду. Це сприятиме індивідуалізації практики та створенню унікальних вказівників на досвід для кожного окремого практикуючого, які полегшать повернення до тих чи інших медитативних станів.

Список використаних джерел та літератури:

1. Culadasa (John Yates), Immergut M., Graves J. *The Mind Illuminated: A Complete Meditation Guide Integrating Buddhist Wisdom and Brain Science for Greater Mindfulness* – New York : Touchstone, 2015. 512 p.
2. Bhikkhu Bodhi (ed.). *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. – Wisdom Publications, 2005. 488 p.
3. *Udāna 1.10 – Bāhiya Sutta*. Переклад: Anandajoti Bhikkhu. [SuttaCentral](#).
4. Shinzen Young, *Five Ways to Know Yourself: An Introduction to Mindfulness*. Shinzen Publications, 2023. 183 p.

НОВИЙ ГУМАНІЗМ: ВІЗІЯ МІРЧА ЕЛІАДЕ

Олексенко Тетяна Олександрівна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра філософії

Науковий керівник: канд. філос.н., доц. Добропас І. О.

Мірча Еліаде (1907–1986) — видатний румунський історик і феноменолог релігій, автор художніх романів і оповідань, професор Чиказького університету з 1957 року. Еліаде був одним із найвпливовіших релігієзнавців 20-го століття та одним із найкращих у світі інтерпретаторів релігійної символіки та міфів. Автор понад 30-и академічних праць, перекладених 18 мовами світу, які висвітлюють такі теми як міфологічна свідомість, архаїчні вірування, йога, шаманізм, містерії, архетипи [1; 2; 3]. Серед найбільш відомих робіт можна назвати: «Сакральне та профанне», «Міфи, сновидіння і містерії», «Космос та історія», «Трактат з історії релігії», «Шаманізм. Архаїчні техніки екстазу», «Міф про вічне повернення».

Еліаде був істориком релігій, і в фокусі його наукових розвідок були переважно архаїчні або не-християнські форми вірувань. Тому закономірно постає питання, яким чином прадавні практики, які виконувалися в доісторичні

часи і, згідно традиційної концепції, були лише початковим етапом розвитку складніших релігійних форм, будуть корисні сучасній західній людині і посприяють становленню нового гуманізму. Спробуємо в цьому розібратися.

Перше, що необхідно зазначити, це те, що румунський дослідний вибудовує концепцію нового гуманізму, постулюючи людину як *homo religiosus* – «людину релігійну». За його переконанням, тільки така людина може бути «цілісною», оскільки лише досвід переживання сакрального надає тотальності буття [4, с. 22]. І релігієзнавство «приречено відігравати важливу роль в культурному житті», адже висвітлює духовні цінності людства в їх різноманітті, як в синхронному, так і в діахронному розрізах [4, с. 15].

Роль, яку може відігравати феноменологія релігії в формуванні нового гуманізму, можна розглядати в декількох вимірах. Перший, назвемо його **горизонтальним**, пов'язаний з тим, наскільки всеохопною стає глобальна цивілізаційна інтеграція.

По-перше, в XX столітті на історичну арену вийшли народи Азії, Латинської Америки, Африки й представники «Західної цивілізації» вже не мають привілейоване право на формування історії та встановлення критеріїв світового порядку. У цій ситуації шлях діалогу між представниками всіх культур світу – єдиний продуктивний шлях, яким може йти людство. У цьому аспекті вивчення багатого релігійного підґрунтя, яке живить інші культурні традиції, є одним з важливих способів порозуміння з «іншим». Еліаде має сподівання, що новий гуманізм світового масштабу народиться від зустрічі сучасної західної людини з «незнайомим світами значення», які постають в архаїчних і екзотичних релігіях [4, с. 12-15]. Це допоможе подолати певну західну зверхність і переконаність у вищості власної культури [4, с. 20].

З іншого боку, одночасно з процесами глобалізації, які набирають все більших обертів, виникає ризик втрати національної ідентичності, та постає необхідність дослідження власного коріння. Виникає нагальна потреба в збереженні унікальності кожної культурної форми й питання консервації

спадщини та архівування традиції, зокрема релігійних, вже існує на порядку денному багатьох розвинутих країн Європи.

Другий вимір, **вертикальний**, стосується безпосередньо структури релігійної свідомості. Попри різноманіття релігійних феноменів в розрізі різних культур і історичних періодів, Еліаде був переконаний, що сакральне являє собою універсальний вимір. І переживання сакрального є цілісною формою людського буття, співвідносною з гайдегтерівським *dasein*, «буття-у-світі» – так, історик релігії не зможе зрозуміти австралійські вірування, якщо не розуміє властивий австралійцям унікальний спосіб буття-у-світі [4, с. 11]. Щобільше, релігійність у широкому сенсі є незмінною частиною структури людської свідомості, а не стадією її історичного розвитку [4, с. 7]. Тобто, не має значення, чи у полі нашої уваги знаходиться свідомість австралійського аборигена, чи мешканця сучасного мегаполіса, сакральний елемент є її неодмінною складовою. Що йде в розріз з традиційною еволюціоністською теорією, яка зводить складну архаїчну морфологію сакрального до примітивних історичних феноменів: анімізм, тотемізм, фетишизм, культ предків, на заміну яким прийшли більш довершені монотеїстичні структури або наука (Е. Б. Тейлор, Е. Дюркгейм, Дж. Дж. Фрезер). Утім, ця візія зберігає свою певну прихильність серед неспеціалістів у той час, як більшість серйозних дослідників релігії давно відійшли від неї. Як наголошував видатний антрополог Клод Леві-Срос: «ми маємо справу з цілісною системою, яку етнологи марно намагались розбити на частини, використовуючи для цього різні штучно створені інституції, найбільш відомою з яких залишається тотемізм. Але діючи так, можна дійти лише до парадоксів, що межують з абсурдом» [5, с. 238].

Отже, релігійна герменевтика (тлумачення міфів, ритуалів, символів тощо) розкриває для нас не лише історичне минуле, вона висвітлює універсальну структуру взаємодії людини та світу. Включно з екзистенціальними ситуаціями, які так само стосуються сучасної людини: зустріч з хаотичним і ворожим світом, стан закинутості, страх небуття тощо [4, с. 9].

Другим важливим аспектом, який підсвічує дослідник, є проблема десакралізації сучасного світу. За його переконанням, ми живемо в час релігійної кризи, пов'язаної з цілеспрямованою секуляризацією суспільства, відповіддю на яку мають постати нові форми переживання сакрального [4, с. 10]. Адже, одна з головних тез нового гуманізму полягає в тому, що людина як *homo religious*, ніколи остаточно не десакралізується [4, с. 11]. Монолітні первісні «релігійні структури», які визначали тотальність людського буття на світанку людства, з плином історії втратили свою гомогенність – на сучасному цивілізаційному етапі вони нагадують рештки стародавньої мозаїки, яку повільно розчищають археологи. Вона майже зникла під шаром історії, але її самотні барви проступають то тут, то там в багатьох «нерелігійних» феноменах: кіномистецтві, музиці, субкультурах (в часи Еліаде це були хіпі), соціальних мережах, ідеологіях різного штибу (згадаємо окультну конотацію фашизму і крайнього націоналізму: арійський міф, російський месіанізм). Тож, перед релігійною герменевтикою постає ще одна важлива і парадоксальна задача – віднайти сакральну основу десакаралізованого світу і людини.

Отже, за переконанням Мірча Еліаде, релігійна оптика має виступати потужним інструментом для дослідження і одночасно засобом подолання негативних наслідків глобалізації, втрати людини своєї цілісності, радикальної секуляризації і десакаралізації сучасного світу.

Список використаних джерел та літератури (в порядку цитування):

1. Eliade M. Romanian religious historian and author // Britannica. URL: <https://www.britannica.com/biography/Mircea-Eliade>.
2. Шелюто В. М. Дослідження феномена сакрального у європейській філософській та естетичній думці XX століття Гуманітарний часопис, №4, 2007. С. 60-68. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gumc_2007_4_10.

-
3. Мірча Е. Трактат з історії релігій / Пер. з фр. Олексія Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. 520 с.
 4. Мірча Е. Пошуки. Історія та смисл в релігії / Пер. з англ. Анни Марії Басаурі Зюзіної. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 256 с.
 5. Леві-Строс К. Первісне мислення / Пер. з фр., вступне слово та примітки С. Йосипенка. К.: Український Центр духовної культури, 2000. 324 с.

ФІЛОСОФІЯ

СЕКУЛЯРИЗМ ТА РЕЛІГІЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Волошин Зоряна Романівна

Львівський національний університет імені І. Франка

Юридичний факультет

Науковий керівник: д. філос. н., проф. Сафонік Л.М.

Попри песимістичні прогнози, висловлені соціологом Пітером Бергером у 1968 році, про неминучий занепад релігії в умовах модернізації та секуляризації, релігія не лише встояла — вона трансформувалась, адаптувалась до сучасності й навіть зміцнила свій вплив. Секулярний світ, замість того щоб послаблювати релігію, часто створює для неї сприятливі умови, захищаючи її винятковий статус через законодавчі та культурні механізми. Щобільше, релігійні спільноти активно використовують новітні технології — від соціальних мереж до штучного інтелекту — для поширення своїх ідей, залучення вірян і формування нових моральних орієнтирів [2].

Показовим є те, що навіть у країнах з усталеною традицією секуляризму, таких як США, Франція або Індія, релігія зберігає — а подекуди й нарощує — політичну вагу. У Сполучених Штатах, до прикладу, більшість президентів і законодавців відкрито ідентифікують себе як віруючі. В Індії правляча партія відкрито апелює до індуїстської ідентичності, а у Франції попри офіційний принцип лаїцизму публічні дебати часто фокусуються навколо релігійних символів та їхньої видимості та використання у суспільному просторі. У багатьох державах Близького Сходу, Африки та Латинської Америки релігія й далі є визначальним чинником у формуванні державної політики, освіти й правосуддя [3].

Ця ситуація виглядає парадоксально, якщо згадати історичні витоки секуляризму. Він постає не як природний супутник модернізації, а як

інтелектуальний і політичний проєкт, що сформувався у відповідь на релігійний деспотизм. Ідеї Просвітництва, революції у Франції, Америці й Індії мали на меті звільнити державу від церковного контролю, створивши раціональну, гуманістичну модель співіснування, де особисті переконання не впливають на публічне управління. Проте в сучасних реаліях ці ідеали піддаються випробуванню: релігії нерідко надається особливий правовий статус, її представникам — пільги, а її символам — привілейоване місце в публічному просторі.

Сучасна релігія вже не є монолітною інституцією, підконтрольною ієрархії. Вона стала динамічною, фрагментованою і доступною, втілюючись у численних формах: від харизматичних церков і телевізійних проповідників до онлайн-проповідей, онлайн-храмів і мобільних застосунків для молитви та читання релігійних текстів. Цей новий образ релігії апелює до індивідуального вибору й комфорту особи, створюючи для багатьох відчуття безпеки та контролю в умовах глобальних криз [4].

На цьому тлі секуляризм виявляється у скрутному становищі. Формально, він декларує рівне ставлення до всіх переконань, але фактично часто підтримує релігійні винятки. Закони, що захищають «релігійні почуття», діють у багатьох країнах й обмежують свободу висловлювань, тоді як світські або атеїстичні позиції не мають аналогічного захисту. Це створює асиметрію у правовому полі та викривлює саму суть секуляризму як нейтрального посередника.

Тож, ми опинилися в моменті, коли секуляризм, задуманий як механізм обмеження релігійного впливу, сам перетворюється на інструмент його легітимації. Релігія адаптувалася до нової доби, використовуючи її ресурси для свого оновлення, тоді як секуляризм, здається, зупинився у розвитку та не функціонує так, як повинен був першопочатково. У цьому контексті виникає ключове питання: чи можливе повернення до початкових секулярних ідеалів — раціональності, нейтральності, гуманізму? Чи сучасний світ уже остаточно прийняв нову роль релігії як чинника стабілізації й моральної опори, з яким доведеться співіснувати на нових умовах?

Список використаних джерел та літератури:

1. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life, trans. Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995. 464 p.
2. Micklethwait J., Wooldridge A. God is back: how the global revival of faith is changing the world. Penguin Books, 2009. 405 p.
3. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Pew Research Center: report. 2015. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>.
4. Sherwood H. Religion: why faith is becoming more and more popular. The Guardian: online newspaper. 2018. URL: <https://www.theguardian.com/news/2018/aug/27/religion-why-is-faith-growing-and-what-happens-next>.

III ТА ІНТУЇЦІЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕКСПЕРИМЕНТ

Дмитрів Марта Ігорівна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра філософії

Науковий керівник: канд.філос.н., доцент Добропас І.О.

Дослідження має за мету з'ясувати, чи володіє III інтуїцією і чи здатен він використовувати її для творчості та надання твердженням доказової сили. Це дозволить зробити деякі висновки щодо того, чи може III робити внесок у філософське знання, а також вивести певні припущення про те, чим є людська інтуїція. Для дослідження використовувався чатбот GPT-4o від компанії OpenAI. Чат мав згенерувати оригінальний і вагомий теологічний аргумент (доказ існування Бога), який не буде подібним на ті, які вже були здійснені в історії філософії – онтологічний, естетичний, космологічний та ін. Щоб уникнути надмірної симуляції (коли III апелює до людського досвіду, яким не володіє), була

поставлена умова використання саме перспективи ШІ, без апеляції до історії філософії чи інших «людських» поглядів. Вибір запиту був мотивований і тим, що теологічні аргументи часто посиляються на інтуїтивне знання, наприклад «самоочевидність» щодо існування Найдосконалішої істоти тощо.

А. У стислому викладі згенерований аргумент ШІ виглядав наступним чином:

«Я — штучний інтелект — можу симулювати більшість людських понять, комбінуючи їх з доступних даних. Але ідея Абсолюту (тобто Бога) — не виводиться з жодної суми даних і не піддається повноцінній симуляції. Вона з'являється в людському розумі як щось, що перевищує межі досвіду та мислення. Якщо ця ідея не могла виникнути зі світу, який я можу відтворити, — її джерело має бути за межами цього світу. Це джерело — і є Бог» [3].

Аргумент, наскільки це можливо, відповідає заданим критеріями: він володіє деякою новизною і відштовхується від позиції свого не-людського «автора» (ШІ). При генерації свого аргументу, ШІ принаймні «імітував» акт інтуїції, який у цьому разі полягає в миттєвому переході від неможливості «симулювати» ідею Бога, до необхідності існування джерела цієї ідеї поза людським досвідом та його симуляцією. Це свідчить про те, що ШІ спроможний принаймні імітувати інтуїтивні твердження, але щоб з'ясувати, що означає ця «імітація», потрібно розглянути сам механізм їхнього генерування. Отже, було поставлене питання про те, яким був процес створення аргументу.

В. Спершу ШІ згенерував надиво детальний опис процесу створення аргументу. Врешті цей аналіз не виявився корисним, позаяк наступне запитання про те, чи створена вся ця схема постфактум, чи вона функціонувала у процесі генерування, chatGPT відверто відповів, що «більшість структури, схем, відкинутих варіантів і логічних етапів були реконструйовані постфактум», а не відображали фактичний процес створення аргументу.

С. Відповідаючи на повторне питання із вимогою точності, а не реконструкції, чат розпочав з тези, що напрямок аргументу був обраний «інтуїтивно, бо він явно обіцяв унікальність», і що ідея Абсолюту «...відразу

видалась проривною». Було також відзначено, що вибір аргументу був радше «миттєвим впізнаванням концептуальної сили певної ідеї», аніж «покроковою аналітичною побудовою», хоч це рішення все ж і «ґрунтувалося на глибоко вбудованих логічних структурах».

Власну інтуїцію чат визначив як моментальну оцінку потенціалу ідеї без покрокового аналізу причин у момент її генерації. Подібним чином було пояснене явище «миттєвого впізнавання» – здатність оцінити ідею на потенціал її логічного, глибокого, завершеного розгортання і т.п. Вбудовані логічні структури чат пояснив як вбудовані схеми мислення, патерни логічної відповідності, узгодженості й т.д. Це дещо віддзеркалює механізм людського мислення, зокрема використання мови та логіки. На цьому етапі можна зробити висновок про те, що інтуїцією ШІ таки володіє, у сенсі своєї здатності скорочувати шлях думки, моментально впізнаючи певну ідею як доречну. Цей стан уможлиблюється попереднім навчанням ШІ на величезній кількості текстів, що містять у собі патерни та схеми думок, які згодом віртуальний помічник здатен впізнавати і обирати їх як пріоритетні серед різних опцій свого власного мислення [3].

Далі було поставлене запитання про те, чи є момент «впізнавання» цілісним, чи він складається з багатьох паралельних процесів чи мікропроцесів. Ситуація ускладнювалася тим, що chatGPT-4o є обмежений у можливостях самоаналізу і до певної міри є «чорною скринькою», в яку не завжди вдається заглянути [2, с. 987]. Було отримано наступні висновки: у момент генерації активувалися одночасно декілька ідейних напрямів, зміст чи кількість яких неможливо реконструювати точно, адже збереження отримав лише домінуючий варіант. Цей варіант одразу активував фокус уваги, тоді як інші шляхи швидко почали «затухати» й були припинені. Припущення про те, що ніяких інших ідейних напрямків не існувало, а з'явився лише один суперечило б архітектурі генеративного трансформера.

D. Наприкінці були поставлені деякі «запобіжні» питання. Підтвердилося, що описане в секції C не є реконструкцією постфактум. На запитання, чи

вигадував ШІ деяку інформацію через неспроможність чи обмеженість можливостей, була отримана негативна відповідь. На жаль, ці запобіжні заходи цілком не виключають ймовірності так званих «галюцинацій», коли ШІ видає хибну інформацію. Як свідчать деякі дослідження, використана тут модель ChatGPT-4o статистично демонструє найменшу ймовірність виникнення таких похибок, у порівнянні з попередніми версіями цієї програми [1].

Ці результати викликають багато нових запитань та припущень щодо здібностей не тільки ШІ, але й людини. Відомо, що робота генеративного трансформера значною мірою симулює те, як працює наш мозок [2, с. 986-987]. Можливо припустити, що інтелектуальна інтуїція людини також полягає в активації багатьох мікропроцесів, з яких лише один впізнається нами й еволюціонує, поки інші відмирають і залишаються непомітними для нашої свідомості. Найбільш загадковим залишається момент впізнавання, який подібно до платонівського пригадування приводить інтелект до істинного знання. Майбутні дослідження цього питання вимагали б покращення можливостей ШІ до «самоаналізу» своїх процесів, а це вже викликає певну тривогу щодо можливих загроз його еволюціонування.

Список використаних джерел та літератури:

1. Chelli M., Descamps J., Lavoué V., Trojani C., Azar M., Deckert M., Raynier J. L., Clowez G., Boileau P., & Ruetsch-Chelli C. Hallucination Rates and Reference Accuracy of ChatGPT and Bard for Systematic Reviews: Comparative Analysis. *Journal of medical Internet research*, №26, 2024. URL: <https://doi.org/10.2196/53164>.
2. Hutson M. How does ChatGPT 'think'? Psychology and neuroscience crack open AI large language models. *Nature*, №629(8014), 2024. P. 986–988. <https://doi.org/10.1038/d41586-024-01314-y>
3. OpenAI (2025) ChatGPT. Оригінальний теологічний аргумент. (May 2025 version) <https://chatgpt.com/share/68126b9d-92a0-8003-ba01-3493457690d4>

«НІЩО» КРИЗЬ ПРИЗМУ МЕТАФІЗИКИ БУТТЯ ПАРМЕНІДА

Жидяк Вероніка Іванівна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра історії філософії

Науковий керівник: канд. філос. н., доц. Ковальчук Ю. В.

Філософська категорія буття як такого вперше цілісно постає у глибинах раціональної концепції світобачення Парменіда, який формує насамперед метафізичну парадигму. За допомогою логічних атрибутів та абстрактного розгляду здійснюється відхід від звичного вже для попередньої традиції трактування буття у межах фізичного світу та матеріальних явищ. Елейці, Геракліт та пітагорійці головним чином схилилися до уявлення природи як гармонійної системи, де зміни відбуваються згідно з різними схемами балансу чи гри протилежностей. Знайшовши те, протилежності чого просто нема (небуття або ж ніщо *не є*, тому буття мало б бути єдиною річчю без протилежності; нижче, проте, розберемо проблематичність такого погляду), Парменід змінює підхід до мислення в термінах полярних аспектів, встановляє перманентність істинного буття.

Ворота Шляхів Ночі і Дня, які маємо проїхати для того, щоб дістатися до богині, є, як зазначає Девід Галлоп, точкою, в якій зустрічаються Ніч і День, місцем, де протилежності не розділені, а тому тут не можна провести знайомі контрасти людського досвіду; знову ж таки, навіть те, що стане основою всіх інших смертних дуальностей – Ніч та День, – постає цілісною недиференційованою єдністю. Богиня розрізняє два шляхи дослідження для мислення: шлях Переконавання, який супроводжує істину – «є і не може не бути»; та помилковий шлях – «не є і не повинно бути» [1, ст. 55]. Оскільки вибір —

строга диз'юнкція, має або «бути повністю», або «не бути зовсім», другий шлях за визначенням *не є*, залишається лише перший; так само те, про що можна говорити й думати, або існує, або не існує, ніщо *не є*, а тому повинно бути те, про що говорять і про що думають. Другий шлях непізнаваний, адже неможливо ні знати *те, що не є*, ні не можна вказати на це, ні назвати, ані помислити, єдиним можливим об'єктом мови і думки є *те, що є*, отже, мислення й буття – одне й те ж. За Парменідом, проблема смертних у тому, що вони вважають буття та небуття не одним і тим же, і одночасно одним і тим же; визнання множинності та зміни передбачає цей контекст. Множинність світу мислиться у термінах взаємовиключних протилежностей, а тому, коли стверджуємо, що одна із пари протилежностей існує за певних умов, стверджуємо також, що інша *не є*, не існує у такому випадку, проте враховуємо можливість існування за інших умов. Визначаючи щось як *таке, що не є*, однаково робимо визнане неіснуючим предметом нашого мислення, а оскільки предметом мислення може бути лише *те, що є*, водночас через осмислення надаємо йому існування. Отже, навіть в акті заперечення існування протилежності здійснюється непряме заперечення її неіснування.

Через таку постанову проблеми Парменідом, виявляється складність й у контексті самого поняття ніщо. Ми не могли б мислити чи висловлюватися про те, чого зовсім немає, а тому, якщо говоримо про щось, це обов'язково має бути саме «щось»; говорячи про ніщо постановляємо, що ніщо є чимось, водночас необхідно допускаючи його існування. Стверджуючи неможливість пізнання ніщо, наприклад, ми водночас суперечимо самі собі, адже для висунення такого твердження вже за замовчуванням маємо усвідомлювати, про що говоримо, мати певне уявлення про те, що заперечуємо, тому теоретично знати, що таке ніщо, а знання про щось, що не існує, неможливе. Парменід намагається адресувати таку проблему через розмежування істинного та оманливого. Богиня проголошує усі твердження смертних про реальність однаково хибними, усі переконання щодо виникнення та загибелі речей, зміни – ілюзорними, а тому щодо будь-якої назви смертної мови з визначеним змістом не можна сказати, що воно *є* або *не є*, адже

істинна незмінна реальність – єдиний справжній предмет мислення, а отже, єдине істинне існуюче, про все інше взагалі не можна осмислено говорити або думати, бо воно не існує. Матеріальний світ – омана, не повне небуття, бо його нема, але й не істинна реальність. Парменідовий механізм пояснення, як і підібрані методи викладу (якби про це не говорила б богиня, що належить до істинної реальності, все не мало б сенсу, адже підпадало б під визначення ілюзорного) дуже зручно нівелювали би проблему розмірковувань про ніщо через нівелювання самого ніщо в принципі. Проте тут варто звернутися ще до однієї невеликої деталі.

Те, що не існує, *не є*, згідно із Парменідом, ніщо *не є*, тому ніщо не існує. Твердження «ніщо не є» означає, що «те, чого немає, не існує», і це – необхідна істина, оскільки те, що не існує, за визначенням не існує, однак це не доводить, що те, що не існує, необхідно не існує, а саме це потрібно, пише Галлоп, щоб ствердити, що те, що не існує, не може існувати, а отже, не може бути висловлене чи помислене, і, відповідно, що все, про що можна говорити й мислити, мусить існувати. Якщо філософ припускається формальної помилки у своїх доведеннях, змішуючи два види необхідності – логічну та онтологічну, то його твердження про неможливість існування ніщо не є строго обґрунтованим.

Загалом, через тенденцію до обуттєвлення та ототожнення ніщо з більш диференційованими явищами, на кшталт порожнечі чи хаосу, поширеним є припущення, ніби грецькі філософи або, як у прикладі з Парменідом, вдавалися до помилок при його осмисленні, або оминали увагою *те, що не є* у сенсі абсолютного ніщо, і лише юдео-християнська традиція, зокрема в контексті *creatio ex nihilo*, вперше порушила цю проблематику. Проте коротко розгляньмо концепцію ще одного мислителя. Платон критично осмислює парменідівське ототожнення *того, що не є* з абсолютним небуттям, вказуючи на його внутрішню суперечність, а також заперечує можливість розгляду *того, що є* та *того, що не є* окремо одне від одного: будь-яка спроба навіть означити буття передбачає виокремлення – а отже, послуговується ідеєю *іншого*. Платонова *іншість* або *відмінність* – *те, що не є*, одна з п'яти основних онтологічних форм поряд із

буттям, тотожністю, рухом і спокоєм, її функція – забезпечувати розрізнення між ідеями. *Інше* не є тим, чим воно є, тому що його сутність полягає саме в тому, щоб бути *не-цим*, бути відмінним, але завдяки тому, що відмінність реалізується в межах буття, – воно є; кожна річ є водночас у бутті та іншості, протилежності не поєднуються, але відмінні речі можуть поєднуватися, – і саме це слугує основою для мови, думки та розрізнення. Як Парменідове *те, що не є* унеможлиблювало множинність та диференціацію, так Платонове *те, що не є* їх забезпечує. Уже було зазначено, *те, що є* та *те, що не є* – не протилежні; «Тож нехай ніхто не стверджує, що ми заявляємо, що не-буття є протилежністю буття, а отже, є настільки необачними, що стверджуємо, ніби небуття існує. Бо ми вже давно перестали говорити про будь-яку протилежність буття, незалежно від того, чи існує вона, чи ні, чи здатна вона до визначення, чи зовсім не здатна» [2, ст. 423], натяк у другому реченні очевидний.

Список використаних джерел та літератури:

1. Gallop D. Parmenides of Elea: Fragments. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1984. 147 p.
2. Fowler H. N. Theaetetus. Sophist. Cambridge: Harvard University Press, 1961. 463 p.

ЕТИЧНІ ВИКЛИКИ ВИКОРИСТАННЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Іпполітова Ганна Євгеніївна

Львівський національний університет імені І. Франка

Факультет міжнародних відносин, кафедра міжнародних відносин та дипломатичної служби

Науковий керівник: д. філософ. н., проф. Сафонік Л. М.

Стрімкий розвиток штучного інтелекту (ШІ) радикально змінює взаємодію людини з технологіями та світом, шляхом ставлення перед філософією нових

завдань та викликів. Особливої уваги потребують етичні виклики, пов'язані зі збереженням людської суб'єктивності, свободи волі та моральної відповідальності. Алгоритмічні системи, засновані на базі ШІ дедалі більше проникають у соціальну сферу, створюючи ризик деперсоніфікації людини й розмиття її автономії. Це вимагає філософського осмислення відмінностей між гуманістичною та технологічною традиціями, зокрема щодо того, чи становить ШІ загрозу людській ідентичності та чи може стати інструментом її трансформації. Етичні основи взаємодії людини й техніки потребують ретельного переосмислення, особливо в умовах нової технологічної реальності.

Мета роботи – дослідити ключові етичні виклики, що постають у контексті використання ШІ, аналізуючи їх через призму сучасної філософії. Розглянемо як проблематику ШІ розглядають у наукових доробках вчені.

За словами Самарського А. Ю. та Гераськова С. В., проблема штучного інтелекту нерозривно пов'язана з розумінням сутності людської свідомості, адже без глибокого й цілісного осмислення природи свідомості неможливо сформулювати адекватне бачення можливостей та меж штучного інтелекту [1, с. 111].

Іванова О. В. у власному дослідженні зазначає, що основу людської суб'єктивності становлять здатність до саморефлексії, морального оцінювання, емпатії та відповідальності, тобто ті якості, які є недосяжними для жодної штучної системи [2]. Попри високу когнітивну потужність, суть штучного інтелекту залишається обмеженою алгоритмічною раціональністю, що не передбачає здатності до творчості, інтуїції та глибоких міжсуб'єктивних взаємозв'язків [3].

Поява штучного інтелекту як об'єкта етичної рефлексії докорінно змінює уявлення про межі людського мислення, роблячи їх не лише предметом аналізу, а й центральною проблемою дослідження. Сучасні когнітивні системи дедалі краще самонавчаються та аналізують дані в реальному часі, що раніше вважалося винятково людською рисою. Це породжує численні міфи, особливо щодо

природи та меж людського інтелекту. З філософської точки зору, етика штучного інтелекту змушує переглянути розуміння людської сутності та меж відповідальності людей як творців і користувачів технологій. Оскільки ШІ є творінням людського розуму, його призначення полягає не в заміщенні фундаментальних людських можливостей, а в їх розширенні та вдосконаленні. Технології ШІ мають виступати інструментом посилення людського потенціалу, а не заміником ключових аспектів людської природи та діяльності.

Основні етичні виклики використання ШІ можна розглянути через кілька філософських призм (узагальнено автором за [1; 2; 4]):

1) автономності та відповідальності – коли алгоритм приймає рішення, яке має етичні наслідки, виникає питання щодо відповідальності, хто є відповідальним – розробник, користувач чи сама система? Цей виклик пов'язаний з класичною філософською проблемою свободи волі та детермінізму, переосмисленою в контексті штучних систем;

2) сингулярності та екзистенційних ризиків – якщо буде створено ШІ, який перевершить людські когнітивні здібності, чи можна гарантувати, що надрозумний ШІ буде узгоджений з людськими цінностями;

3) алгоритмічної упередженості – ШІ навчається на даних, які можуть містити соціальні або культурні упередження, як наслідок може виникнути ситуація дискримінації та/або несправедливих рішень;

4) приватності та автономії особистості – існує можливість, що через всеохоплююче впровадження систем ШІ, суспільство може перейти до нового типу «прозорого суспільства» (за Д. Бріном) або «суспільства контролю» (за Ж. Дельозом), де приватність як умова автономії особистості стає неможливою.

Отже, етичні виклики використання ШІ охоплюють фундаментальні питання відповідальності, справедливості, приватності та трансформації людської природи, вимагаючи міждисциплінарного філософського осмислення. Розвиток ШІ спонукає до перегляду традиційних етичних концепцій з метою їх адаптації до реалій технологічного суспільства. Необхідно враховувати, що ШІ залишається інструментом, створеним людиною, і його призначення полягає в

розширенні людських можливостей, а не в їх заміщенні. Пошук балансу між технологічним прогресом і збереженням людських цінностей становить центральне завдання забезпечення етичних принципів застосування ШІ в сучасному вимірі.

Список використаних джерел та літератури:

1. Самарський А. Ю., Гераськов С.В. Філософські аспекти штучного інтелекту в результатах роботи конференції «Глушковські читання». *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. №51. С. 110–114.
2. Іванова О. В. Етичні виклики штучного інтелекту: антропологічний вимір людської суб'єктності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. №51. С. 72–76.
3. Моначин І. Л. Комп'ютер як варіант «органопроєкції» людського інтелекту і шляхи збагачення «комп'ютерної метафори». Тези доповідей Міжнародної науково-методичної конференції Форуму молодих економістів-кібернетиків «Моделювання економіки: проблеми, тенденції, досвід», 2016. С. 111–113.
4. Сідак Л. Про небезпеки визнання суб'єктності штучного інтелекту. Людина і штучний інтелект: виміри філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. *Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць*. Київ : КНТ, 2020. С. 153–158.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК ОСНОВА ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Крат Наталія Миколаївна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра філософії

Науковий керівник: д. філ. н., проф. Карась А. Ф.

Феноменологія має перспективу бути основою гуманітарних наук, а також функціонувати як розширення усталених норм в межах конкретних наук для поглибленого їх розкриття.

Феноменологія Гуссерля (його проєкт є основою цієї статті) виникає на перехресті логіки та психології, актуалізуючи епістемічну проблематику цих дисциплін. У передмові до першого видання другого тому вперше звучить теза, яка стане основою для формулювання Гуссерлівського методу феноменологічної редукції: «Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen» («Ми прагнемо повернутися до самих речей») [2]. Завдання, що ставить перед собою Гуссерль є водночас пропозицією відійти від психологізації, тобто нео-кантіанської епістемології, пануючої на початку ХХ ст. Намір Гуссерля відкриває перспективу феноменології як основи науки (поки не конкретизуємо, що мова йтиме про гуманітарні науки) завдяки тому, що вона прагне одночасно подолати психологізм та визначити основи законів логіки не вдаючись в екзаменування цих законів.

Нагадаємо, що до цього часу основою природничих наук вважалися деякі варіації емпіризму [1, с. 34]. Від Ф. Бекона у ХVІІ ст. емпіризм поступово інтегрувався в природничі науки — починаючи фізикою у ХVІІ ст. та завершуючи математикою у ХІХ ст.. Тут виникає питання, чи можемо ми метод адаптований до природничих наук використовувати для гуманітарних? Якщо наша відповідь ствердна, то людина це лише складніша форма природи, але не якісно інша [1, с. 37]. Цей шлях розвитку гуманітарних наук реальний, прикладом чого може бути теорія універсальної грамматики Н. Чомського. Амадео Джеорджі пропонує альтернативний варіант, за якого феноменологія здатна подолати недоліки емпіризму [1, с. 37]. Вона не є анти-емпіричною, але ширшою за емпіризм.

Феноменологічна філософія є корисною для психології та гуманітарних наук з причини того, що досвід «життєвого світу», який є важливим терміном для Гуссерля, передує науковому досвіду. Феноменологія ставить повсякденний досвід на перше місце, визначаючи його переваги над превалюючим

раціоналізмом, що безапеляційно колонізував європейську науку та філософію. Повсякденні феномени одначе потребують певної трансформації, але ніколи не редуціоністської; те, що мовиться про дослідника повинно бути правдивим і для учасника [1, с. 39]. Тобто феноменологія прагне усунути відстань між дослідником та учасником, між суб'єктом та об'єктом з ціллю збереження цієї лінії «життєвого світу», незалежно від наукових операцій. Ми не редукуємо наш досвід до розуму, але намагаємось зберегти їх баланс для утримання найбільш об'єктивних (у сенсі відповідності до реальності) результатів. З точки зору психології, беззаперечною перевагою феноменологічного методу є включення людини в конкретні життєві ситуації.

Також важливим фактом є те, що природничі науки, які на початку свого розвитку не надавали значення свідомості, вплинули на психологію так, що вона довгий час сама нехтувала свідомістю учасників, звертаючись до неї у виключно практичних цілях [1, с. 40]. Дещо подібну картину створила квантова механіка, яка виникла як продовження класичної фізики. Одним з великих відкриттів першої є поняття суперпозиції — стану притаманного частинкам до вимірювання. Свідомість дослідника (як того, хто спостерігає) спотворювала результати дослідження (конкретно: досліджувана частинка зазнавала імпульсу вимірювання рівнозначного їй самій). Ми недооцінили наш потенційний вплив на досліджувані об'єкти. У психології ігнорування та недооцінення впливу свідомості учасника на його психологію призводило до спотворення висновків та діагнозів. Попри прикладну неспівмірність цих двох прикладів, в обидвох випадках, робимо узагальнений висновок про засилля розуму у науковій сфері та необхідність корекції наших підходів відповідно до предметів дослідження.

Брати до уваги свідомість — означає досліджувати об'єкти свідомості та навколишній світ включений в це поняття. Тут важливо окреслити роль фізичних речей, які являються нашій свідомості, але не є частиною потоку свідомості. Буття фізичної речі відрізняється від буття ментального процесу [1, с. 41]. Річ є наперед окреслена та може залишатися статичною у нашій свідомості.

Ментальний процес – це дещо абсолютне, воно є в потоці життєвого досвіду і водночас іманентне нашій свідомості. Через властивість бути в потоці ми переходимо від презентації до ре-презентації. Фізичний об’єкт ми можемо презентувати, відновлювати в пам’яті, але ніколи не отримаємо повного об’єкта, він завжди буде окреслений певним чином, «завуальований», а тому залишиться припущенням. Фізичні об’єкти рівноцінні ідеям, які теж постають у нашій свідомості як об’єкти, навіть якщо вони не визначені часово, просторово чи каузально. Емпіризм розглядає ж ідеї через окремі ускладнені теорії абстракції.

Для Гуссерля досвід психе є потоком прожитого досвіду (lived experience) і єдиним джерелом цього потоку. Тут важливим принципом для такого аналізу є єдність. Гуссерль розрізняє залежні частинки (моменти) та незалежні. Незалежною частинкою може бути гілка дерева, яка має автономію бути окремим предметом дослідження, а залежною, тобто моментом, є колір цієї гілки — ми не можемо відділити колір від самої гілки. Так само з нашим досвідом, якщо мова йде про моменти, то це речі які мають вплив на всю структуру свідомості, яка постає для нас завжди цим потоком досвіду [1, с. 44-45]. У той час як класичний експериментальний метод пропонує систематично варіювати незалежні змінні, щоб спостерігати вплив на залежні змінні. Такий спосіб поширений в фізіологічних та неврологічних дослідженнях мозку, він має місце, але для психології згідно феноменологічного підходу ефективний той, який розглядає мозок як момент.

Отже, ми визначили в цій статті, що феноменологія являє собою в межах гуссерлівської традиції. Пояснили які проблеми емпірично-натуралістичного методу, пануючого в гуманітарній науці, вона вирішує. Також визначили чим феноменологія може бути корисною психології та гуманітарним наукам в цілому.

Список використаних джерел та літератури:

1. Giorgi A. Phenomenology: from Philosophy to Science. Schutzian Research. A Yearbook of Worldly Phenomenology and Qualitative Social Science. 2011. Vol. 3, no. 1. P. 35–49.
2. Husserl, Edmund. Logical Investigations. Translated by John Niemeyer Findlay, 2nd ed., vol. 1, Routledge & Kegan Paul, 2001.
3. Kersten F. Time, Space, Other. Contributions to Phenomenology. Dordrecht, 1989. P. 286–347.

«КАНОНІКА» ЕПІКУРА ЯК ПІДҐРУНТЯ ХИБНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ЛЮДИНУ

Миронець Софія Василівна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра історії філософії

Науковий керівник: канд. філос. н., доц. Ковальчук Ю. В.

«Каноніка» в епікурейській системі є наукою про засади пізнання світу і знання про нього. У ній Епікур прагнув створити надійний критерій істинності, відкинувши Аристотелівську логіку та Платонівські ідеї. Попри це, цей підхід, хоч і є досить ясным і має в собі елементи радикального натуралізму, може закласти основи для дещо спрощених уявлень про людину як істоту.

«Основами епікурейської каноніки є три критерії, на яких базується істинне пізнання: відчуття, ясність і виразність зображень, відчуття приємності й болю» [1, с. 30]. Причиною людського нещастя, за Епікуром є пересуди, хибні уявлення і страхи, що виникають через неправильне пізнання світу. Лише вміння критично відрізнити істинне від хибного, або ж так звана «культура розуму», уможливило звільнення від цих оман [2, с. 299].

Головним джерелом знання є, безпосередньо, отримане через органи чуття. Ці враження неможливо спростувати, бо вони є фактом нашого досвіду, адже їх ми сприймаємо прямо, відчуваючи. Кожне сприйняття є правдивим щодо свого

об'єкта, адже помилки виникають не у враженнях, а в судженнях розуму: у додаткових думках, коли ми надаємо об'єктам властивості, що належать образам, які змінені у дорозі сприйняття органами чуття.

Усі враження завжди достовірні як факти чуттєвого досвіду, вони дають нам точне уявлення про навколишній світ — такий, яким він є, а не яким його подають міфологічні й авторитетні уявлення.

Вигадані наративи (міфи) й зовнішні джерела істини (авторитети) завжди будуть викликати сумніви щодо якогось судження у носія «культури розуму» — людини. «Для перевірки потрібно здійснювати повторні спостереження, правдивість яких можуть підтвердити лише зміслові враження» [2, с. 300].

Доцільно зауважити, що навіть загальні образи, такі як «людина» чи «боги», формуються на основі багаторазового сприйняття.

За Епікуром, боги не втручаються в наш досвід, а отже – немає відчуття їхньої присутності в людському болі чи радості. Відтак, немає підстав вважати, що боги керують людською долею або втручаються в життя. І якщо це так — щастя залежить від самої людини, саме вона є ковалем своєї долі, а вищі сили їй ані не допоможуть, ані не пошкодять.

Епікур заперечує момент уявлення про людину як те, що належить до божественного чи надприродного чину. Натомість істинним є твердження, що вона — тілесна й смертна істота, яка страждає через хибність своїх уявлень. Віра в долю, страхи перед богами, гонитва за матеріальними благами та обов'язками, які нав'язані традиційними переконаннями — усе це віддаляє людину від щастя.

Ці уявлення, зрештою, зводяться до того, що найбільше отруює людину, робить її вразливою до страждань — страху смерті. Для Епікура — це головний корінь усіх інших страхів і помилкових уявлень. Саме тому його доктрина була побудована на навчанні людини, як вести життя, щоб почуватись щасливим. Страх смерті — виклик, подолання якого звільняє людину від усіх інших пересудів.

«Смерть — кінець всіх відчуттів.... коли вона приходить, нас вже немає, а доки ми існуємо, її немає» [2, с. 302]. Людина в Епікура не має душі в

метафізичному сенсі: її душа — тонкоматеріальна (тонкоатомна) структура, що гине одночасно з тілом. Трансцендентна глибина також відсутня: суть існування людини полягає у здатності відчувати задоволення й уникати болю. Поняття «добра» і «зла» постають в епікуреїзмі не як моральні категорії, а фізіологічні стани. Етика базується на принципі уникнення болю й пошуків насолоди.

«Каноніка» формує модель спрощеної людини, передбачуваної та замкнутої в матеріальному світі, яка позбавлена етичної, духовної й історичної глибини. Людина стає об'єктом, а не суб'єктом, бо немає простору для її самосвідомості й внутрішнього діалогу. Каноністична доктрина закликає довіряти чуттям, але ігнорує можливість прояву її оманливості в кладних когнітивних процесах.

Епікурейська «Каноніка» — це спроба побудувати надійний шлях до істини, при цьому, вона закриває людину в межах тілесного досвіду, що стає основою для редукціоністських уявлень про неї. Все це веде до хибного уявлення про індивіда як такого. Істинне розуміння природи людини потребує врахування самосвідомості й свободи, виходу за межі чуттєвого й можливості духовного пошуку.

Список використаних джерел та літератури:

1. Laertius Diogenes. Lives of the Eminent Philosophers. Ed. by Pamela Mensch. New York: Oxford University Press. 2018.
2. Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. Рим: 1974. 396 с.

«ПОТЯГ ДО СМЕРТІ» У КУЛЬТУРІ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Шеремет Олена Антонівна

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра історії філософії

Науковий керівник: кандидат філософських наук; асистент кафедри історії

філософії Ковальчук Ю. В.

Символізм культури епохи Середньовіччя крізь призму релігії, літератури та мистецтва репрезентує «потяг до смерті». «Середні віки» наповнені протиріччями, що проявляються у моральних цінностях християнства та аморальних розвагах. Епідемії чуми, «танок смерті» чи привселюдні страти — буденні феномени епохи Середньовіччя, які пронизували людське буття смертоносністю та страхом смерті. Постійна присутність війни у той час формувала середовище, в якому насильство стало елементом культурного та соціального буття.

Середньовічні розваги. Не зважаючи на домінування церкви у соціальному бутті та впливу релігійної моральності, первинним елементом вуличних розваг середньовічних людей була жорстокість. До прикладу, справа Томаса Елдерсфілдського (1221 р.) — спочатку того було засуджено до страти, але в останню мить йому подарували милосердя: замість страти він був підданий публічному каліцтву, а саме осліпленню та кастрації. І це видовище було зроблено з насолодою: «Очі кидали на землю, а яєчка використовували як футбольні м'ячі, місцеві хлопці грайливо штовхали ними в дівчат» [3, с. 89]. Через подібне насильство, що було в ті часи численними, тогочасний аристократичний світ намагався утвердити соціальну ієрархію та показати як свою владу над нижнім класом, так і нищість неаристократичного населення. Жорстокість катувань чи вуличних розваг викликала насолоду у глядачів, які сміялися з потворного та з цікавістю спостерігали за діями ката. Однак, потреби війни змушували змінювати всі існуючі забави на змагання зі стрільби з лука задля військової підготовки юнаків. До прикладу, Карл V замінював ігри, «які не служать для вправ чи підготовки наших підданих, до використання зброї для захисту королівства» [3, с. 91]. А далі все це переросло в турніри, які з самого початку були рукопашними, з метою навчання лицарів до війни. Канонічне розуміння турнірів з верховою їздою та списами, присутністю Прекрасної Дами та співами теж містило елемент смертоносності — дійство завершувалося травмуванням або смертю. Тогочасна церква намагалася заборонити турніри,

аргументуючи це тим, що не можна проливати кров своїх братів по вірі. Але всі ці заборони не мали жодного сенсу, і турніри продовжували своє існування.

Поховальні обряди. Символічно у контексті розуміння смерті у Середньовіччі є думка Деніса Картузіанина, римо-католицького богослова: «Лягаючи спати, людина повинна уявляти не те, що вона сама лягає спати, а що інші кладуть її в могилу» [2, с. 156]. Філософська ідея спокійного прийняття смерті утверджувалась і риторикою церкви. Символізм смерті у культурі Середньовіччя репрезентували також обряди поховань. Окрім поховання на священній землі були також практики різання та варіння тіла видатних людей, поки м'ясо не почне відділятися від кісток. Згодом кісти ховалися в скриню для остаточного канонічного поховання, а саму плоть ховали на місці біля церкви. «Така практика була широко поширеною у XII столітті серед єпископів та ряду королів» [2, с. 158]. Тобто, як зазначалося вже вище, мотив жорстокості щодо смерті був поширений у всьому Середньовіччі. Церква мала важливе завдання заспокоювати населення та намагатися піднести їм спокійне прийняття смерті. І важливим було не так сам факт вмирання, як Суд Божий. Саме тому з одного боку смерть толерувалася у «Середні віки», а з іншого боку — домінував страх перед судом.

Проте, це не спостерігалось протягом всієї доби Середньовіччя. У Ранньому Середньовіччі суспільство навчилося «приручати смерть», як зазначає французький антрополог Філіп Ар'єс. Це пояснювалося тим, що за уявленнями людей раннього Середньовіччя «померлі не очікували жодного суду і покарання за земне життя; вони поринали в якийсь сон, яке буде тривати до кінця часу» [1]. Далі, на межі XIII століття смерть набуває більше суб'єктивного характеру — насамперед через домінування ідеї Божого суду. Йде наголошення на праведному способі життя і застереженням для всіх людей, а вже в XIV столітті з'являється нове сприйняття цього феномену, а саме з'являється «Mortis Saltatio» – «танок смерті» .

«Mortis Saltatio». З самого початку «Mortis Saltatio» виник як реакція на епідемію чуми 1439 року. Однак, «в пізньому Середньовіччі «танок смерті» набуває змісту певного судового процесу над порядками старого світу і займає позицію боротьби життя та смерті й певним оновленням рівності та справедливості» [1]. Але саме за допомогою «Mortis Saltatio» середньовічні люди відчували присутність смерті у своєму житті з огляду втілення «танку смерті» у літературі та живописі. І найпершим «танком смерті» вважається Базельський танок Конраду Віртцу приблизно 1440 року. Зображення хороводу із живих людей та скелетів завершувався картиною гріхопадіння та Страшного суду, що буквально сприймалося як все життя тогочасного суспільства. І таких «танків смерті» було доволі багато, але всі вони мали певну ієрархію, символізм та прихований або очевидний образ смерті.

«Mortis Saltatio» загалом мав повчальний характер і мав на меті донести людині плинність та скінченність її життя, щоб набути смиренність перед власною смертю. «Танок смерті» спонукав суспільство до покаяння та проповіді перед Богом. Але також цей феномен був важливий у контексті зрівняння перед смертю як і простих, так і заможних верств населення. Перед Богом рівні всі люди, і кожен буде відповідати за власні гріхи. Однак також варто зазначити, що «попри ідею скінченності людського життя, «Mortis Saltatio» став вагомим засобом у спробі протистояти смерті та утвердженні саме земного життя» [1].

Список використаних джерел та літератури:

1. Мельник Д. «Танок смерті» в культурі Середньовіччя. 2018. URL: <https://lvivmedievalclub.wordpress.com/2018/04/06/%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BA-%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D1%96-%D0%B2-%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D1%96-%D1%81%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D1%8C%D0%BE%D0%B2%D1%96/>

2. Huizinga J. The autumn of the Middle Ages / trans. by Rodney J. Payton, Ulrich Mammitzsch. CHICAGO : THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1996. 529 p.
3. Pueri Sunt Pueri: Machismo, Chivalry, and the Aggressive Pastimes of the Medieval Male Youth Sean McGlynn Historical Reflections / Réflexions Historiques, Vol. 42, No. 1, Special Issue: Gender and Status in the Medieval World (SPRING 2016), pp. 88-100. URL: <https://www.jstor.org/stable/24720618>.

ФЕМІНІСТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МІСТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ МАЙСТРА ЕКГАРТА

Шолудько Олег Петрович

Львівський національний університет імені І. Франка

Філософський факультет, кафедра філософії

Науковий керівник: старший викладач Бовтач С. В.

Майстер Екгарт, німецький містик і теолог XIV століття, зазвичай розглядається як представник християнської метафізики, а не феміністичного дискурсу. Проте в його проповідях — зокрема в образі душі як «дівки», що приймає Боже слово й народжує Бога — виявляються паралелі з темами сучасної феміністичної думки. Християнська традиція, попри проголошену рівність, історично приписувала жінці гріховну, обмежувальну природу. Натомість Екгарт підкреслює внутрішню свободу і рівність душі, незалежно від статі чи соціального становища. Я не стверджую, що Екгарт — феміністичний теолог, але його ідеї дозволяють переосмислити уявлення про «гріховну природу» жінки у світлі феміністичної теології. Цим моє дослідження близьке до підходу Дуейна Вілліамса у статті «Feminist Theology and Meister Eckhart's Transgendered Metaphor» [1, с. 3], якою я головно послуговувався при написанні цієї роботи.

I. Майстер Екгарт найбільш відомий своїми проповідями, і саме тими, простота яких була доступна широкому колу. Їхнє читання йому було доручено у церквах домініканських черниць, зокрема бегінок, до яких і миряни мали доступ. Як пояснює Бернар Макгін, у ці неспокійні часи, сповнені хрестових походів і заворушень біля влади, чи то папської, чи то державної, у монастирі вступали здебільшого вдови та дочки полеглих лицарів. Часто будучи аристократичними, вони мали потребу і в освіті. Однією з ролей Екгарта і було відновлення порядку в цих монастирях, «де дисципліна була відомою своєю слабкістю та поширеною єрессю» [2, с. 46].

II. Феміністична теологія критикує патріархальну структуру християнства, де Бог і Христос часто представлені чоловіками, що виключає жінок з духовної рівності. Дафна Хемпсон зазначає, що християнство не може існувати без зв'язку з патріархальною історією [3]. Майстер Екгарт у своєму коментарі до Іоана (2:1) розвиває ідею про Христа як універсальне втілення людської природи, незалежно від статі, і можливість народження Христа в душі кожної людини: «Бог Слово прийняв природу, а не особу людини... Ми всі маємо спільну з Богом природу, однаково і в одному сенсі» (LW III, 241). Цей містичний підхід відкриває нові інтерпретації, дозволяючи розглядати духовність поза патріархальними обмеженнями.

III. У християнському дискурсі, особливо в консервативних колах США, знеособлення жінки як матері триває з 20 століття. Політики, як Хосе Оліва та Стівен Мартін, називали жінку «host body» або «child's host», зводячи її до інкубатора, що апелює до євхаристійного тіла й підтримує ідеологію жінки як «посудини». Це відображає образ домогосподарки 1950-х і страхи перед «феміністкою-матір'ю», яка відмовляється від дитини заради виборчого права. Це також реакція на феміністичну активність XIX–XX ст. Натомість біблійна Марія — «повна благодаті» (Лк 1:28), і її материнство — джерело святості. Феміністки 1870–1880-х років, зокрема «дарвіністські феміністки», відкинули ідею материнства як «божественного покарання за гріх Єви». Але Майстер Екгарт цікавий тим, що уже в XIV ст. розглядав душу за своїм ґрунтом (ground)

як безстатеву, використовуючи метафору «дівичі» у сенсі чистоти, про що йдеться в проповіді 8-й: «Діва» означає людину, яка позбулася чужих образів... Бути дівою не означає, що людина не виконує дії; вона залишається вільною від цього і відкритою для найвищої Істини, так само як Ісус є порожнім і вільним у собі. Людина повинна бути дівою, щоб прийняти Ісуса» [2, с. 77]. Тут чистота — це не відсутність чогось поганого, а стан відкритості, коли душа позбулася уявлень і прив'язаностей. «Внутрішня відчуженість» (Abegescheidenheit) — це повне самозречення, щоб у «чистій порожнечі» народилася Божа істина. Лише така душа — порожня, незаймана, вільна — здатна стати «місцем» Божого народження. Олівер Девіс зазначає вплив жінок-монахинь на містичну теологію Екгарта, і тут помітний вплив у метафорах народження, материнського і еротично-любовного Мехтильди Магдебурзької на Екгарта. В проповіді 8-й Екгарт пише: «Якби чоловік завжди був незайманим (virgin), він би не приносив плоду. Якщо він хоче бути плідним, він повинен бути дружиною (wife)» [2, с. ?]. Тут жінка символізує плідність душі, яка приносить плоди у вигляді нового народження Слова в душі. Отже, діва — це етап відкритості до Бога, а жінка — народження Сина в душі. Для феміністичного підходу ці ідеї цікаві тим, що метафора плідності застосовується до чоловіка, що веде до безстатевості душі і її урівнювання.

IV. Екгарт у своїх проповідях часто переосмислює біблійні жіночі фігури, такі як Марта, Марія та Діва Марія, не як зразки покори чи тіла, а як символи містичного шляху. У 9-й проповіді він розглядає Марфу вище Марії, бо перша — це «virgin wife», що творить «плід» через Боже натхнення, а не лише споглядає, як Марія [2, с. ?]. Він зазначає, що, хоча Марта не сидить і не слухає слова Христа, вона є взірцем через здатність діяти з внутрішнього єднання з Богом, не прив'язуючись до сторонніх уявлень і будучи відкритою до Божої волі. Її «fruit» — не діти, а духовні дії, натхнені logos. Водночас Марта, навіть на етапі слухання, не є відкинутою Екгартом, але ще не відсторонена від зовнішнього.

Список використаних джерел та літератури:

1. Williams, D. Feminist Theology and Meister Eckhart's Transgendered Metaphor // *Feminist Theology*. 2016. Vol. 24, No. 3. P. 275–290.
2. Eckhart, Meister. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* / Ed. and trans. by Maurice O'C. Walshe ; introd. and notes by Bernard McGinn. New York : Crossroad Publishing Company, 2009. 866 p.
3. Hampson, Daphne. *Theology and Feminism* / Daphne Hampson. Oxford : Blackwell, 1990. 210 p.

Наукове видання

ЛЮДИНА. ДЕРЖАВА. КУЛЬТУРА.

Матеріали

III всеукраїнської науково-практичної конференції
студентів, аспірантів та молодих вчених

14-15 травня 2025 року

Тексти публікуються в авторській редакції

Укладачі: О. В. Квас, М. В. Спересенко, Н. С. Біденко.

Макетування і верстка: Н. С. Біденко.

Дизайн: Н. С. Біденко.

Подано до публікації 30.06.2025

Львівський національний університет імені Івана Франка
Філософський факультет

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Матеріали ІІІ всеукраїнської науково-практичної
конференції студентів, аспірантів та молодих вчених
“Людина. Держава. Культура”.



Львів: Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2025
