

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ К. Д. УШИНСЬКОГО»

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

СВІТЛИЦЬКА ВІОЛЕТА РОМАНІВНА

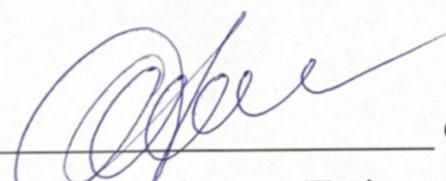
УДК : 141.72:130.2:128

ДИСЕРТАЦІЯ
ФЕНОМЕН ЖІНКИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

033 Філософія
03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.



Світлицька В. Р.

Науковий керівник: Петінова Оксана Борисівна, доктор філософських наук,
професор.

ОДЕСА – 2026

Світлицька Віолета Романівна. Феномен жінки у філософському дискурсі.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія. – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». Одеса, 2026 р.

Анотація

У дисертаційній роботі наведено результати філософського дослідження феномену жінки у філософському дискурсі.

Актуальність обраної теми дослідження обумовлена тим, що в умовах трансформацій сучасного світу та українського суспільства змінюється не лише соціальний статус жінки, а й філософські підходи до його осмислення. Феномен жінки постає як багатовимірний предмет філософського аналізу, що охоплює антропологічний, екзистенційний, метафізичний, аксіологічний, естетичний та інші виміри. Жінка та жіноче виступають смислотворчими елементами філософського дискурсу, поєднуючи традиційні уявлення з новими онтологічними та культурними інтерпретаціями. У реаліях війни, глобальної невизначеності та гуманітарної кризи жіноче постає ресурсом символічної, ціннісної та світотворчої стабілізації, а жінка – соціокультурним агентом і носійкою духовних, етичних та культурних цінностей. Сучасні соціокультурні контексти (цифровізація, гібридизація ідентичностей, розмиття меж між тілесним і віртуальним, приватним і публічним) формують нові моделі репрезентації жіночого, що потребують переосмислення усталених філософських уявлень та інтеграції різних методологічних підходів. Інтеграція архетипових структур, міфологічних витоків, релігійних наративів, соціальних практик та естетичних репрезентацій у єдине концептуальне поле надає можливість комплексно осмислити феномен жінки в сучасному культурному та соціальному контексті як багатовимірний конструкт.

Наукова задача дослідження полягає в теоретичному осмисленні концептуальних інтерпретацій феномену жінки у філософському дискурсі та виявленні ключових аспектів її репрезентації, що визначають культурну символізацію, розвиток духовної чуттєвості та сучасні соціокультурні моделі

жіночої суб'єктності. *Метою дослідження* визначено аналіз феномену жінки як багатовимірного теоретичного конструкту та визначення ключових аспектів його репрезентації у філософському дискурсі. Дослідження ґрунтується на *комплексній міждисциплінарній методології*, що поєднує класичні філософські методи з інструментарієм соціальної філософії, культурології, релігієзнавства та гуманітарних наук і спрямована на розкриття багатовимірності та динамічного характеру цього феномену.

У першому розділі «Теоретико-методологічні засади дослідження феномену жінки у філософському дискурсі» здійснено комплексний аналіз феномену жінки як багатовимірного теоретичного конструкту. Розглянуто онтологічні засади та етимологію поняття «жінка», простежено трансформацію його розуміння від природно-біологічно детермінованої сутності до соціально, культурно та символічно конструйованої форми буття, що реалізується через мовні практики, нормативні системи та владні відносини. Визначено та описано методологічний інструментарій дослідження, що включає феноменологічний, герменевтичний, холістичний, біографічний, системний та інші методологічні підходи. Серед важливих результатів дослідження виокремлено впровадження у філософський дискурс багатофакторної моделі жінки як соціокультурного феномена на основі бінарних атрибутивних системних параметрів, що поєднує широкий набір характеристик та інтегральних індикаторів, відображаючи динамічність, адаптивність та здатність інтегрувати нові елементи в різних сферах діяльності. Жінка показана як соціокультурний феномен з позицій системного моделювання. Також уперше з позицій холістичного підходу феномен жінки представлено як цілісну, самоорганізуючу форму духовно-матеріального буття, що функціонує на перетині особистісного, соціального та універсального рівнів, забезпечуючи спадкоємність, гармонізацію життя та духовну зумовленість, а також як соціокультурну систему, яка інтегрує широкий спектр характеристик, моделей поведінки та взаємодій, адекватних сучасним соціокультурним контекстам. Застосування системного аналізу та бінарних параметрів гармонічно до феномену жінки дає змогу досягнути його структурну складність і багатовимірність, що не

підлягає редукції до єдиної моделі. Жінка постає як динамічна й адаптивна система, здатна трансформуватися під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів. Кожна з моделей висвітлює окремі грані її суспільної поведінки, культурного контексту, особистісних взаємин та індивідуального життєвого досвіду. Розділ підкреслює міждисциплінарну спрямованість дослідження, формуючи підґрунтя для подальшого аналізу репрезентації та концептуалізації феномену жінки у філософському дискурсі.

Другий розділ «Метафізика та соціокультурний вимір жіночого у світотворчих наративах» присвячений філософському осмисленню феномену жінки через призму метафізичних і соціокультурних вимірів. У межах дослідження поняття «метафізика жіночого» аналізується як онтологічна та символічна реальність, що виявляє глибинні підвалини жіночого начала у структурі буття. Розгляд жіночого здійснюється в двох площинах: як філософська універсалія, що проявляється через символіку, архетипи та сакральні образи, та як конкретна форма людського існування, через яку реалізується інтенціональний і афективний досвід жінки. У розділі проаналізовано міфологічні моделі та архетипічні сценарії жіночності, що визначають культурні уявлення про жіноче начало у різних традиціях, досліджено релігійні соціокультурні практики з позиції гендерного аналізу, що формують жіночу суб'єктність через архетипи, сакралізацію материнства, ритуалізацію тілесності, культурний механізм гендерної соціалізації та трансцендентність жіночого. Встановлено роль мовної політики сакральних текстів у формуванні гендерних ролей та проаналізовано механізм формування гендерованого культурного коду, що регламентує поведінку, тілесність, мову та соціальні ролі жінки. Авторка пропонує власну класифікацію соціальних функцій релігійних традицій як соціокультурних практик та чинника формування жіночої суб'єктності на соціально-інституційному та екзистенційно-символічному рівнях.

У висновках підкреслюється, що жіноча персоніфікація в міфологічних і релігійних наративах виступає способом репрезентації абстрактних онтологічних і ціннісних принципів через символічні образи жінки. Архетипи Великої Матері, Богині-руйнівниці, Аніми, Богині-заступниці та антропоморфно-андрогінні образи

репрезентують універсальні способи прояву жіночого начала, поєднуючи творення, руйнування, мудрість, трансформацію та соціальний супровід. Релігійні традиції як соціокультурні практики інституціоналізують уявлення про жіночність, формують ментальність, стандарти поведінки та очікування щодо жінки, поєднуючи нормативний, символічний і соціальний виміри. Жіноча суб'єктність постає як здатність усвідомлювати себе, приймати автономні рішення та активно реалізовувати свою соціальну, культурну й духовну роль, що забезпечується взаємодією соціально-інституційних і екзистенційно-символічних механізмів релігії.

Новизна результатів дослідження полягає в здійсненні комплексного порівняльного структурно-функціонального аналізу архетипів жіночого начала в різних культурних традиціях, у межах якого виявлено їхню спільну архетипічну основу та встановлено універсальні структурні елементи архетипу Великої Матері – дуальність творення та руйнування, циклічність природних і космічних процесів, роль посередника між космосом, природою та людиною, а також участь у процесах соціалізації й ритуальних практиках. Обґрунтовано універсальний характер архетипу Великої Матері як носія космогонічних, онтологічних, соціокультурних і морально-ціннісних принципів у формуванні уявлень про жіноче начало в різних історико-культурних і філософських контекстах. Крім цього, вперше комплексно розглянуто релігійні традиції з позиції гендерного аналізу як сукупність соціокультурних практик, що формують жіночу суб'єктність та ідентичність через комплекс характеристик: архетиповість, сакралізацію материнства як гендерного імперативу, ієрархічне впорядкування жіночого, ритуалізацію жіночої тілесності, культурний механізм гендерної соціалізації, релігійну конструкцію гендеру, мовну політику сакральних текстів, трансцендентність жіночого та гендерований культурний код.

Третій розділ «Філософія жіночого в добу метамодерну: від феноменології буття до естетики образу» присвячений комплексному осмисленню жінки як соціокультурного та духовно-антропологічного феномену в контексті сучасного метамодерного світу. Дослідження спирається на концепт метамодернізму як

теоретичну модель, що дозволяє аналізувати трансформації жіночого досвіду, суб'єктності та художнього образу в умовах глобалізаційних, цифрових та соціокультурних змін. У розділі охарактеризовано жінку доби метамодерну як цілісний феномен, у межах якого відбувається осциляція між протилежностями – раціональним і чуттєвим, традиційним і сучасним, індивідуальним і колективним, – що визначає процеси формування суб'єктності та ідентичності як динамічних, відкритих і адаптивних структур. Соціокультурний вимір проявляється через процеси соціалізації, реалізовані в багатофункціональних ролях та активній участі у професійному, громадському й культурному житті, тоді як духовно-антропологічний вимір виявляється через здатність до саморефлексії, емпатії, етичної відповідальності та трансцендентності як виходу за межі повсякденного досвіду й утилітарних форм буття.

Авторка здійснила комплексний аналіз естетичних моделей репрезентації жіночого у мистецтві метамодерну, на прикладі різних художніх форм та практик (література, перформанс, фотографія, текстиль, соціально-культурні проєкти, мурали). Показано, що жінка постає як активний етичний і культурний агент, носій пам'яті, травми та творчого опору, утілюючи принцип агапе як форму турботи і взаємопідтримки. Художні соціокультурні практики демонструють багатовимірність жіночого досвіду, що поєднує інтимне й публічне, тілесне й символічне, особисте й соціальне. Розширений парадигмальний підхід дозволив осмислити жіночу суб'єктність через взаємопов'язані концептуальні виміри – антропологічно-духовний, комунікативно-діалогічний, цифрово-медіальний, екзистенційно-духовний, етичний, гендерно-антропологічний, міфопоетичний та естетичний – що забезпечує комплексне розкриття творчого потенціалу та духовно-культурного самотворення в метамодерному дискурсі. Висновки розділу підтверджують, що жіночий образ у мистецтві метамодерну функціонує як динамічна суб'єктна структура, що конструює нові сенси та моделі співіснування, інтегруючи особисте й колективне, локальне й глобальне, емоційне й раціональне. Жінка доби метамодерну є активною учасницею культурних змін, формуючи нову модель ідентичності та автентичності через етичну практику любові агапе, яка стає

ключовим механізмом відродження смислів, соціальної взаємодії та духовності. Свобода жінки метамодерну постає як внутрішня, активна здатність до дії, яка не залежить від зовнішніх обмежень і реалізується через саморозгортання, творчість і відповідальність.

Естетичні моделі репрезентації жіночого у мистецтві метамодерну відображають динамічний характер жіночого досвіду, поєднуючи тілесність, емоційність, індивідуальну творчу особистість, колективну пам'ять та духовно-етичні практики. Вони формуються через осциляцію між полярними категоріями, що відкриває простір для творчої діяльності як способу інтеграції травми, турботи, соціальної активності, творчого опору та взаємної любові-агапе. Творчість у цьому контексті постає не лише як художня практика, а як екзистенційна стратегія переосмислення досвіду та здійснення глибинних соціокультурних трансформацій. У сучасному соціокультурному та духовно-антропологічному вимірі феномен жінки доби метамодерну постає як особлива онтологічна форма буття, що втілює агапеологічні цінності – любов, турботу, співприсутність, солідарність і здатність до зцілення. Жіночність у цьому розумінні виступає не лише архетипом чутливості та гуманності, а й активним чинником трансформації соціальних зв'язків, формування моральної й психологічної стійкості спільнот та продукування нових ціннісних сенсів колективного життя. Особливо виразно ця роль актуалізується в умовах війни та збройної агресії проти України, де волонтерська і громадянська діяльність постає як форма практичної реалізації жіночого онтологічного імперативу, поєднуючи етичну відповідальність і творчу ініціативу. У цьому контексті жіноче агапе функціонує як практичний носій гуманістичних цінностей, сприяючи соціальній консолідації, відповідальності та відновленню цілісності суспільства в умовах граничних історичних викликів. Свобода жінки доби метамодерну постає як внутрішня здатність до активної дії, що реалізується через саморозвиток, творчість і відповідальність. Вона поєднує індивідуальні та колективні виміри, раціональне й емоційне, самовираження та соціальну відповідальність, перетворюючи складні умови сучасного соціокультурного середовища на простір самостворення та етичної участі.

Ключові слова : феномен жінки, міфологія, архетипи, соціальність та соціалізація, релігія та релігійні соціокультурні практики, творчість та творча діяльність, трансформації, цінності, методологічні підходи, ідентичність, людина та особистість, трансцендентність, буття, гармонія, ментальність.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Статті у фахових виданнях України

1. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам. Філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, Одеса: Гельветика, 2022, № 4. С. 102–109.

DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.15>

URL: http://perspektyvy.pdpu.od.ua/4_2022/15.pdf

Ключові слова: жінка, соціальні статуси, Коран, іслам, соціальні стереотипи, соціальні гарантії.

2. Світлицька В. Р. Статус жінки в буддійській традиції: соціальні та релігійні аспекти. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, Одеса: Гельветика, 2022, № 1, С.37-42.

DOI: <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-6>

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/17695>

Ключові слова: жінка, буддизм, гендерне питання, духовні практики, буття.

3. Світлицька В. Р. Місце та роль жінки в іудаїзмі. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (3). С. 33-38.

DOI: <https://doi.org/10.15421/172565>

URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/2200>

Ключові слова: жінка, гендерна роль, феміністична теологія, соціальна система, релігійна практика, гендерна рівність, патріархальні норми, участь в громадському житті

4. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки доби метамодерну. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (5). С. 162-169.

DOI: <https://doi.org/10.15421/172614>

URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/2255/2223>

Ключові слова: метамодерн, феномен жінки, осциляція, свобода, творча особистість, homo digitalis, духовність.

Статті у наукових виданнях, що індексуються в базі Web of Science

5. Petinova O., Svitlytska V. Feminine origin in the cosmogonic ideas of the Slavic and Eastern philosophy: a comparative analysis. *Philosophy and Cosmology*. 2023. Vol. 31. P. 96–107.

DOI: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/31/8>

URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1851026>

Keywords: culture, cultural phenomena, collective consciousness, cosmogony, cult, mythological traditions, female personification, substance, Archetype of the Great Mother.

Статті у інших наукових періодичних виданнях

6. Світлицька В. Р. «Жіноче питання» в християнській традиції. *Науковий вісник «Гілея»*. 2024. Вип. 195–196. С. 33–38.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24410>

Статті у зарубіжних наукових виданнях

7. Petinova O., Svitlytska V. A woman in the Ukrainian national mentality: a historical and cultural aspect. *中国艺术人类学研究会 [艺术人类学 民族发展: materials of the international scientific conference (October 28–30, 2022, Bengbu, China). Bengbu, China, 2022. P. 459–464.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/16815>

8. Svitlytska V. The female and male origins in Chinese cosmogonic myths. *中国式现代化与中华传统艺术的当代传承: materials of the international scientific conference (November 20, 2023, Bengbu, China). Bengbu, China, 2023. P. 593–596.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19335>

Наукові праці апробаційного характеру

9. Світлицька В. Р. Роль жінки в національній ментальності українців: гендерний аспект. *Гендерні студії у вищій школі: сучасні виклики та досягнення: матеріали Всеукраїнського науково-педагогічного підвищення кваліфікації (м. Львів, 5 вересня – 16 жовтня 2022 р.). Львів, 2022. С. 87–90.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16986>

10. Світлицька В. Р. Гендерна рівність в ісламі крізь призму феміністичної герменевтики. *Соціально-гуманітарні виміри правової держави* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Дніпро, 27 жовт. 2022 р.). Дніпро : Дніпроп. держ. ун-т внутр. справ, 2022. С. 191–193.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16965>

11. Світлицька В. Р. Інноваційні технології викладання гуманітарних наук у вищих навчальних закладах з урахуванням гендерних аспектів. *Інновації в освіті: сутність, проблеми, перспективи*: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 27–28 жовт. 2022 р.). Одеса, 2022. С. 117–119.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16175>

12. Світлицька В. Р. Людина має право: жінка в ісламі – стереотипи, міфи та реальність. *Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні*: матеріали круглого столу (17 листоп. 2022 р.). Одеса : ОДУВС, 2022. С. 93–96.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16985>

13. Світлицька В. Р. Жіночі архетипи як важливий складник ментального устрою українців. *Південноукраїнські наукові студії* : програма та матеріали V Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених з міжнар. участю (м. Одеса, 14–15 груд. 2022 р.). Одеса, 2023. С. 152–155.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16521>

14. Світлицька В. Р. Архетип Великої Матері: сучасні контексти XXI століття. *Людина як цілісність: людське, позалюдське, надлюдське* : матеріали VI Міжнар. наук. конф. (м. Одеса, 19 жовт. 2023 р.) / Одеськ. нац. мед. ун-т [та ін.] ; редкол.: В. Б. Ханжи (відп. ред.) та ін. Одеса, 2024. С. 33–35.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18985>

15. Світлицька В. Р. Статус жінки в християнстві. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : зб. тез доп. XII міжнар. наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO), 16 листоп. 2023 р. / М-во освіти і науки України [та ін.]. Дніпро : УДУНТ, 2023. С. 139–141.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19311>

16. Світлицька В. Р. Гендерна рівність як найпотужніший предиктор розвитку суспільства. Вплив освіченості жінки на кліматичні зміни та економічне зростання країни. *Південноукраїнські наукові студії* : матеріали VI Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (м. Одеса, 04–05 груд. 2023 р.). Одеса, 2023.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18844>

17. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки у філософському дискурсі: жіноче начало в космогонічних уявленнях слов'ян та у східній філософії. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект* : матеріали X міжнар. наук.-теорет. конф. (21–22 берез. 2024 р., м. Черкаси) [Електронний ресурс] / упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. А. І. Бойко. Черкаси : ЧДТУ, 2024. С. 145–147.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19124>

18. Світлицька В.Р. Репрезентація жіночої особистості в сучасній українській літературознавчій науці. *Відновлення України: міжгалузевий теоретико-прикладний аналіз та потенціали розвитку* : Міжнародний науково-практичний форум, 11 квітня 2025 року, м. Одеса. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2025. Ч. 2. С. 231–234. DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-491-0-73>

19. Світлицька В. Р. Роль жінки в суспільстві: філософсько-ретроспективний аналіз. *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання* : матеріали VII Міжнар. наук. конф. здобувачів вищої освіти і молодих вчених (м. Одеса, 23–24 трав. 2024 р.). Одеса, 2024.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/bitstream/123456789/19471/1/Svitlytska.pdf>

20. Світлицька В. Р. Етимологія та дофілософське розуміння феномену «Жінка». *Південноукраїнські наукові студії* : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (м. Одеса, 19–21 листоп. 2024 р.) / за ред. д. філос. н., проф. О. Б. Петінової. Одеса, 2024. С. 170–173.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/21204>

21. Світлицька В. Р. Особливості художньо-філософського осмислення концепції особистості жінки у творчості О. Кобилянської, Л. Костенко та

О. Забужко. *Юність науки – 2024* : збірник тез доповідей XIV Міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих вчених (м. Чернігів, 24-26 квітня 2024 р.). Чернігів : НУ «Чернігівська політехніка», 2024. С. 665–667.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24413>

22. Світлицька В. Р. Мовленнєві механізми самоідентифікації молоді. *Сучасна освіта і професійна підготовка воїнів: традиції, інновації та перспективи розвитку*: збірник тез доповідей учасників науково-практичного семінару (10 березня 2025 року) / за заг. ред. Т. Остапчука, С. Майданюка, та ін. Одеса: Військова академія (м. Одеса), 2025. С. 212–213.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24412>

23. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Соціальний портрет жінки доби метамодерну (на матеріалах проведеного соціологічного опитування). *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* : матеріали VI Міжнар. конф. здобувачів вищої освіти і молодих учених (м. Одеса, 22–23 трав. 2025 р.). Одеса : Держ. заклад «Південноукраїнський нац. пед. ун-т імені К. Д. Ушинського», 2025. С. 96–100.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/22750>

24. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Жіночий образ у муралізмі метамодерну: естетика, етика, тілесність. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : матеріали Всеукр. щорічної наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO) (20–21 листоп. 2025 р., Дніпро). Дніпро, 2025. С. 173-176.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24299>

25. Світлицька В. Жіночий образ у сучасних метамодерних соціокультурних практиках. *Філософсько-освітні студії* : матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. Всесвіт. дню філософії («Philosophical and Educational Studies») (20–21 листоп. 2025 р., м. Херсон, м. Хмельницький) / за ред. Г. Д. Берегової та ін. Херсон: Книжкове вид-во ФОП Вишемирський В. С., 2025. С. 134–137.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24411>

26. Світлицька В. Р. Мистецтво метамодерну: філософська перспектива та

ключові риси. *Південноукраїнські наукові студії* : збірник матеріалів VIII Всеукраїнської конференції здобувачів вищої освіти і молодих учених (Одеса, 17–19 листопада 2025 р.) / ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», кафедра філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик; Південно-Українське відділення Соціологічної асоціації України, Нац. ун-т «Одеська політехніка», Нац. ун-т «Чернігівська політехніка», НТУ «Дніпровська політехніка», Міжнародний університет; відп. ред. та укладач: Петінова О. Б. Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2025. С. 62–64.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24223>

Наукові праці, які додатково відображають результати дисертаційного дослідження

27. Степаненко О., Світлицька В., Петрова Г. Сучасні тенденції в розвитку українського мовлення: мова медіа та соціальних мереж. *Вісник науки та освіти*. № 2, 2025. С. 546 – 555.

DOI: [https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2\(32\)](https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2(32))

URL: <http://perspectives.pp.ua/index.php/vno/article/view/20897/20873>

28. Грищенко О., Світлицька В., Струтинська Т. Вплив англіцизмів на сучасну українську мову в соціальних мережах та цифрових комунікаціях. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*» Том 36 (75) № 2, 2025. С. 1 – 8.

DOI: <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2025.2.1/01>

URL: https://www.philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2025/2_2025/part_1/2-1_2025.pdf

Svitlytska V. R. The phenomenon of woman in philosophical discourse.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in specialty 033 – Philosophy.
– State Institution «South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky». Odesa, 2026.

Abstract

The dissertation presents the results of a philosophical study of the phenomenon of woman in philosophical discourse.

The relevance of the chosen research topic is due to the fact that in the conditions of transformations of the modern world and Ukrainian society, not only the social status of women is changing, but also philosophical approaches to its interpretation. The phenomenon of woman emerges as a multidimensional subject of philosophical analysis, encompassing anthropological, existential, metaphysical, axiological, aesthetic and other dimensions. Woman and the feminine function as meaning-generating elements of philosophical discourse, combining traditional ideas with new ontological and cultural interpretations. In the realities of war, global uncertainty and humanitarian crisis, the feminine emerges as a resource for symbolic, axiological and world-creating stabilization, while women act as sociocultural agents and bearers of spiritual, ethical and cultural values. Contemporary sociocultural contexts (digitalization, hybridization of identities, blurring of boundaries between the corporeal and the virtual, the private and the public) form new models of representation of the feminine, which require rethinking of established philosophical concepts and integration of different methodological approaches. The integration of archetypal structures, mythological origins, religious narratives, social practices and aesthetic representations into a single conceptual field provides an opportunity to comprehensively comprehend the phenomenon of woman in the modern cultural and social context as a multidimensional construct.

The scientific objective of the study is to theoretically comprehend conceptual interpretations of the phenomenon of woman in philosophical discourse and to identify key aspects of its representation that determine cultural symbolisation, the development of spiritual sensuality, and contemporary sociocultural models of female subjectivity. *The aim of the study* is to analyse the phenomenon of woman as a multidimensional theoretical

construct and to identify key aspects of its representation in philosophical discourse. The study is based on a *comprehensive interdisciplinary methodology* that combines classical philosophical methods with the tools of social philosophy, cultural studies, religious studies, and the humanities, and is aimed at revealing the multidimensionality and dynamic nature of this phenomenon.

The first chapter, «Theoretical and methodological foundations for studying the phenomenon of woman in philosophical discourse», provides a comprehensive analysis of the phenomenon of woman as a multidimensional theoretical construct. The ontological foundations and etymology of the concept of ‘woman’ are examined, and the transformation of its understanding from a naturally and biologically determined essence to a socially, culturally and symbolically constructed form of being, realised through linguistic practices, normative systems and power relations, is traced. The methodological tools of the study are identified and described, including phenomenological, hermeneutic, holistic, biographical, systemic and other methodological approaches. Among the important results of the study is the introduction into philosophical discourse of a multifactorial model of woman as a sociocultural phenomenon based on binary attributive systemic parameters, combining a wide range of characteristics and integral indicators, reflecting dynamism, adaptability and the ability to integrate new elements in various spheres of activity. Woman is presented as a sociocultural phenomenon from the perspective of systemic modelling. Also, for the first time from a holistic approach, the phenomenon of woman is presented as a holistic, self-organising form of spiritual and material existence that functions at the intersection of personal, social and universal levels, ensuring continuity, harmonisation of life and spiritual determinism, as well as a sociocultural system that integrates a wide range of characteristics, behaviour patterns and interactions appropriate to contemporary sociocultural contexts. The application of systematic analysis and binary parameters of harmony to the phenomenon of woman allows us to comprehend its structural complexity and multidimensionality, which cannot be reduced to a single model. Woman emerges as a dynamic and adaptive system capable of transforming under the influence of external and internal factors. Each of the models highlights separate aspects of her social behaviour, cultural context, personal

relationships and individual life experience. The chapter emphasises the interdisciplinary focus of the study, forming the basis for further analysis of the representation and conceptualisation of the phenomenon of woman in philosophical discourse.

The second chapter, «Metaphysics and the sociocultural dimension of the feminine in world-creating narratives», is devoted to the philosophical understanding of the phenomenon of woman through the prism of metaphysical and sociocultural dimensions. Within the scope of the study, the concept of “the metaphysics of the feminine” is analyzed as an ontological and symbolic reality that reveals the deep foundations of the feminine principle in the structure of being. The feminine is considered in two planes: as a philosophical universal, manifested through symbolism, archetypes, and sacred images, and as a specific form of human existence, through which the intentional and affective experience of women is realized. The chapter analyzes mythological models and archetypal scenarios of femininity that determine cultural representations of the feminine in various traditions, investigates religious sociocultural practices from the perspective of gender analysis that form female subjectivity through archetypes, sacralization of motherhood, ritualization of corporeality, cultural mechanism of gender socialization and transcendence of the feminine. The role of language policy of sacred texts in the formation of gender roles is established and the mechanism of formation of gendered cultural code that regulates behavior, corporeality, language and social roles of women is analyzed. The author offers her own classification of social functions of religious traditions as sociocultural practices and factors in the formation of female subjectivity at the socio-institutional and existential-symbolic levels. The conclusions emphasise that female personification in mythological and religious narratives serves as a means of representing abstract ontological and value principles through symbolic images of women. The archetypes of the Great Mother, the Destroyer Goddess, Anima, the Protectress Goddess, and anthropomorphic androgynous images represent universal ways of manifesting the feminine principle, combining creation, destruction, wisdom, transformation, and social support. Religious traditions as sociocultural practices institutionalise ideas about femininity, shape standards of behaviour and expectations of women, combining normative, symbolic and social

dimensions. Female subjectivity emerges as the ability to be self-aware, make autonomous decisions and actively realise one's social, cultural and spiritual role, which is ensured by the interaction of the socio-institutional and existential-symbolic mechanisms of religion.

The novelty of the research results lies in the implementation of a comprehensive comparative structural and functional analysis of archetypes of the feminine principle in different cultural traditions, within which their common archetypal basis was revealed and universal structural elements of the Great Mother archetype were established: the duality of creation and destruction, the cyclical nature of natural and cosmic processes, the role of a mediator between the cosmos, nature and humanity, as well as participation in the processes of socialization and ritual practices. The universal nature of the Great Mother archetype as a carrier of cosmogonic, ontological, sociocultural and moral-value principles in the formation of ideas about the feminine principle in various historical-cultural and philosophical contexts is substantiated. In addition, for the first time, religious traditions are comprehensively examined from the perspective of gender analysis as a set of sociocultural practices that shape female subjectivity and identity through a set of characteristics, including archetypal qualities, the sacralisation of motherhood as a gender imperative, the hierarchical ordering of the feminine, the ritualisation of female corporeality, the cultural mechanism of gender socialisation, the religious construction of gender, the language policy of sacred texts, the transcendence of the feminine, and the gendered cultural code.

The third chapter, «Philosophy of the feminine in the metamodern era: from the phenomenology of being to the aesthetics of the image», is devoted to a comprehensive interpretation of woman as sociocultural and spiritual-anthropological phenomenon in the context of the modern metamodern world. The study is based on the concept of metamodernism as a theoretical model that allows analyzing the transformations of feminine experience, subjectivity, and artistic image in the context of globalization, digital and sociocultural changes. The chapter characterizes woman of the metamodern era as a holistic phenomenon, within which there is an oscillation between opposites – rational and sensual, traditional and modern, individual and collective – which

determines the processes of forming subjectivity and identity as dynamic, open and adaptive structures. The sociocultural dimension manifests itself through socialisation processes, realised in multifunctional roles and active participation in professional, public and cultural life, while the spiritual-anthropological dimension manifests itself through the capacity for self-reflection, empathy, ethical responsibility and transcendence as a way of going beyond everyday experience and utilitarian forms of existence.

The author conducted a comprehensive analysis of aesthetic models of representation of the feminine in metamodern art, using various artistic forms and practices (literature, performance, photography, textiles, sociocultural projects, murals) as an example. It is shown that woman emerges as an active ethical and cultural agent, a bearer of memory, trauma and creative resistance, embodying the principle of agape as a form of care and mutual support. Artistic sociocultural practices demonstrate the multidimensionality of feminine experience, combining the intimate and the public, the corporeal and the symbolic, the personal and the social. The expanded paradigmatic approach made it possible to comprehend female subjectivity through interrelated conceptual dimensions – anthropological-spiritual, communicative-dialogical, digital-media, existential-spiritual, ethical, gender-anthropological, mythopoetic and aesthetic – which provides a comprehensive disclosure of creative potential and spiritual-cultural self-creation in metamodern discourse. The conclusions of the chapter confirm that the feminine image in metamodern art functions as a dynamic subjective structure that constructs new meanings and models of coexistence, integrating the personal and the collective, the local and the global, the emotional and the rational. Woman of the metamodern era is an active participant in cultural change, forming a new model of identity and authenticity through the ethical practice of agape love, which becomes a key mechanism for the revival of meanings, social interaction and spirituality. The freedom of the metamodern woman appears as an internal, active capacity for action that is independent of external constraints and is realised through self-development, creativity and responsibility.

Aesthetic models of representation of the feminine in metamodern art reflect the dynamic nature of female experience, combining corporeality, emotionality, individual

creative personality, collective memory and spiritual-ethical practices. They are formed through oscillation between polar categories, which opens up space for creative activity as a way of integrating trauma, care, social activism, creative resistance and mutual love-agape. Creativity in this context appears not only as an artistic practice, but as an existential strategy for rethinking experience and implementing deep socio-cultural transformations. In the modern socio-cultural and spiritual-anthropological dimension, the phenomenon of a woman of the metamodern era appears as a special ontological form of being, embodying agapeological values - love, care, coexistence, solidarity and the ability to heal. Femininity in this sense acts not only as an archetype of sensitivity and humanity, but also as an active factor in the transformation of social ties, the formation of moral and psychological stability of communities and the production of new value meanings of collective life. This role is especially clearly actualized in the conditions of war and armed aggression against Ukraine, where volunteer and civic activity appears as a form of practical implementation of the female ontological imperative, combining ethical responsibility and creative initiative. In this context, female agape functions as a practical carrier of humanistic values, contributing to social consolidation, responsibility and the restoration of the integrity of society in conditions of extreme historical challenges. The freedom of woman in the metamodern era appears as an internal ability to act actively, which is realized through self-development, creativity and responsibility. It combines individual and collective dimensions, the rational and the emotional, self-expression and social responsibility, transforming the complex conditions of the modern sociocultural environment into a space of self-creation and ethical participation.

Keywords: the phenomenon of woman, mythology, archetypes, sociality and socialization, religion and religious socio-cultural practices, creativity and creative activity, transformations, values, methodological approaches, identity, person and personality, transcendence, being, harmony, mentality

LIST OF PUBLICATIONS BY THE CANDIDATE

Articles in professional publications of Ukraine

1. Petinova O. B., Svitlytska V. R. Islam. Filosofiia zhinky (stereotypy, mify, realnist) [Islam. Philosophy of Woman (Stereotypes, Myths, Reality)]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*. Odesa : Helvetyka, 2022. № 4. S. 102–109.
DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.15>
URL: http://perspektyvy.pdpu.od.ua/4_2022/15.pdf
Kliuchovi slova: zhinka, sotsialni statusy, Koran, islam, sotsialni stereotypy, sotsialni harantii.
2. Svitlytska V. R. Status zhinky v buddiiskii tradytsii: sotsialni ta relihiini aspekty [The Status of Women in the Buddhist Tradition: Social and Religious Aspects]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*. Odesa : Helvetyka, 2022. № 1. S. 37–42.
DOI: <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-6>
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/17695>
Kliuchovi slova: zhinka, buddyzm, henderne pytannia, dukhovni praktyky, buttia.
3. Svitlytska V. R. Mistse ta rol zhinky v iudaizmi [The Place and Role of Women in Judaism]. *Hrani. Naukovo-teoretychnyi almanakh*. Dnipro : Hrani, 2025. № 28 (3). S. 33–38.
DOI: <https://doi.org/10.15421/172565>
URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/2200>
Kliuchovi slova: zhinka, henderna rol, feministaska teolohiia, sotsialna systema, relihiina praktyka, henderna rivnist, patriarkhalni normy, uchast v hromadskomu zhytti.
4. Petinova O. B., Svitlytska V. R. Fenomen zhinky doby metamodernu [The phenomenon of women in the metamodern era]. *Hrani. Naukovo-teoretychnyi almanakh*. Dnipro : Hrani, 2025. № 28 (5). S. 162–169.
DOI: <https://doi.org/10.15421/172614>
URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/2255/2223>
Kliuchovi slova: metamodern, fenomen zhinky, ostsylitsiia, svoboda, tvorcha osobystist, homo digitalis, dukhovnist.

Articles in scientific publications indexed in the Web of Science database

5. Petinova O., Svitlytska V. Feminine origin in the cosmogonic ideas of the Slavic and Eastern philosophy: a comparative analysis. *Philosophy and Cosmology*. 2023. Vol. 31. P. 96–107.

DOI: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/31/8>

URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1851026>

Keywords: culture, cultural phenomena, collective consciousness, cosmogony, cult, mythological traditions, female personification, substance, Archetype of the Great Mother.

Articles in other scientific periodicals

6. Svitlytska V. R. «Zhinoche pytannia» v khrystyianskii tradytsii [«The Women's Question» in the Christian Tradition]. *Naukovyi visnyk «Hileia»*. 2024. Vyp. 195–196. S. 33–38.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24410>

Articles in foreign scientific publications

7. Petinova O., Svitlytska V. A woman in the Ukrainian national mentality: a historical and cultural aspect. *中国艺术人类学研究会 [艺术人类学 民族发展: materials of the international scientific conference (October 28–30, 2022, Bengbu, China). Bengbu, China, 2022. P. 459–464.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/16815>

8. Svitlytska V. The female and male origins in Chinese cosmogonic myths. *中国式现代化与中华传统艺术的当代传承: materials of the international scientific conference (November 20, 2023, Bengbu, China). Bengbu, China, 2023. P. 593–596.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19335>

Scientific works of an approbation nature

9. Svitlytska V. R. Rol zhinky v natsionalnii mentalnosti ukrainsiv: hendernyi aspekt [The Role of Women in the National Mentality of Ukrainians: A Gender Aspect]. *Henderni studii u vyshchii shkoli: suchasni vyklyky ta dosiahnennia* : materialy Vseukrainskoho naukovo-pedahohichnoho pidvyshchennia kvalifikatsii (Lviv, 5 veresnia – 16 zhovtnia 2022 r.). Lviv, 2022. S. 87–90.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16986>
10. Svitlytska V. R. Henderna rivnist v islami kriz pryzmu feministskoi hermenevtyky [Gender Equality in Islam through the Prism of Feminist Hermeneutics]. *Sotsialno-humanitarni vymiry pravovoi derzhavy* : materialy Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii (Dnipro, 27 zhovtnia 2022 r.). Dnipro : Dnipropetrovskyi derzhavnyi universytet vnutrishnikh sprav, 2022. S. 191–193.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16965>
11. Svitlytska V. R. Innovatsiini tekhnolohii vykladannia humanitarnykh nauk u vyshchyykh navchalnykh zakladakh z urakhuvanniam hendernykh aspektiv [Innovative Technologies for Teaching Humanities with Consideration of Gender Aspects]. *Innovatsii v osviti: sutnist, problemy, perspektyvy* : materialy Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii (Odesa, 27–28 zhovtnia 2022 r.). Odesa, 2022. S. 117–119.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16175>
12. Svitlytska V. R. Liudyna maie pravo: zhinka v islami – stereotypy, mify ta realnist [Human Rights: Women in Islam – Stereotypes, Myths, and Reality]. *Liudyna maie pravo: sotsialno-humanitarnyi dyskurs u konteksti reformatsiinykh protsesiv v Ukraini* : materialy kruhloho stolu (17 lystopada 2022 r.). Odesa : ODUVS, 2022. S. 93–96.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16985>
13. Svitlytska V. R. Zhinochi arkhetypy yak vazhlyvyi skladnyk mentalnoho ustroiu ukrainsiv [Female Archetypes as a Component of the Mental Structure of Ukrainians]. *Pivdennoukrainski naukovy studii* : prohrama ta materialy V Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii studentiv ta molodykh vchenykh z mizhnarodnoiu uchastiu (Odesa, 14–15 hrudnia 2022 r.). Odesa, 2023. S. 152–155.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16521>

14. Svitlytska V. R. Arkhetyp Velykoi Materi: suchasni konteksty XXI stolittia [The Archetype of the Great Mother: Contemporary Contexts of the 21st Century]. *Liudyna yak tsilisnist: liudske, pozaliudske, nadliudske* : materialy VI Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii (Odesa, 19 zhovtnia 2023 r.). Odesa, 2024. S. 33–35.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18985>
15. Svitlytska V. R. Status zhinky v khrystyianstvi [The Status of Women in Christianity]. *Filosofiia i kultura v antropologichnykh vymirakh suchasnosti* : zbirnyk tez dopovidei XII Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii z nahody Vsesvitnoho dnia filosofii (UNESCO), 16 lystopada 2023 r. Dnipro : UDUNT, 2023. S. 139–141.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19311>
16. Svitlytska V. R. Henderna rivnist yak naipotuzhnyshyi predyktor rozvytku suspilstva [Gender Equality as a Predictor of Social Development]. *Vplyv osvichenosti zhinky na klimatychnni zminy ta ekonomichne zrostannia krainy. Pivdennoukrainski naukovy studii: materialy VI Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii studentiv ta molodykh vchenykh* (Odesa, 04–05 hrudnia 2023 r.). Odesa, 2023.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18824>
17. Petinova O. B., Svitlytska V. R. Fenomen zhinky u filosofskomu dyskursi: zhinoche nachalo v kosmohonichnykh uiavlenniakh slovian ta u skhidnii filosofii [The Phenomenon of Woman in Philosophical Discourse: the feminine principle in the cosmic works of the Slavs and in the philosophy of the Scythians]. *Sotsialni ta humanitarni tekhnologii: filosofsko-osvitnii aspekt* : materialy X Mizhnarodnoi naukovo-teoretychnoi konferentsii (Cherkasy, 21–22 bereznia 2024 r.). Cherkasy : ChDTU, 2024. S. 145–147.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19124>
18. Svitlytska V. R. Reprezentatsiia zhinochoi osobystosti v suchasniï ukrainskii literaturoznavchii nautsi [Representation of Female Personality in Contemporary Literary Studies]. *Vidnovlennia Ukrainy: mizhhaluzevyi teoretyko-prykladnyi analiz ta potentsialy rozvytku* : Mizhnarodnyi naukovo-praktychnyi forum (Odesa, 11 kvitnia 2025 r.). Lviv – Torun : Liha-Pres, 2025. Ch. 2. S. 231–234.
DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-491-0-73>

19. Svitlytska V. R. Rol zhinky v suspilstvi: filosofsko-retrospektyvnyi analiz [The Role of Women in Society: A Philosophical Retrospective Analysis]. *Metodolohiia ta tekhnolohiia suchasnoho filosofskoho piznannia* : materialy VII Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii zdobuvachiv vyshchoi osvity i molodykh vchenykh (Odesa, 23–24 travnia 2024 r.). Odesa, 2024.
- URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/bitstream/123456789/19471/1/Svitlytska.pdf>
20. Svitlytska V. R. Etymolohiia ta dofilosofske rozuminnia fenomenu «Zhinka» [Etymology and Pre-Philosophical Understanding of the Phenomenon of «Woman»]. *Pivdennoukrainski naukovy studii* : zbirnyk materialiv Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii studentiv ta molodykh vchenykh (Odesa, 19–21 lystopada 2024 r.). Odesa, 2024. S. 170–173.
- URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/21204>
21. Svitlytska V. R. Osoblyvosti khudozhno-filosofskoho osmyslennia kontseptsii osobystosti zhinky u tvorchosti O. Kobylianskoi, L. Kostenko ta O. Zabuzhko [Peculiarities of artistic and philosophical understanding of the concept of a woman's personality in the works of O. Kobylanska, L. Kostenko and O. Zabuzhko]. *Yunist nauky – 2024* : zbirnyk tez dopovidei XIV Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii studentiv, aspirantiv i molodykh vchenykh (Chernihiv, 24–26 kvitnia 2024 r.). Chernihiv: NU «Chernihivska politekhnika», 2024. S. 665–667.
- URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24413>
22. Svitlytska V. R. Movlennievi mekhanizmy samoidentyfikatsii molodi [Speech Mechanisms of Youth Self-Identification]. *Suchasna osvita i profesiina pidhotovka voiniv: tradytsii, innovatsii ta perspektyvy rozvytku* : zbirnyk tez dopovidei naukovo-praktychnoho seminaru (10 bereznia 2025 r.). Odesa : Viiskova akademiia (m. Odesa), 2025. S. 212–213.
- URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24412>
23. Petinova O. B., Svitlytska V. R. Sotsialnyi portret zhinky doby metamodernu (na materialakh provedenoho sotsiolohichnoho opytuvannia) [Social portrait of a woman of the metamodern era (based on the materials of a sociological survey)]. *Kontsepty sotsiokulturnoi transformatsii suchasnoho suspilstva* : materialy VI Mizhnarodnoi

konferentsii zdobuvachiv vyshchoi osvity i molodykh uchenykh (Odesa, 22–23 travnia 2025 r.). Odesa : Pivdennoukrainskyi natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni K. D. Ushynskoho, 2025. S. 96–100.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/22750>

24. Petinova O. B., Svitlytska V. R. Zhinochy obraz u muralizmi metamodernu: estetyka, etyka, tilesnist [The female image in metamodern muralism: aesthetics, ethics, corporeality]. *Filosofii i kultura v antropolohichnykh vymirakh suchasnosti* : materialy Vseukrainskoi shchorichnoi naukovo konferentsii z nahody Vsesvitnoho dnia filosofii (UNESCO) (Dnipro, 20–21 lystopada 2025 r.). Dnipro, 2025. S. 173–176.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24299>

25. Svitlytska V. Zhinochy obraz u suchasnykh metamodernykh sotsiokulturnykh praktykakh [The female image in contemporary metamodern sociocultural practices]. *Philosophical and Educational Studies* : materialy II Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii, prysviachenoj Vsesvitnomu dniu filosofii (Kherson – Khmelnytskyi, 20–21 lystopada 2025 r.). Kherson : Knyzhkove vydavnytstvo FOP Vyshemyrskyi V. S., 2025. S. 134–137. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24411>

26. Svitlytska V. R. Mystetstvo metamodernu: filosofska perspektyva ta kliuchovi rysy [Metamodern Art: Philosophical Perspective and Key Features]. *Pivdennoukrainski naukovy studii* : zbirnyk materialiv VIII Vseukrainskoi konferentsii zdobuvachiv vyshchoi osvity i molodykh uchenykh (Odesa, 17–19 lystopada 2025 r.). Odesa : Pivdennoukrainskyi natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni K. D. Ushynskoho, 2025. S. 62–64.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24223>

Scientific works that additionally reflect the results of the dissertation research

27. Stepanenko O., Svitlytska V., Petrova H. Suchasni tendentsii v rozvytku ukrainskoho movlennia: mova media ta sotsialnykh merezh [Modern trends in the development of Ukrainian speech: the language of media and social networks]. *Visnyk nauky ta osvity*. 2025. № 2. S. 546–555.

DOI: [https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2\(32\)](https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2(32))

URL: <http://perspectives.pp.ua/index.php/vno/article/view/20897/20873>

28. Hryshchenko O., Svitlytska V., Strutynska T. Vplyv anhlitsyzniv na suchasnu ukrainsku movu v sotsialnykh merezhakh ta tsyfrovyykh komunikatsiiakh [The influence of Anglicisms on the modern Ukrainian language in social networks and digital communications]. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnoho universytetu imeni V. I. Vernadskoho. Serii: Filolohiia. Zhurnalistyka*. 2025. T. 36 (75). № 2. S. 1–8.

DOI: <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2025.2.1/01>

URL: https://www.philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2025/2_2025/part_1/2-1_2025.pdf

ЗМІСТ

ВСТУП.....	30
РОЗДІЛ 1.	
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЖІНКИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ.....	47
1.1. Онтологічні засади та етимологічна інтерпретація поняття «жінка» в міждисциплінарному науковому дискурсі	47
1.2. Загальна характеристика та особливості застосування релевантного методологічного інструментарію дослідження феномену жінки.....	81
Висновки до розділу 1.....	110
Список використаних джерел до розділу 1.....	114
РОЗДІЛ 2.	
МЕТАФІЗИКА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР ЖІНОЧОГО У СВІТОТВОРЧИХ НАРАТИВАХ.....	131
2.1. Міфологічна парадигма жіночої персоніфікації та архетипові сценарії жіночності.....	131
2.2. Репрезентація жіночого в релігійних соціокультурних практиках.....	163
Висновки до розділу 2.....	224
Список використаних джерел до розділу 2.....	226
РОЗДІЛ 3.	
ФІЛОСОФІЯ ЖІНОЧОГО В ДОБУ МЕТАМОДЕРНУ: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ БУТТЯ ДО ЕСТЕТИКИ ОБРАЗУ.....	252
3.1. Жінка доби метамодерну як соціокультурний і духовно- антропологічний феномен.....	252
3.2. Естетика жіночого: образ жінки у просторі мистецтва метамодерну.....	279
Висновки до розділу 3.....	318

Список використаних джерел до розділу 3.....	321
ВИСНОВКИ.....	343
ДОДАТКИ	
Додаток А. Список публікацій здобувача.....	352
Додаток В. Бінарні атрибутивні системні параметри моделі жінки як соціокультурного феномену	358
Додаток С. Ілюстративні матеріали до розділу 3.....	361
Додаток D. Акти про впровадження результатів дисертаційного дослідження.....	413

ОСНОВНА ЧАСТИНА ДИСЕРТАЦІЇ

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. В умовах масштабних трансформацій сучасного світу та українського суспільства зокрема змінюється не лише соціальний статус жінки, а й філософські підходи до його осмислення. Феномен жінки виходить за межі усталених соціальних і культурних ролей та постає як багатовимірний предмет філософського аналізу, що охоплює антропологічний, екзистенційний, метафізичний, аксіологічний, естетичний та інші виміри. Сучасні світоглядні зрушення, пов'язані з переосмисленням раціоналістичних моделей, зростанням уваги до ціннісних, тілесних і чуттєвих аспектів буття людини, актуалізують потребу комплексного філософського осмислення жінки як феномену. У цьому контексті жінка та жіноче постає як смислотворчий елемент філософського дискурсу, що поєднує традиційні уявлення з новими онтологічними та культурними інтерпретаціями сучасної доби. У реаліях війни, глобальної невизначеності, загострення екзистенційних викликів та посилення гуманітарної кризи жіноче постає важливим ресурсом символічної, ціннісної та світотворчої стабілізації. Жінка набуває ролі не лише соціокультурного агента, а й носійки складних духовних ціннісних вимірів, що виявляються у практиках турботи, стійкості, відповідальності, емпатії та культурного відтворення.

Феномен жінки постає одним із ключових інтерпретаційних принципів аналізу культурних процесів: через його призму можна простежити механізми соціалізації, тілесності та ритуальної передачі знання. Сучасні соціокультурні контексти (цифровізація, гібридизація ідентичностей, розмиття меж між тілесним і віртуальним, приватним і публічним) формують нові моделі репрезентації жіночого та вимагають переосмислення усталених філософських уявлень, відкриваючи можливості для синтезу різних методологічних підходів. Інтеграція архетипових структур та образів жіночності в метамодерній культурі поєднує коливання між іронією і щирістю, традицією та інновацією, тілесністю і духовністю та відображає загальну логіку сучасного світовідчуття. Жіноче – як

багатовимірний образ, прожитий досвід, архетип і концепт – набуває статусу активного чинника творення сучасного соціокультурного та гуманітарного простору. Необхідність інтеграції міфологічних витоків, релігійних наративів, соціальних практик та естетичних репрезентацій у єдине концептуальне поле визначає актуальність і наукову значущість цього дослідження. Зважаючи на це, *наукова задача дослідження* полягає в теоретичному осмисленні концептуальних інтерпретацій феномену жінки у філософському дискурсі та виявленні ключових аспектів її репрезентації, що визначають культурну символізацію, розвиток духовної чуттєвості та сучасні соціокультурні моделі жіночої суб'єктності.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане в межах планової науково-дослідницької теми кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» «Розвиток творчої особистості в сучасному соціально-філософському пізнанні» (державна реєстрація теми № 01220000076), одним із виконавців якої є дисертантка. Тему дисертаційного дослідження затверджено вченою радою Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» (протокол № 4 від 27 жовтня 2022 р.).

Об'єкт дослідження: феномен жінки у філософському дискурсі.

Предмет дослідження: філософські концептуалізації феномену жінки в соціокультурному, світоглядному та антропологічному контекстах.

Мета дослідження: проаналізувати феномен жінки як багатовимірний теоретичний конструкт та визначити ключові аспекти його репрезентації у філософському дискурсі.

Досягнення поставленої мети зумовило постановку і розв'язання **конкретних завдань:**

- проаналізувати онтологічні засади та етимологічні інтерпретації поняття «жінка» у міждисциплінарному науковому дискурсі;
- обґрунтувати вибір та особливості застосування релевантної методології у

дослідженні феномену жінки у філософському дискурсі;

- визначити міфологічні моделі та архетипічні сценарії жіночності, що лежать в основі жіночої персоніфікації;
- з'ясувати характерні риси релігійних традицій як соціокультурних практик з позиції гендерного аналізу;
- розглянути особливості репрезентації жіночого в релігійних соціокультурних практиках через соціально-інституційні та екзистенційно-символічні механізми формування жіночої суб'єктності;
- охарактеризувати феномен жінки епохи метамодерну в сучасних соціокультурних та духовно-антропологічних контекстах;
- дослідити естетичні моделі репрезентації жіночого у мистецтві метамодерну та простежити їх втілення через різні художні форми та практики.

Методи дослідження. Дослідження феномену жінки у філософському дискурсі зумовлює необхідність застосування комплексної методології, здатної відобразити багатовимірність і динамічний характер цього явища. Такий підхід передбачає поєднання класичних філософських методів аналізу з інструментарієм суміжних гуманітарних наук, що дозволяє уникнути редукціоністських інтерпретацій і розглядати жінку як багатовимірний феномен.

Теоретико-методологічну основу дослідження складають фундаментальні положення соціальної філософії, культурології, релігієзнавства, міфології, теорії соціології, економіки; праці й концепції українських учених (З. Атаманюк, Є. Борінштейна, Л. Буланової-Дувалко, О. Власова, М. Гальченка, Є. Головахи, І. Голубович, Ж. Денисюк, Д. Дроздовського, О. Коменди, Н. Костюк, Л. Кохан, В. Мірошниченка, Б. Новікова, О. Овчарук, О. Петінової, Т. Поплавської, Ю. Реви, Н. Саноцької, І. Святненка, І. Старовойт, Л. Тарасюк, А. Уйомова, Ю. Шабанової, З. Швед й інших) та зарубіжних (С. Абрамсона, Р. Аккера, П. Андерсона, Г. Бейтсона, П. Бурд'є, Дж. Батлер, Т. Вермеулена, К. Морана, М. Нуссбаум, Х. Ортеги-і-Гассет, Р. Ройса, І. Роніта, П. Сорокіна, Н. Тернера, К. Фулфера, М. Шоу, А. Янга та інших).

Застосування логічного інструментарію в процесі формування міркувань і доведень слугувало підґрунтям для послідовної та обґрунтованої аргументації, що сприяло узгодженню різних наукових способів здобуття знання. У межах дослідження, з огляду на його пізнавальні орієнтири, було використано низку операційних методів теоретичного аналізу, зокрема, абстрагування, ідеалізацію, аналіз і синтез, порівняння, аналогію, узагальнення та конкретизацію.

У процесі дослідження застосовано метод експлікації як форму філософської рефлексії, яка уможливила виявлення, впорядкування та концептуальне прояснення смислових контекстів феномену жінки. Термінологічний аналіз використано з метою концептуального впорядкування понятійного поля дослідження, зокрема для розмежування та уточнення таких категорій, як «жінка», «жіноче», «жіноча суб'єктність», «гендерований код» та інші, а також для адаптації міждисциплінарних понять у філософський дискурс, подання та узгодження різних інтерпретацій феномену жінки на основі системного підходу. Побудова узагальнених моделей жіночої суб'єктності дозволила простежити взаємодію світоглядних, ціннісних, символічних вимірів у процесі формування жіночої ідентичності.

Аналітичне та узагальнююче абстрагування властивостей об'єкта дослідження дозволило виявити складну конфігурацію факторів, що визначають генезу та трансформацію феномену жінки у філософському дискурсі. Такий підхід уможливив розгляд феномену жінки не як статичної сутності, а як динамічного теоретичного конструкту, що формується в полі багаторівневих дискурсивних взаємодій і залежить від сукупності історико-культурних, світоглядних та ціннісних факторів, які визначають способи осмислення жіночого у різних філософських традиціях.

Дослідження ґрунтується на комплексі принципів, що забезпечують цілісне та системне осмислення предмету дослідження. Принцип відповідності дозволяє відслідковувати розвиток наукових теорій та уявлень про жінку як багатовимірний феномен. Принцип додатковості забезпечує рівноправність різних наукових описів та концептуальних інтерпретацій об'єкта дослідження. Діалектичний принцип

дозволяє виявляти та аналізувати внутрішні протиріччя та взаємодії різних аспектів феномену жінки, наприклад, протиріччя між традиційними та сучасними уявленнями між соціальними ролями та суб'єктивною ідентичністю, між тілесним та духовним. Принцип детермінізму спрямований на пошук закономірностей розвитку та проявів жіночого у соціокультурних та філософських контекстах. Принцип ізоморфізму дозволяє порівнювати різні форми репрезентації жіночого та виявляти загальні закономірності й архетипічні моделі, навіть якщо форми вираження зовні відрізняються, підкреслює універсальність певних структурних рис феномену жінки. Принцип інформаційності забезпечує систематизацію, класифікацію та інтерпретацію накопичених даних, що дозволяє структурувати різні концептуальні підходи та наукові інтерпретації феномену жінки. У рамках філософського дискурсу він сприяє виділенню ключових аспектів репрезентації жіночого, зіставленню онтологічних, соціокультурних, антропологічних та естетичних вимірів, а також виявленню закономірностей та протиріч у розвитку понять про жіночність та жіночий досвід.

У дослідженні застосовано також принципи цілісності, історичності та контекстуальності, що дозволяють розглядати феномен жінки як багатовимірний конструкт, враховуючи динаміку у різні історичні періоди та специфіку сучасних соціокультурних умов. Історичний аспект дослідження пов'язаний із реконструкцією філософських уявлень про феномен жінки на основі принципу єдності процесів сходження від конкретно-історичних форм жіночої суб'єктності до їх абстрактно-теоретичних узагальнень. Застосування методу історизму та історико-філософських паралелей дало змогу простежити трансформацію образу жінки в різних культурних контекстах. Використання методу співвіднесення з цінностями дозволило виявити аксіологічні підстави філософських інтерпретацій жіночого начала, а звернення до концепції ідеальних типів (за М. Вебером) – окреслити типологічні моделі жіночності у соціокультурних контекстах. Метод аналізу трансформації цілей і засобів уможливив осмислення зміни статусу жінки від об'єкта філософського осмислення до автономного суб'єкта теоретичного дискурсу. Принцип системності забезпечує виокремлення ключових аспектів

репрезентації жіночого в сучасних культурних та світоглядних наративах і сприяє комплексному осмисленню взаємозв'язків між соціальними практиками, ціннісними орієнтирами та символічними формами, в яких відображається жіночий досвід. Таким чином, поєднання цих принципів забезпечує глибокий та комплексний аналіз феномену жінки як теоретичного конструкту із суб'єктними характеристиками. Серед емпіричних методів використано метод опитування, спрямований на виявлення уявлень респонденток про соціальний портрет сучасної жінки епохи метамодерну.

Провідна стратегія дослідження базується на алгоритмі *системного підходу* в рамках параметричної загальної теорії систем. Феномен жінки показано відповідно до головних аспектів системної моделі, наведено атрибутивне і реляційне визначення поняття. Системний аналіз феномену жінки дозволив позначити список параметрів досліджуваного об'єкта. Методологічною основою дослідження виступає *холістичний підхід*, у межах якого феномен жінки осмислюється як інтеграція онтологічних, екзистенційних, соціокультурних та індивідуально-біографічних вимірів. *Біографічний підхід* дозволяє зосередити увагу на мотивах, критичних життєвих позиціях та індивідуальних траєкторіях жіночого буття. Застосування цього методу уможливорює аналіз жіночого досвіду як певної «життєвої цілісності», що охоплює множинність особистих переживань у їхньому зв'язку із соціальними умовами та культурними впливами. Біографічний підхід поєднує суб'єктивний і об'єктивний рівні аналізу, розкриваючи динаміку формування жіночої ідентичності та демонструючи, яким чином минулий досвід впливає на конструювання теперішніх смислів. *Феноменологічний підхід* забезпечує всебічний аналіз феномену «жінка», охоплюючи його історичні витoki, смислові наповнення, структурні характеристики, різновиди проявів і способи функціонування. Застосування феноменології дає змогу виявити як індивідуальні, так і колективні виміри жіночого досвіду, з урахуванням складних взаємозв'язків між жіночою суб'єктністю та соціокультурним контекстом. Доповненням до феноменологічного аналізу виступає *герменевтичний підхід*, орієнтований на інтерпретацію текстів, символів і наративів, у яких репрезентується жіночий

досвід, а також лінгвістичний аналіз, що дозволяє простежити, яким чином мова формує, фіксує та транслює уявлення про жінку у філософському дискурсі. Сукупність зазначених методів забезпечує методологічну цілісність дослідження та створює підґрунтя для глибокого філософського осмислення феномену жінки як багатовимірного феномену. *Парадигмальний підхід* дав змогу розглянути феномен жінки доби метамодерну як цілісний комплекс соціокультурних, духовних та творчих проявів, забезпечивши системну інтерпретацію її суб'єктності, творчого потенціалу та взаємодії з культурними контекстами сучасності. *Агапеологічний підхід* дозволив інтерпретувати жіночий досвід як форму етичної присутності у світі, що протистоїть інструменталізації та редукції до соціальних ролей чи функцій. Жінка розглядається у відношенні з Іншим, а також крізь призму аналізу культурних та релігійних наративів, в яких жіночий початок є джерелом сенсотворення, милосердя та трансцендентної відкритості. Застосування агапеологічного підходу у дослідженні феномену жінки дозволяє його осмислення як ціннісно-онтологічного феномену, що формується у просторі любові, відповідальності та духовної взаємності, і водночас є важливим чинником гуманізації сучасних соціокультурних практик. За допомогою *синергетичного підходу* у дослідженні було змодельовано жіночу суб'єктність доби метамодерну як відкриту систему, що перебуває у стані динамічної рівноваги та флуктуацій. Синергетика дозволила концептуалізувати процеси самоорганізації та внутрішньої перебудови особистості жінки в умовах культурної нестабільності, коливань соціальних норм і зовнішніх викликів, показати, як кризи, сумніви та внутрішні суперечності перетворюються на ресурси розвитку, творчості та духовного самостворення. Цей підхід забезпечив інтегрувати процеси коливання, внутрішні протиріччя і взаємодію з культурним середовищем у системну модель формування жіночої ідентичності та свободи в метамодерному дискурсі. Евристичний потенціал *езотеріологічного підходу* виокремлено як методологічний вектор, що дозволяє пояснювати феномен жінки доби метамодерну, її цілісність, становлення жіночої суб'єктності в умовах метамодерної культурної ситуації. У цьому контексті езотеріологія не протиставляється раціональному знанню, а доповнює

його, формуючи інтегративну модель розуміння жінки як багатовимірного духовно-антропологічного феномену.

У дослідженні як методологічний ресурс використано аналіз мистецьких практик для реконструкції суб'єктивного та культурного досвіду жінки доби метамодерну. На прикладі різних соціокультурних проєктів, художніх творів, перформансів, тощо показано, як жіночий досвід перестає бути маргінальним і формує універсальну когнітивно-етичну модель, що інтегрує наукові, поетичні, природні та культурні аспекти життя, дозволяючи розглядати жінку як повноцінного суб'єкта пізнання та духовного мислення, здатного до взаємодії з Іншим і синтезу різних форм досвіду.

Як допоміжний інструмент для підготовки аналітичних матеріалів, редагування стилістики тексту та узагальнення інформації частково використовувався мовний штучний інтелект ChatGPT (модель GPT-5-mini, OpenAI), при цьому всі остаточні наукові висновки були сформульовані автором дослідження.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше в українській філософській думці концептуалізовано феномен жінки як багатовимірний теоретичний конструкт та визначено ключові аспекти його репрезентації у філософському дискурсі.

Вперше:

- розглянуто у межах холістичного підходу феномен жінки як багатовимірну, самоорганізуючу форму духовно-матеріального буття, у якій у взаємозв'язку реалізуються особистісний, соціальний та універсальний виміри людського існування. Як холономна категорія жінка, будучи включеною в системи людини, культури й суспільства, відтворює їхню смислову єдність і постає чинником спадкоємності, духовної зумовленості та гармонізації життя;
- запропоновано багатофакторну модель жінки як соціокультурного феномену на основі бінарних атрибутивних системних параметрів, що поєднує широкий набір характеристик та інтегральних індикаторів, відображаючи динамічність, адаптивність та здатність інтегрувати нові елементи в різних сферах діяльності.

Жінка як соціокультурний феномен з позицій системного моделювання визначається як сукупність моделей поведінки у відносинах, які задовольняють властивостям певного соціально-культурного суспільного запиту; і як сукупність моделей поведінки, у яких реалізуються властивості, що задовольняють певним соціокультурним відносинам;

- здійснено комплексний порівняльний структурно-функціональний аналіз архетипів жіночого начала в різних культурних традиціях (Індія, Китай, слов'янський світ, цивілізація майя, Гаваї, Єгипет, Західна Африка), у межах якого виявлено їхню спільну архетипічну основу та встановлено універсальні структурні елементи архетипу Великої Матері – дуальність творення та руйнування, циклічність природних і космічних процесів, роль посередника між космосом, природою та людиною, а також участь у процесах соціалізації й ритуальних практиках;
- проаналізовано релігійні традиції з позиції гендерного аналізу як сукупність соціокультурних практик, що формують жіночу суб'єктність через комплекс характеристик: архетиповість, сакралізація материнства як гендерного імперативу, ієрархічне впорядкування жіночого, ритуалізація жіночої тілесності, культурний механізм гендерної соціалізації, релігійна конструкція гендеру, мовна політика сакральних текстів, трансцендентність жіночого, гендерований культурний код;
- осмислено феномен жінки доби метамодерну як цілісний соціокультурний і духовно-антропологічний феномен через призму принципів метамодернізму. Це дозволило виявити багатовимірність і парадоксальність жіночої суб'єктності, яка інтегрує традиційні та сучасні цінності, поєднує раціональне й чуттєве, індивідуальне й колективне та усвідомлює кризові й потенційні можливості сучасного соціокультурного середовища в умовах осциляції як основної характеристики доби метамодерну;
- концептуалізовано феномен жінки доби метамодерну як цілісний антропологічно-духовний і соціокультурний феномен на основі розширеного парадигмального підходу, що дозволило системно осмислити жіночу суб'єктність,

творчий потенціал та духовно-культурне самотворення в умовах метамодерного культурного простору.

Уточнено:

- зміст поняття «жінка» як міждисциплінарної категорії шляхом інтеграції онтологічного, дискурсивного та гендерно-теоретичного аналізу, що дозволяє системно відобразити його багатовимірність. Емпіричний рівень охоплює конкретні прояви життя жінки, біографію, участь у соціокультурних практиках; символічний рівень відображає культурні значення, міфи та стереотипи, приписувані жінці; концептуальний рівень фокусує увагу на теоретичних моделях осмислення жіночого буття, його структури та закономірності;
- роль мовної політики сакральних текстів у формуванні та закріпленні гендерних ролей у релігійних традиціях та виокремлено три рівні її прояву – лінгвістичний (родові форми, займенники, гендерно маркована лексика), семантико-символічний (архетипи, метафори, символи чоловічого та жіночого) та інституційний (право на офіційну інтерпретацію текстів і мовлення). Показано, як ці рівні взаємодіють у конструюванні соціокультурного порядку та гендерної ієрархії, а також відзначено сучасні тенденції переосмислення текстів у феміністській перспективі;
- механізм формування гендерованого культурного коду в релігійно-культурних системах як надструктури, що регламентує поведінку, тілесність, мову та соціальні ролі жінки. Виокремлено його складові – гендерну нормативність, символічне насилля, сексуально-моральну регуляцію та гендерний габітус та показано взаємозв'язок із гендерним імперативом як нормативною сукупністю соціокультурних розпоряджень, що формують уявлення про «правильну жінку»;
- класифікацію соціальних функцій релігійних традицій як соціокультурних практик у формуванні жіночої суб'єктності. *Соціально-інституційні* функції визначають соціальне становище та включення жінки в ієрархізовані спільноти (формування колективної ідентичності; утвердження цінностей і моральних норм; інтеграція і згуртування спільнот; ритуалізація переходу між життєвими етапами; передача знання через ритуал, міф, символ; легітимація соціальної ієрархії та

гендерного порядку; репродукція гендерних сценаріїв). *Екзистенційно-символічні* формують внутрішню ідентичність, духовні та моральні аспекти жіночого буття (ритуалізація переходу, катартична функція через роль «духовного очищення», трансценденталізація жіночого досвіду; формування аскетичного ідеалу жіночої тілесності, передача знання через міф і символ).

Отримало подальшого розвитку:

- трактування жіночої ідентичності як динамічного процесу, що формується у взаємодії біологічної статі, соціального гендеру, мовних практик, владних інституцій та культурних норм, унаслідок чого жіночність (як сукупність властивостей, рис, практик і символічних значень, традиційно або культурно асоційованих із жінкою, але не зведених лише до біологічної статі) постає як історично й контекстуально змінний конструкт;
- сучасне розуміння архетипів Великої Матері у культурних та феміністських наративах, де вона постає як активна творчиня, стратег, духовна лідерка та символ екоцентричного ставлення до природи. Механізми трансформації архетипу включають літературну та медійну інтерпретацію, феміністські дискурси, художню реконструкцію міфологічних образів і соціальні практики, завдяки яким міфологічний і сакральний образ набуває сучасних форм, які проявляються у тілесній автономії, соціальній та політичній активності та етичній відповідальності жінки;
- обґрунтування універсального характеру архетипу Великої Матері як носія космогонічних, онтологічних, соціокультурних і морально-ціннісних принципів у формуванні уявлень про жіноче начало в різних історико-культурних і філософських контекстах;
- філософсько-культурологічне осмислення феномену жінки доби метамодерну як антропологічно-духовного та соціокультурного феномену через розширення парадигмального підходу до аналізу творчої особистості: універсальні парадигмальні виміри доповнено антропологічно-духовним, комунікативно-діалогічним, цифрово-медіальним, екзистенційно-духовним, етичним/екоетичним,

гендерно-антропологічним, міфопоетичним та естетичним вимірами, що уможливило комплексне розкриття жіночої суб'єктності, творчого потенціалу та духовно-культурного самотворення в метамодерному дискурсі;

- розуміння естетики та соціокультурних функцій жіночого у метамодерному мистецтві, де жіночий образ постає не як декоративний чи протестний, а як суб'єкт пам'яті, травми, відродження та соціальної взаємодії; буденні дії, тілесна присутність та художні практики жінки функціонують як етичні та афективні форми виживання, підтримки спільноти та зцілення під час війни та соціальної кризи, організовуючи публічний простір і формуючи новий архетип української метамодерної жіночності через призму філософії любові агапе, інтегруючи особисте й колективне, локальне й глобальне, емоційне й раціональне.

Особистий внесок здобувача в роботах у співавторстві (див. додаток А):

У межах дисертаційного дослідження здійснено гендерно-філософське осмислення становища жінки в ісламській традиції на основі фундаментальних положень ісламу, закріплених у Корані та його тлумаченнях [1]. Реконструйовано феномен жінки доби метамодерну крізь призму принципів метамодернізму і репрезентовано його як синергетичну систему [4]; проведено порівняльне зіставлення ролі жіночого начала в космогонічних уявленнях слов'янських народів і філософських традиціях Давнього Сходу (Індії та Китаю), виявлено спільні та відмінні риси жіночої персоніфікації в міфологічних системах і показано гармонійну взаємодію чоловічого й жіночого начал у процесах творення світу [5]. Виявлено історико-культурні та ментальні чинники формування образу української жінки, окреслено вплив язичницьких і християнських традицій на її соціальний статус і доведено, що в українській культурі жінка мала відносно високий рівень свободи, близький до рівноправного, попри збереження окремих патріархальних стереотипів. Аргументовано, що така модель є проявом української національної ментальності та становить підґрунтя для демократичного розвитку й подолання консервативних форм патріархального мислення [7]. Розкрито уявлення про гармонійну взаємодію чоловічого й жіночого начал у міфологічних і філософських космогоніях, акцентовано образ Богині-Матері як співтворця світу та покровительки життя [17].

На основі узагальнення емпіричних даних сконструйовано соціальний портрет української жінки доби метамодерну [23]. Окреслено трансформацію муралу в сучасному культурному просторі – від форми стріт-арту до афективної інфраструктури публічного мислення, у межах якої репрезентація жіночого постає не декоративним мотивом, а структурною подією етичного й тілесного досвіду [24]. Простежено взаємозв'язок між мовою соціальних мереж і сучасними мовними тенденціями, виявлено ключові трансформації наративного стилю в умовах цифрової комунікації та зміни комунікативної моделі мас-медіа у цифровому медіапросторі [27]; досліджено вплив англіцизмів на сучасну українську мову в соціальних мережах і цифрових комунікаціях та виявлено функціональні, дериваційні та семантичні особливості англомовних запозичень, а також окреслено трансформацію комунікативної моделі мас-медіа в умовах діджиталізації [28]. Отримані результати [27, 28] використано як допоміжний методологічний ресурс для аналізу сучасних форм репрезентації жіночої суб'єктності в цифровому та медійному просторі доби метамодерну.

Практична значущість одержаних результатів полягає у можливості комплексного переосмислення місця та ролі жінки в сучасному культурному, філософському та соціальному просторі, що сприяє формуванню цілісних підходів до осмислення жіночої суб'єктності, ціннісних моделей жіночності та механізмів їх репрезентації у суспільстві. Результати дослідження створюють підґрунтя для вдосконалення гуманітарної, освітньої, соціокультурної та культурно-політичної практики в Україні. Отримані положення можуть бути використані у сфері освіти та науково-дослідної діяльності при розробці та викладанні навчальних компонентів із філософії, соціальної філософії, філософської антропології, культурології, гендерних студій, релігієзнавства, соціології культури, етики й естетики, а також спеціальних курсів, присвячених філософії жіночого та міждисциплінарним дослідженням гендеру; для підготовки сертифікатних програм, орієнтованих на сучасні гуманітарні студії та практики культурної рефлексії; у процесі підвищення кваліфікації педагогічних і науково-педагогічних працівників, зокрема щодо формування інклюзивного та недискримінаційного

освітнього середовища. Результати можуть застосовуватися в роботі літніх шкіл, тренінгів, семінарів, творчих лабораторій, сприяючи вдосконаленню гуманітарної політики, розвитку інклюзивних освітніх стратегій та розширенню можливостей культурної комунікації в українському суспільстві. Матеріали дослідження прислужаться як практичні рекомендації для працівників закладів вищої освіти, центрів гендерної освіти, соціокультурних і мистецьких проєктів, а також можуть бути інтегрованими у програми професійного розвитку для педагогів, культурних менеджерів та соціальних працівників.

Результати дисертаційного дослідження впроваджено в культурно-інформаційну діяльність ТОВ «Південноукраїнський Медіа Холдинг» для використання матеріалів у циклах заходів про філософію культури; сценаріях інформаційних кампаній до міжнародних культурних і гендерних дат; розробці просвітницьких програм. Результати дослідження направлені на змістовне збагачення медіаконтенту через інтеграцію культурологічних та філософських знань; підвищення зацікавленості аудиторії до історико-культурних програм (Акт впровадження результатів наукового дослідження від 30 грудня 2024 р., м. Одеса); в освітньо-культурну практику Вальдорфської школи шляхом інтеграції у навчальні модулі гуманітарного циклу через вивчення теми «Становище жінки в релігійних традиціях: історичні трансформації на прикладі ісламу»; проведення міждисциплінарного культурного семінару для учнів старших класів на тему: «Цінність жіночої особистості: між традицією і сучасністю», дискусії «Жіночі голоси культури: через релігії та століття» у межах шкільного культурного тижня, з аналізом джерел, візуального мистецтва та фрагментів священних текстів, при проведенні позакласних виховних заходів до Дня прав людини та тематичних проєктів з міжкультурного діалогу (Акт впровадження результатів наукового дослідження від 30 грудня 2024 р., м. Одеса); а також в освітньо-культурній практиці Міжнародного гуманітарного університету (акт про впровадження № 15 від 06.01.2026 р.).

Апробація матеріалів дисертаційного дослідження: Основні положення, проміжні результати та висновки дослідження обговорювалися на науково-

методологічних семінарах кафедри філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик, а також були представлені й апробовані в межах проходження всеукраїнських програм науково-педагогічного підвищення кваліфікації «Гендерні студії у вищій школі: сучасні виклики та досягнення» (Львів, 2022, 6 кредитів ECTS) та «Сучасні форми і методи організації освітнього процесу в умовах цифрової трансформації» (Одеса, 2023, 6 кредитів ECTS). Практична апробація та узагальнення результатів дослідження здійснювалися також у форматі корпоративного навчання «Міжкультурна комунікація та мистецтво публічного виступу» (Одеса, 2023, 2 кредити ECTS) та віртуальної міжнародної літньої школи «Remote Education – Modern Forms, Methods and Tools» (Pedagogical University of Krakow, 2023, 1 кредит ECTS), в межах яких теоретичні положення дисертації були інтегровані в підсумковий навчально-методичний проєкт.

Основні положення дослідження було оприлюднено на:

- *міжнародних наукових та науково-практичних конференціях, форумах:* «Актуальні питання сучасної педагогіки: творчість, майстерність, професіоналізм» (Кременчук, 2023), «Соціально-гуманітарні виміри правової держави» (Дніпро, 2023), «Концепти соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства» (Одеса, 2023), «The Phenomenon of Social Consolidation in the Republic of Moldova and Ukraine: New Realities and Challenges» (Chisinau–Odesa, 2023), «Digital Remote Education» (Poland, 2023), «Людина як цілісність: людське, позалюдське, надлюдське» (Одеса, 2023), «Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності» (Дніпро, 2023), «Модернізація в китайському стилі та сучасна спадщина китайського традиційного мистецтва» (Бенгбу, Китай, 2023), «Інноваційні підходи до формування багатомовної та полікультурної компетенції в умовах викликів сьогодення» (Одеса, 2023), «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (Черкаси, 2024), «Юність науки» (Чернігів, 2024), «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (Одеса, 2024), «Strengthening the Consolidation of Society and the Role of Human Capital in Ukraine's and the Republic of Moldova's Path toward European Union Membership» (Chisinau–

Odesa, 2024), «Людина як цілісність: філософський, мовознавчий та педагогічний дискурси» (Одеса, 2024), «Сучасні виклики та інноваційні стратегії у розвитку багатомовної та полікультурної компетенції» (Одеса, 2024), «National Security and European Integration of the Republic of Moldova in the Post-Electoral Context» (Chisinau, Republic of Moldova, 2025), «Молодь: наука та інновації» (Дніпро, 2025), «Філософсько-освітні студії» (Херсон, 2025), «Людина як цілісність: філософія, наука і мистецтво зцілення» (Одеса, 2025).

- *всеукраїнських і регіональних наукових, науково-практичних конференціях, круглих столах, семінарах*: «Інновації в освіті: сутність, проблеми, перспективи» (Одеса, 2022), «Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні» (Одеса, 2022), «Південноукраїнські наукові студії» (Одеса, 2022, 2023, 2024, 2025), «У пошуку нових сенсів полікультурного світу. Повоєнний діалог культур» (Київ, 2023), «Актуальні питання сучасної педагогіки: творчість, майстерність, професіоналізм» (Одеса, 2023), «STEAM-освіта: від теорії до практики» (Одеса, 2023), «Гендерні студії: міждисциплінарні дослідження актуальних проблем соціальних відносин» (Львів, 2023), «Всеукраїнська щорічна наукова конференція з нагоди Всесвітнього Дня філософії (UNESCO)» (Київ, 2025), «Регіональний соціокультурний менеджмент: сучасні виклики і тенденції розвитку» (Львів, 2025).

Публікації. Основний зміст дисертації викладено у 28 публікаціях автора, з них: 4 статті в наукових фахових виданнях України, 1 стаття у міжнародному науковому виданні, індексованому в базі Web of Science, 2 публікації у зарубіжних наукових виданнях, 1 стаття у інших наукових періодичних виданнях, 18 публікацій апробаційного характеру, 2 статті додатково відображують результати дослідження. Публікації українською, англійською мовами.

Структура дисертації зумовлена специфікою проблем, що розглядаються, відповідають об'єкту та предмету дослідження, меті та завданням. Робота складається зі вступу, трьох розділів, поділених на шість підрозділів, списку використаних джерел до кожного з розділів, висновків та додатків. Список використаних джерел в цілому нараховує 655 найменувань, з них – 338 іноземною

мовою. Загальний обсяг дисертації складає 419 сторінок, з них - 258 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЖІНКИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Сучасні контексти соціокультурних трансформацій пов'язані з переосмисленням гендерних ролей, прав жінок та їх функцій у сучасному суспільстві. Дослідження феномену жінки у філософському дискурсі потребує визначення чіткого теоретико-методологічного підґрунтя, оскільки йдеться не лише про соціокультурний конструкт, а й про складний онтологічний, антропологічний та ціннісний вимір буття людини. У межах даного розділу аналізуються ключові методологічні підходи до осмислення жіночого феномену, що ґрунтуються на класичній та сучасній філософській традиції, а також на міждисциплінарних дослідженнях, які інтегрують надбання антропології, соціології, культурології та гендерних студій. Окреслення специфіки застосування релевантного методологічного інструментарію, здатного виявити глибинні смисли та культурні коди, що стоять за уявленнями про жінку в різні історичні епохи, дозволяє не лише з'ясувати механізми формування жіночої ідентичності, а й виявити ті універсальні та унікальні риси, які роблять феномен жінки одним із ключових у сучасному гуманітарному знанні.

1.1. Онтологічні засади та етимологічна інтерпретація поняття «жінка» у міждисциплінарному науковому дискурсі

Сучасна соціальна реальність надзвичайно складна: процеси глобалізації, інформатизації призводять до швидкої зміни технологій, форматів людської діяльності та відносин. Все це потребує постійного переосмислення, адже за змінами зовнішніми виникають зміни внутрішні – руйнуються старі та формуються нові форми діяльності та відносин. Особливого значення набувають дослідження таких фундаментальних характеристик людини, як стать. Це питання пов'язане і з юридичними проблемами, економічними, культурними та іншими аспектами соціального буття.

Так, наприклад, Кембриджський словник англійської мови розширив

визначення поняття «жінка». Тепер цей термін передбачає будь-якого дорослого індивіда, що визначає себе як жінку: «Доросла людина, яка живе і визначає себе як жінку, навіть якщо при народженні їй приписали іншу стать (англ. – an adult who lives and identifies as female though they may been said to have different sex at birth)» (Cambridge Dictionary, 2025). Це питання набуло широкої дискусії та обговорення у вигляді публічної суперечки щодо заміни усталеного розуміння поняття «жінка» як «доросла жіноча людська істота» на нове, більш актуальне визначення, що забезпечувало точне відображення еволюції мови стосовно гендеру та сексуальності. Зокрема, Н. Каплан-Брикер підіймає питання щодо необхідності у словниках відобразити визначення трансгендерних та інтерсексуальних жінок, які можуть не відповідати традиційним визначенням «дорослої жінки», особливо з огляду на те, що основне визначення поняття «жінка» у американському словнику Коллінза – це «особа жіночої статі, яка виробляє яйцеклітини та народжує потомство» (Caplan-Bricker, 2017; Collins English Dictionary, 2025). Як зазначають редактори одного із найвпливовіших у Америці видавництв, що спеціалізується на довідково-інформаційній літературі, мета словників та довідників – фіксувати зміни у мові, коли вона стає стабільною, але, окрім фіксації мовних норм, вони мають відображати динамічний характер мови, враховувати її відкритість та залишати простір для подальших уточнень, доповнень і модифікацій, що зумовлюються суспільними й культурними змінами та глобальними соціальними процесами (Webster's New World Dictionary, 2025).

Складність у визначенні понять «чоловік» і «жінка» неодноразово ставала чинником, що зумовлював виникнення та розвиток правових прецедентів. Наприклад, у 2002 р. Верховний суд Канзасу визнав недійсним шлюб між трансгендерною жінкою та її покійним чоловіком, заявивши, що слова «стать», «чоловічий», і «жіночий» у повсякденному розумінні не включають «транссексуалів» (Doug Linder, 2023). Це рішення мало юридичні наслідки, зокрема було заборонено вдові успадкувати майно її чоловіка, незважаючи на те, що Декларацію про ліквідацію дискримінації щодо жінок було прийнято резолюцією 2263 (XXII) Генеральної Асамблеї ООН ще у 1967 році (Declaration, 1967).

Значущість питання щодо визначення поняття «жінка» підкреслюється в статті спеціального доповідача з питань насильства ООН Р. Альсалема, присвяченій проблемі насильства проти жінок і дівчат. У документі здійснено аналіз тлумачення терміна «жінка» в міжнародних правових актах, зокрема в Конвенції про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок. У доповіді зазначається, що CEDAW не містить чіткого визначення понять «жінка» чи «стать». Водночас у міжнародному праві дискримінація за ознакою статі трактується як дискримінація за біологічною статтю. Окремо розглядається взаємозв'язок категорій «стать» і «гендер» та особливості їхнього застосування у правозастосовній практиці. Таким чином, наголошується на можливих проблемах, які можуть виникати через неявне припущення, що термін «жінка» стосується виключно біологічних характеристик. Зрозуміло, що «стать» і «гендер» є різними поняттями. Однак міжнародне право не допускає будь-яких відступів від заборони дискримінації жінок за ознакою статі. У випадках, коли може виникнути суперечність між правом на недискримінацію за статтю та недискримінацією за ознакою статі або гендерною ідентичністю, міжнародне право прав людини не підтримує тлумачення, яке дозволяє або відступи від зобов'язання забезпечувати недискримінацію за ознакою статі, або підпорядкування цього зобов'язання не дискримінувати за статтю іншим правам. Таке читання підтримується Загальною рекомендацією № 25 щодо пункту 1 статті 4 Конвенції про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок, про тимчасові спеціальні заходи, в якій зазначено, що біологічні, а також соціально та культурно сформовані відмінності між жінками та чоловіків треба брати до уваги (Alsalem, 2024; CEDAW, 2004; Convention, 1979).

Так, наприклад, на сайті юридичної фірми «Harper Macleod LLP» описаний випадок, що стосувався визначення поняття «жінка». У справі йдеться про те, що Шотландський Суд розглянув друге оскарження групи «For Women Scotland Limited» щодо визначення поняття «жінки» в контексті гендерного представництва у шотландських громадських радах. Спочатку визначення включало осіб зі зміненою статтю, але це було визнано порушенням Закону про рівність 2010 р. У квітні 2022 р. було видано нові інструкції, які підтверджували, що «жінкою» також

є особа з посвідченням про зміну статі. Суд вирішив, що це визначення є законним і включає осіб зі зміненою статтю, не обмежуючи поняття «жінка» лише біологічною статтю (Jack, 2010; Gender Representation, 2018).

«На Олімпійських іграх 2024 р. в Парижі вибухнув «гендерний скандал» через те, що організатори допустили до жіночих змагань спортсменок, які нібито мають ХУ-хромосоми (чоловічі)», – повідомило видання «The Guardian» (The Guardian, Voxers, 2024). Мова йде про трансгендера І. Хеліф, яка дивм була допущена до жіночих змагань. На підтвердження цих слів зверталась увага нібито на не надто жіночну зовнішність спортсменки, крім того, І. Хеліф та ще одну учасницю боксерку Лінь Ю Тін із Тайваню, дискваліфікували з чемпіонату світу в Нью-Делі. Як заявили в Міжнародній асоціації боксу, учасниці не відповідали необхідним критеріям для участі в жіночих змаганнях (по Регламенту ІВА). І хоча деякі ЗМІ стверджували, що боксерки мали зависокий рівень тестостерону, ІВА переконує, що в них не перевіряли цей гормон. Натомість, за даними медіа, вони «підлягали окремому визнаному тесту, деталі якого залишаються конфіденційними» (Беттіза, 2024). Раезультатами цього тесту нібито остаточно стало зрозуміло, що обидві спортсменки не відповідають критеріям прийнятності та мають конкурентні переваги над іншими учасницями (Беттіза, 2024).

Гендерні скандали Олімпіади-2024 доводять актуальність перевизначення поняття «жінка», оскільки, наприклад, для спортивних змагань основним критерієм відмінності жінки від чоловіка стає баланс між гормональним статусом особи та фемінними рисами зовнішності, а приймаючи до відома культурну різницю між розумінням «зовнішності жінки», «жіночності», то виявляється, що визначення поняття «жінка» не проявлене, що й стало великою проблемою.

Окреслена проблема актуалізується й в економічному вимірі, що підтверджують наукові розвідки Т. Чаудхурі. Дослідниця аналізує особливості визначення жінок у прайм-тайм на американському та індійському телебаченні, порівнюючи два різні культурні контексти. До першої групи респондентів належать ті, хто знайомий лише з американським прайм-таймом, до другої – ті, хто має досвід перегляду як американського, так і індійського контенту. Предметом

опитування стали питання, що стосуються специфіки репрезентацій жінок у медіа: ролей, які вони виконують у прайм-тайм, можливості глядачів ідентифікувати себе з героїнями, відмінностей між медійними образами та соціальною реальністю, а також збігів у способах інтерпретації фемінності в цих культурно відмінних медійних просторах. Аналіз отриманих результатів показав подібність у стратегіях інтерпретації гендерних репрезентацій у прайм- тайм, ніж у сприйнятті конкретних образів жінок в американських та індійських медіа. Отримані висновки мають прикладне значення й можуть бути використані в маркетингу, а також у сфері регулювання соціальних та політичних процесів (Chaudhuri, 2010).

Українські дослідники звертають увагу на економічні проблеми, пов'язані з визначенням поняття «жінка». Зокрема, на ринку праці й досі не досягнуто гендерної рівності: молоді жінки-професіоналки стикаються з дискримінацією під час працевлаштування за різними ознаками. У категорії «гендер» білі жінки розглядаються як пригноблена група порівняно з білими чоловіками, які посідають домінуюче становище на ринку праці та користуються соціальними привілеями, що дозволяють їм уникати системних обмежень, властивих досвіду представників пригноблених груп. У той же час, в категоріях «раса» або «вік» білі жінки є домінуючою групою у порівнянні з пригнобленими чорними жінками або жінками похилого віку. Таким чином, проблеми гендерної нерівності виникають не лише на основі репродуктивних ознак, тобто актуального на сьогодні та прийнятного для більшості визначення понять «жінка», «чоловік» (Рибка, Некрилова, 2019).

Підкреслимо, що мова постійно відповідає на суспільні запити та відображає соціальні процеси. Процес фемінізації сучасної лексики відбувається внаслідок значних змін щодо визначення поняття «жінка». Складності розуміння навіть помітні при спробах дослідити етимологію слова. Так, наприклад, у тлумачному «Словнику української мови» (СУМ) читаємо: Жінка це: 1. Особа жіночої статі; протилежне чоловік. 2. Доросла, на відміну від маленької дівчинки. 3. Заміжня особа стосовно до свого чоловіка. Жона – заміжня особа стосовно до свого чоловіка; те саме, що жінка (Словник української мови, 2025). В «Етимологічному

словнику української мови» зазначається, що етимологія слова «жона» пов'язана із дією приходити та родити, але точно не визначена (Етимологічний словник української мови, 1985 : 206).

Ю. Карпенко наголошує на складній етимології лексеми жінка (праслов'ян. жена), яка засвідчує складну історію семантичного розвитку, що відображає архаїчні соціокультурні уявлення. У традиційній етимологічній інтерпретації це слово виводиться з індоєвропейського кореня *gen* у значенні «родити» (генетика, генеалогія), що дозволяє реконструювати його первісне значення як «та, що народжує». Вказане семантичне поле зумовлює початкову тотожність понять «жінка» та «дружина», оскільки у первісних суспільствах жіноча ідентичність визначалася насамперед репродуктивною функцією. Пізніше у наукових студіях було висунуто гіпотезу про співвіднесення слова «жена» з індоєвропейським коренем «*gen*» у значенні «приходити». У цьому випадку лексема інтерпретується як відображення практик екзогамії, коли дружина сприймалася як «та, що приходить» з іншого роду. Семантичні паралелі простежуються в санскриті *gna* («богиня») та англійській *queen* («королева»). Проте така етимологізація не враховує стійкого поєднання значень «жінка» і «дружина», зафіксованого у більшості індоєвропейських мов. У слов'янському мовному ареалі засвідчуються також нашарування ще одного праіндоєвропейського кореня *gen* («гнати»), який унаслідок народноетимологічних переосмислень міг зумовити вторинне значення «та, за якою женуться». Попри сумнівність цієї версії як первісної, вона демонструє багаторівневий характер семантичної історії слова (Карпенко, 2025).

Тим самим, етимологія слова жена/жінка залишається дискусійною, однак найбільш вірогідним є його походження від індоєвропейського кореня *gen* у значенні «родити», що ж предметом сучасних дискусій, адже деякі жінки (безплідні, трансгендерні та інтерсекс жінки) народити не можуть. Так, наприклад, С. Кесслер і В. МакКенна переконливо доводять, що гендер не є відображенням біологічної реальності, а радше соціальним конструктом, який варіюється в різних культурах, апелюючи до широкого розгляду транссексуалізму та етнометодологічних підходів, критикують дослідження в галузі біології,

антропології, соціології та психології (Kessler, McKenna, 1978; Halim, Ruble, 2010). Інші тлумачення відображають вторинні семантичні нашарування, зумовлені культурно-історичними змінами. Мовна репрезентація поняття «жінка» також безпосередньо корелює з еволюцією суспільних інститутів та шлюбних практик.

Згідно вищесказаного, етимологічний аналіз слова «жінка» показує зв'язок із міфологічними символами, що визначають зміст поняття, у цьому питанні не можна обминути наукові дослідження українського фольклору О. Потебні та О. Луценко. Наприклад, у праці «Жіночі символи в контексті традиційного світогляду (міфологічна школа О. Потебні)» О. Луценко підкреслює типову українську символіку образу жіночого. Найчастіше з жінкою асоціювали вербу і калину: «Верба – тиха, скромна, беззахисна – втілення материнської турботи, ласки, мрії, вона часто викликає задуму, смуток, уособлює жіночу долю, нещасливе кохання» (Луценко, 2004 : 283).

Захоплюємось рядками з опису української жінки Ю. Липою: «На вступі не можу мислею не привітати і мою матір, і матерей моїх батьків, і довгий ряд їх попередниць, тих жіночих істот, що губляться в темряві віків. Тих жіночих істот, що без них кожен з нас не був би тим, ким він є і, може, буде. Жінка – це щось як сонце і повітря довкола нас, що ми не привикли окреслювати. Правда, є лірики і є письменники, що так натхненно і гаряче пишуть про жінок. Однак ми не здобудемо від них знання про жінку. У всіх їх описах є потаємне бажання віддати лишень одну прикмету: безсилість вислову чоловічого почуття перед образом жінки. Жінка – одна з найбільших потужностей світа, предивно тривала у своїй владі» (Липа, 1938).

Традиційні українські прислів'я та приказки відображають народні уявлення про жінку, її роль у шлюбі та стосунках із чоловіком, відображують патріархальні моделі суспільства, у яких жінка визначається передусім через стосунки з чоловіком та її функцію в родині. Наприклад: «Жінка – не рукавиця, мінять жінку не годиться», «Добра жінка – то весілля, а зла – то погане зілля», «Жінка дає більше, як обіцяє, чоловік обіцяє більше, ніж дає», «Куди голка, туди й нитка, куди чоловік, туди й жінка» (Фразеологічний словник української мови, 1993 : 769).

Філософське заглиблення у сутність поняття «жінка» приводить нас до необхідності онтологізації як процесу зіставлення об'єкта пізнання з логосом його буття, метою якого є пошук істини, адже термін поєднує у собі такі поняття як «сущє», «поняття», «розум», «слово», а також вказує на процес. Під онтологізацією поняття ми розуміємо філософський процес, у межах якого певне поняття розглядається не лише як абстрактна ідея, а як така, що має буттєвий статус, тобто існує як реальність певного типу. В історії людства неодноразово поставало питання про онтологічний статус жінки. І, не зважаючи на те, що для самих жінок факт власного існування не викликає питань, філософські роздуми дозволяють знайти місце для «здивування» і «сумніву» навіть там, де звичайний здоровий глузд вже «збудував непорушну стіну очевидності» впродовж тисячоліть. В «Історії франків (539-594 pp.)» Г. Турський повідомляє, що на Маконському соборі обговорювали питання щодо доцільності використання слова «homo» для позначення жінок, оскільки воно означало «чоловік» у романських мовах. На соборі вирішили, що це можливо. У результаті виникла легенда, ніби на Маконському соборі обговорювалося питання, чи жінка є людиною, і було вирішено, що так. Також було порушено питання про те, чи можна називати жінку людиною, і була дана відповідь на основі Святого Письма, що чоловік і жінка створені Богом (Gregory of Tours, 1916).

Проблема гендерної ідентичності в онтології постмодерну розроблена у наукових дослідженнях О. Власової та Н. Костюк (Власова, Костюк, 2014). У контексті сучасної теорії постфемінізму традиційно уявлення про існування жінки ґрунтувалося насамперед на факті наявності жіночого тіла. Воно завжди було очевидним і водночас загадковим та у різні часи викликало і потяг, і страх, і натхнення. Здавалося, що фізичне тіло є стабільною, незмінною основою, незалежною від того, як змінюються уявлення про суб'єктивність, і саме ця стабільність може слугувати підґрунтям для онтологізації жіночого. Звідси виникає питання: чи можна вважати, що існування жінки дорівнює існуванню жіночого тіла як незмінної сутності, тоді як уявлення про жіночу суб'єктивність змінюються в історії? Проте, коли фокус змістився з надприродних уявлень про жінку на

«природну» тілесність, виникла нова перспектива: сумнів у самій природності того, що ми звикли вважати природним. У цьому підході тіло перестає бути просто біологічною реальністю і починає розглядатися як соціальний та культурний конструкт, що має політичне значення. З позиції сучасних постфеміністичних теорій тіло не можна розглядати як щось поза культурним контекстом. Чоловічі та жіночі тіла існують лише в межах дискурсу, який надає їм значення, робить їх «видимими» і «реальними». Біологічні особливості людини справді є, але вони стають «жіночими» або «чоловічими» тільки тоді, коли інтерпретуються культурою. Навіть саме поняття «існування» тіла передбачає його сприйняття, осмислення та інтерпретацію. Звідси випливає, що жіноче тіло в його «чистому» біологічному вимірі не можна вважати основою існування жінки. Власне, твердження «жінка не існує» означає перший крок до розуміння того, що жінка як така – це не природна даність, а дискурсивний конструкт. Культура створює і відтворює цей образ через механізми виключення, обмеження та репресії. Бути жінкою не означає бути лише природним об'єктом чоловічого бажання, символом чуттєвості чи пасивності; не зводиться до образу раціонального суб'єкта, який виборює свої права у протистоянні з патріархальними структурами. І це не просто факт біології. Бути жінкою – означає бути продуктом певної історично сформованої системи дискурсів, яка визначає та підтримує цю ідентичність.

Водночас деконструкція поняття «жінка» не є закликом повністю відмовитися від нього чи проголосити «смерть жінки» за аналогією з постмодерністськими відмовами від інших категорій. Навпаки, як вказує Дж. Батлер, саме усвідомлення дискурсивної природи жіночого відкриває шлях до справжнього звільнення. Воно дозволяє вийти за межі жорстких рамок як традиційних, так і класичних феміністичних моделей, які намагаються «зафіксувати» сутність жінки (Butler, 2002). Це відкриває простір для пошуку нових, більш гнучких, відкритих і динамічних форм «буття жінкою», що не підпорядковуються усталеним обмеженням і можуть змінюватися разом з культурою та суспільством.

Без сумніву, вагомим джерелом інформації про сутність жінки є священні книги, адже вони не лише зберігають давні уявлення про її походження та

призначення, але й формували культурні норми й моделі поведінки впродовж століть. У біблійних текстах образ жінки поєднує символи духовної глибини, моральної відповідальності та соціальної ролі в родині й громаді. Такі наративи вплинули на формування суспільних уявлень, які й досі відлунюють у сучасній культурі та релігійній свідомості. У Біблії говориться, що жінка існує так як існує чоловік: Бог створив все людство – як чоловіків, так і жінок – за Своєю подобою: «Так Бог створив людину за образом Своїм, за образом Божим Він створив його; чоловіком і жінкою Він створив їх, і поблагословив їх. І того дня, як були вони створені, назвав Він їхнє ймення: Людина (Біблія. Буття 1 : 27; Буття 2 : 20-24; 5 : 2). Жінка – це людина жіночої статі, а чоловік – людина чоловічої статі. У духовному плані чоловіки і жінки рівні в очах Бога: «Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!» (Біблія. Гал. 3 : 28). Обидві статі відображають природу і характер Бога, однак вони мають окремі, відмінні, спеціально створені Богом ідентичності. Головна роль жінки в Біблії – це роль дружини. Вона є супутницею, яка підтримує свого чоловіка (Буття 2 : 18, 20; Приповістей 12 : 4), збагачує його життя (Приповісті 31 : 11) і приносить йому радість і задоволення (Біблія. Буття 2 : 23; Пісня пісень 4 : 1–15). Так само визначальною роллю жінок у Біблії є мати або жінка, яка дає життя дітям (Біблія. Псалом 113 : 9; Приповісті 1 : 8; 29 : 15; 31 : 28). Зразкова жінка Старого Завіту нагадує багатьох жінок, які мають сьогодні силу і характер. Вона володіє гідністю і чеснотою, продуктивно працює не тільки вдома, але й здатна керувати прибутковим бізнесом, керувати людьми з добротою і мудрістю, вкладати кошти і планувати майбутнє, все це, керуючи своїм будинком, створюючи міцну сім'ю і піклуючись про її оточення (Біблія. Приповісті 31 : 10–31). Але є важливий нюанс: неможливо розглянути визначення жінки в Біблії, не враховуючи сутність чоловіка, оскільки жінка була створена з чоловіка: «Господь Бог сказав: «Не добре людині бути одній. Я створю йому помічника під стать... Тоді Господь Бог занурив людину в глибокий сон, і, поки той спав, взяв одне з його ребер і закрив це місце плоттю. З ребра, яке Він вийняв з людини, Господь Бог створив жінку і привів її до неї» (Біблія. Буття 2 : 18–22). Коли Бог завершив творіння, Він помітив лише одне,

що було «недобре», і це «людині бути одній» (Біблія. Буття 2 : 18; 1 Коринтян 11 : 11-12). Таким чином, Він створив жінку (Біблія. Буття 2 : 22). Єврейське слово «банах», перекладене у цьому вірші, як «створив», буквально означає «збудував». Жінка є єдиною створеною істотою, про яку сказано, що вона «побудована» Богом. Отже, коли Бог створив жінку, він зробив те, чого не вистачало в якості доповнення до чоловіка. Єва була створена, щоб бути протилежністю Адама (Біблія. Буття 2 : 21-24). Тільки завдяки такому унікальному Божому дару, Єві Адам міг стати не просто представником свого роду, а й еталоном людської раси. Жінка – це додатковий партнер чоловіка, вона не просто корисний помічник або додатковий аксесуар. Об'єднані разом як жінка і чоловік, вони стають двома створіннями, які взаємно доповнюють один одного і створені за образом Бога. Тільки так чоловік і жінка знаходять свої статеві протилежності, необхідні для продовження потомства. «Одначе в Господі ані чоловік без жінки, ані жінка без чоловіка. Бо як жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку; а все від Бога» (Біблія. Коринтянам 11 : 11, 12).

«Чоловіки, так само живіть разом із дружинами за розумом, як з слабшою жіночою посудиною, і виявляйте їм честь, бо й вони є співспадкоємиці благодаті життя, щоб не спинялися ваші молитви» (Біблія, Перше послання Петра 3 : 7). У ранній церкві жінки служили разом з апостолами і підтримували роботу церкви, приймали у своїх будинках збори церкви, пророкували, були наставниками та вчительками. У ідеальному Божому плані щодо дому Він передбачає, щоб жінка підкорялася лідерству свого чоловіка (Біблія. Єфесянам 5 : 22–25; Перше послання Петра 3 : 1, 5). На підпорядкування і послух дружини чоловік повинен відповідати любов'ю і самовідданістю (Біблія. Єфесянам 5 : 25, 28-29, 33). Таким чином, ставлення жінки до свого чоловіка зображує ставлення церкви до Ісуса Христа. Дж. Парнелл і О. Страхан відзначають в роботі «Добре: Радість християнського чоловіцтва та жіноцтва», що те, що робить чоловіків чоловіками, або жінок, нерозривно пов'язане з величчю Бога в нашому творінні. Кожен з нас існує, і так має існувати, щоб відображати цю славу» (Strachan, Parnell, 2014).

Одним із перших в історії філософії включив проблему жіночого та чоловічого

початку у філософський дискурс Аристотель, адже філософ стверджував, що жіночий і чоловічий початок принципово різні за своїм призначенням: якщо перше ототожнюється з тілесним, з матерією, друге – з духовним, з формою. У процесі зачаття чоловічий початок надає форму матеріального (жіночого), повідомляє йому рух, вносить у нього душу (Deslauriers, 2009 : 215-231). У творах Ф. Ніцше зміст понять аполонівського і діонісійського початку ототожнюється відповідно із мужністю, та із жіночністю (Ніцше, 2004).

В межах феміністичного дискурсу поняття «жінка» є предметом серйозних дискусій. Усі спроби сформулювати очевидний на перший погляд зміст феміністичного суб'єкта, певного жіночого «ми», неминуче призводили до того, що деякі індивіди, які вважають себе жінками, опинялися поза описовими рамками жіночого суб'єкта. Жінка «вислизає» від однозначної референції. Наприклад, класичний ліберальний фемінізм, відстоюючи права жінок, обмежував їх правами білих жінок середнього класу, що викликало критику з боку кольорових жінок і жінок із робітничого класу. Пошук унікальної жіночої сутності в шлюбі та материнстві сприймається негативно тими жінками, які не можуть або не хочуть мати дітей і не бачать своє щастя та самореалізацію в ролі домогосподарки. Гетеросексуальність «справжньої» жінки також недостатній критерій для лесбійок, тощо. Чим більше розширюється поле значень жіночого суб'єкта, тим більше він втрачає свою визначеність або, точніше, виявляє свою невизначеність. Так, «жіночість» це така поведінка, характеристики та особистісні й соціальні якості, які звично пов'язують з жіночим гендером. Зворотнім по змісту поняттю «фемінність» є поняття «маскулінність». Жіночість може розглядатися як соціальна категорія, однак низка її ознак, за усталеними уявленнями, зумовлена як культурними, так і біологічними чинниками (Shehan, 2018). Водночас співвідношення та міра впливу біологічного й соціального компонентів залишаються предметом наукової дискусії, на що звертають увагу в наукових дослідженнях Х. Мартін і С. Фінн (Martin, Finn, 2010; Wharton, 2005).

Поняття «жіночності» не тотожне біологічній приналежності до жіночої статі. Риси, які культура визначає як «фемінні» чи «маскулінні», можуть проявлятися у

представників будь-якої статі або гендеру (Ferrante-Wallace, 2011). Уявлення про жіночність формується в межах конкретного суспільства та підтримується через процес гендерної соціалізації. Як складова гендерних стереотипів, жіночність відображає усталений розподіл соціальних ролей і праці на «жіночу» та «чоловічу», що, у свою чергу, стає підґрунтям для дискримінації за статевою ознакою й частково для насильства щодо жінок. Отже, жіночність зазвичай розуміють як сукупність властивостей або характеристик, які культурно пов'язують із жінками на відміну від чоловіків, чийі риси описуються поняттям «маскулінність».

Проте те, які саме якості можна кваліфікувати як жіночі (чи чоловічі), є предметом дискусій і суперечок: чи слід вважати такі якості вродженими сутностями або ж сформованими культурними нормами. Пасивність, покірливість і співчутливість, турботливість по відношенню до інших, особливо до немовлят, вважаються жіночими рисами, в порівнянні з чоловічою напористістю, агресивністю, готовністю конкурувати. Їхня поширеність підтвердила віру в те, що вони походять з жіночої біології та анатомії, або можуть вважатись божественним задумом, чи результатами дарвінівського природнього відбору. В останньому випадку теорія постулює вищі темпи відтворення для пасивних жінок, яких найпростіше сексуально підкорити, і вищі показники виживання для дітей, народжених жінками-годувальницями. Однак навіть найбільш поширені так звані жіночі риси не є універсальними, незалежно від того, чи порівнюються різні культури, різні групи чи особи в певному суспільстві чи різні періоди історії. Починаючи з новаторського антропологічного дослідження М. Мід 1936 р., яке, як зазначає Ш. Таррант у праці «Коли секс став гендером», уперше продемонструвало культурну варіативність поведінки й темпераменту обох статей та поставило під сумнів уявлення про універсальну жіночу чи чоловічу сутність, науковий дискурс зосередив значну увагу на розумінні гендеру як соціально й культурно сконструйованого феномену (Tarrant, 2006).

Жінки беруть участь у підтримці стандартів поведінки та зовнішнього вигляду, які культурно вважаються жіночими, через механізми соціалізації, які є численними та не завжди очевидними. Протягом останніх кількох тисячоліть

історії впливові культурні системи, такі як релігії іудаїзм, християнство, іслам та індуїзм, а також конфуціанський кодекс поведінки, чітко стверджували, що головним суспільним обов'язком жінки є бути слухняними дружинами та відданими матерями (Петінова та ін., 2025). Юридичні структури, засновані на таких релігійних і моральних традиціях, забезпечують виконання цих директив, використовуючи покарання від м'яких до надзвичайно суворих, залежно від конкретних соціальних та історичних обставин. Так, наприклад, за режиму Талібану в Афганістані на початку XXI ст. покарання за недотримання жорстоких крайніх обмежень щодо зовнішнього вигляду та поведінки жінок включало публічне бичування та страту. Примус, однак, не є єдиним і навіть не обов'язково найефективнішим засобом заохочення жінок дотримуватись норм жіночності. Соціальні винагороди та особисте задоволення також є мотиваторами. Благочестя є нагородою для жінки будь-якої віри, яка вірить, що поводиться згідно з божественною волею. Залежно від того, як вона інтерпретує свою віру, сучасна мусульманка може таким чином сигналізувати про свою жіночність і благочестя, вирішуючи покривати голову, незалежно від того, живе вона за теократичною чи світською політичною системою. Її вибір може бути підкріплений додатковими винагородами, такими як повага та особиста автономія, надані їй її сім'єю та місцевою мусульманською громадою. Шлюб у більшості культур був головною нагородою за успішний прояв жіночності. В умовах, коли добробут сім'ї значною мірою залежить від домашнього виробництва, основним активом дружини виступають її навички у виконанні традиційної жіночої праці. Натомість у ситуаціях, коли продуктивність у домашній сфері втрачає вирішальне значення, зокрема завдяки класовим привілеям або постіндустріальній економічній структурі, що переносить виробництво поза межі домогосподарства, цінність жінки починає визначатися переважно її зовнішністю та особистісними якостями (Mir, et al., 2003).

Патріархальні культурні умови, поширені в більшості суспільств (хоча й не універсально), визначають ідеальну жіночу зовнішність та риси характеру як такі, що роблять жінку сексуально привабливою для чоловіка, придатною для

репрезентації його соціального статусу та гідною довіри як майбутня мати його дітей. У результаті поєднання природної й штучно підкресленої краси з такими якостями, як сексуальна стриманість, доброта й відданість родині, сформувало суспільний ідеал жіночності. Водночас, навіть якщо жінки відчують особисте задоволення від відповідності цьому ідеалу, його наслідки часто мають суперечливий характер. За іронією долі, страждання багатьох жінок із вищого класу найбільш відчутно це ілюструють. Норми краси, що виникли в стратифікованих суспільствах, щоб водночас вказувати на високий соціальний статус, інколи передбачали не лише делікатність, вишуканість і смак у прикрасах, але й справжню фізичну крихкість, кволість і навіть недієздатність як символи соціально-економічного статусу чоловіка, що доводить його достаток, достатній для підтримки життя дружини, фізична праця якої не була необхідною. Колишня практика китайського зв'язування ніг та європейського тугого корсетування ілюструє виснажливий характер норм жіночої краси, притаманних елітарним верствам. Незважаючи на те, що такі практики вважалися засобом підсилення еротичної привабливості жінки та водночас символом її сексуальної стриманості, вони фактично призводили до каліцтва, суттєво обмежували фізичну активність і завдавали тривалого болю та дискомфорту.

У сучасному китайському суспільстві уявлення про жіночу красу формуються на основі комплексу норм, що мають глибокі історичні та культурно-соціальні витоки. Традиційно привабливість жінки визначається низкою фізичних рис: світлим відтінком шкіри, V-подібним овалом обличчя, великими очима, стрункою статуєю, невеликим носом, витонченими губами та доглянутим довгим волоссям. У минулому значний вплив на регламентацію жіночої поведінки мала концепція «трьох покірностей і чотирьох чеснот», яка зобов'язувала жінку коритися батькові в дитинстві, чоловікові після шлюбу та синові у разі вдівства. Радикальні зрушення відбулися після проголошення Китайської Народної Республіки у 1949 році. Керівництво на чолі з Мао Цзедуном офіційно задекларувало рівність чоловіків і жінок, закріпивши її на рівні законодавства. Символом нової епохи стало гасло «Жінка тримає половину неба», яке підкреслювало необхідність активної участі

жінок у всіх сферах суспільного життя – від політики до економіки (Петінова та ін., 2025 : 273-274, 277).

Критики фізичної, психологічної, економічної та політичної шкоди, спричиненої процесами соціалізації, спрямованими на патріархальні ідеали жіночності, сприяють історичній появі альтернативних ідеалів і можливостей соціалізації, що доступні для дівчат. Наприклад, у дівчат і жінок, які займаються аматорським і професійним спортом, розвивається конкурентоспроможність, фізична сила і навіть мускулатура. Висвітлення цих атлеток у ЗМІ змінює культурні стандарти жіночності, доповнюючи їх якостями, що колись вважалися суто чоловічими (Boyle, 2005; Koca, Hülya Aşçı, 2005; Kindlon, 2006; Carty, 2005). Деякі критики «патріархальної жіночності» бачать підстави сподіватися, що соціальні події, які стирають традиційні гендерні ролі, як-от жінки в спорті, політиці чи війську, допоможуть вивести загальне розуміння жіночності за межі все ще домінуючої, але явно згубної дуалістичної системи, в якій жіночність і маскулінність сприймаються як взаємовиключні протилежності.

Також, помітна тенденція втрати зв'язку із традиційним розумінням понять «жінка» та «жіночністю», що поступається новим формам, так К. Моран пояснюючи як сьогодні бути жінкою, закликає піднятися п'яту хвилю фемінізму. Вона розкриває сутність ідей п'ятої хвилі фемінізму, підкреслюючи у певних ознаках та особливостях діяльності жінок такі: самостійність, раціональність, розсудливість, вираженість, критичні погляди на традиції та традиційні ролі, відповідальність за себе та свій вибір, осмисленість, пріоритетність суб'єкт-суб'єктом відносинам (Moran, 2012). Не складно помітити, що риси які описує К. Моран, більше підходять до традиційного визначення «маскулінність», аніж до «фемінності», отже в цілому, жіночність змінює полярно своє змістовне наповнення і активність, суб'єктність виступають сьогодні як актуальні риси жінки.

Священні книги, у тому числі і Біблія, що є для нашого дослідження важливою, написані чоловіками, теоретики фемінізму негативно оцінюють науку історію, що присвячена опису чоловічих життів, маскулінних цінностей. Західна

традиція, починаючи з XVIII ст., формує зовсім нове розуміння поняття «жінка». Воно ґрунтується на визнанні жіночої суб'єктивності, яка протягом тривалого часу була прихована за «чоловічим поглядом» на жінку, за чоловічою інтерпретацією її сутності та призначення, радше, як об'єкта відтворення людського роду, сексуального об'єкта, об'єкта виховної практики. Ця суб'єктивність відтепер виявляє здатність говорити від свого імені, позначаючи власні потреби та інтереси, претендуючи на надоб'єктний статус, на репрезентацію у культурній, економічній та політичній сферах. З XVIII ст. жінка починає сама говорити про себе, починаючи з проєкту М. Волстонкрафт можна впевнено говорити про зародження руху за політичні та економічні права і свободи жінок (суфражизм). У XX столітті, після виходу книги С. де Бовуар «Друга стаття», такий рух переростає в самостійний напрямок теоретичного, а згодом і наукового дискурсу. Внаслідок відповідних змін трансформується і саме уявлення про жінку: жінки починають боротися за свої права і свободи, відстоювати свою раціональну природу, а також активно прагнути до культурної репрезентації, адже для цього необхідне визначення себе як активного суб'єкта. Жінка як суб'єкт у політиці, економіці, освіті, творчості та багатьох інших культурних вимірах; жінка як суб'єкт в приватній сфері партнерства з власним чоловіком, коханим, у вільному виборі материнства або відмові від нього, а загалом у виборі власного життєвого шляху – це феномен, що сформувався порівняно недавно, але вже став для сучасного суспільства очевидною і метафізичною реальністю (Segalerba, 2023).

У сучасному суспільстві існують два розуміння жіночого, які іноді поєднуються, змушуючи жінку виконувати обидві ролі одночасно. Вона повинна бути успішним лідером у громадському житті, самостійною особистістю, від рішень якої залежить не тільки матеріальний добробут сім'ї, успіх бізнесу, але іноді й процвітання цілої держави, якщо займає важливу державну посаду або є лідером політичної опозиції. Водночас, у сім'ї від неї часто очікують проявів традиційної «жіночності» у вигляді покори, відданості, терпіння та самопожертви. Щоб успішно поєднувати ці дві протилежні ролі, жінці необхідно бути дуже зібраним «скульптором» своєї долі, суб'єктом. У цьому сенсі дуже складно визначити, чи

насправді існує «жіночий суб'єкт»? Відома американська філософія Дж. Батлер вважає існування жіночого суб'єкта щонайменше проблематичним, оскільки не існує індивіда, який був би тільки жінкою. Расові, класові, етнічні, сексуальні, регіональні та інші типи ідентичностей представляють контекст значень, який суттєво впливає на опис жіночого суб'єкта та значно його ускладнює. Уся ця неузгодженість і крайня суперечливість пояснення жіночої суб'єктивності, на думку Дж. Батлер, не є умовою дискурсу фемінізму, а конструюється як своя умова, як переддискурсивна природна суб'єктивність. Отже, не лише до жінки/об'єкта, але й до жінки/суб'єкта можна застосувати знамениті слова С. де Бовуар: «Жінкою не народжуються, нею стають». Іншими словами, як жінка ставала чуттєвою, слабкою, ірраціональною в традиційному суспільстві, оскільки такою її зображував фалогоцентристський дискурс, що визначав жіночу «норму» в цьому суспільстві, так само вольова, раціональна жіноча особистість формується як жіноча норма в суспільстві, що знаходиться під впливом фемінізму. В дійсності, закон спершу створює, а потім маскує саме поняття «суб'єкта закону», аби згодом сприймати це як природну, самозрозумілу основу, що слугує виправданням його власного владного домінування. Так само і категорія «жінка», як основний об'єкт феміністичного аналізу, утворюється та водночас звужується тими ж владними структурами, через які здійснюється її емансипація (Butler, 2015).

Жінка як суб'єкт не може розглядатися як очевидна даність, певний первинний природний стрижень, який раніше не мав адекватної репрезентації, оскільки був «задушений» класичним бінарним дискурсом, і лише в сучасному суспільстві під впливом фемінізму отримує свободу бути собою і виражати себе. Таким чином, очевидною є трансформація, яку зазнало розуміння поняття «жінка» протягом останніх двох тисячоліть. Від об'єкта, що випадає зі схеми класичної раціональності через визнання класичним суб'єктом, готовим відстоювати та реалізовувати свої права нарівні з чоловіками, до номадичного суб'єкта, який через крайню суперечливість експлікації (через опір дефініції та небажання бути фіксованим жіночим суб'єктом) виявляє свою крайню рухливість владного дискурсу.

У сучасній гуманітаристиці феномен «жінки» постає складним і багатовимірним предметом дослідження, що виходить за межі окремих дисциплін. Його осмислення охоплює біологічні, соціальні, культурні, правові, філософські та антропологічні виміри. Міждисциплінарний підхід дозволяє поєднувати різні наукові перспективи та простежувати, як у різні історичні епохи формувалося уявлення про жінку – від редукції до репродуктивної функції й тілесності до усвідомлення її ролі як активного суб'єкта соціального, культурного й інтелектуального розвитку.

Наприклад, в історії медицини наукова галузь, що предметно вивчає жіноче тіло, «гінекологія», з'являється лише у кінці 1800-х років (лікаря Дж. М. Сімса вважають «батьком сучасної гінекології» в Америці) (Kelly, Burrage, 1920). І, хоча історія медицини зберегла багато свідчень про те, що існували великі за обсягом праці, присвячені вивченню жіночого тіла, як наприклад цілий розділ з однієї із праць Гіппократа «Про жіночі хвороби» та інші, але ці знання пов'язані здебільшого з акушерством, із репродуктивною функцією, отже, лише частково описують жінок. Така ж сама історія з виникненням жіночої психології, яка з'явилась на базі знань, накопичених у багатьох суміжних дисциплінах: біологічних наук, які дали ширший доступ до подібностей та відмінностей між двома статями з точки зору генетики, анатомії та фізіологічної активності, а також завдяки їх розвитку в медицині, до розуміння жіночих менструацій, вагітності та пологів. Розвиток соціальних наук, таких як історія, лінгвістика, соціологія та етика, прояснив соціальні атрибути жінок, історичне коріння жіночих проблем та адаптацію жіночих гендерних ролей у різних культурах, що зрештою заклало непряму теоретичну основу для виникнення жіночої психології.

Виникнення жіночої психології було пов'язане з розвитком феміністського руху: жіноча психологія зародилася у першій хвилі феміністського руху та розвивалася у другій хвилі, отримала подальшого розвитку у третій хвилі. У 1960 рр. феміністки активно діяли в університетських кампусах США, пропонуючи курси, пов'язані з жіночою тематикою, що призвело до зростання інтересу до вивчення жіночої психології в галузі психології. 1969 р. ознаменувався створенням

першої академічної організації жінок-психологів у США – була офіційно започаткована Федерація жінок-психологів. До 1970-х років жіноча психологія була визнана як субдисципліна в галузі психології, і в 1973 р. Американська психологічна асоціація, національний орган психології в США, заснувала своє 35 відділення, Відділ жіночої психології. Восени 1976 р. було створено та видано два психологічні журнали, присвячені жінкам та гендерним питанням, а саме «Жіноча психологія щоквартально» та «Гендерні ролі» (Paludi, 2002). Крім того, у значній кількості спеціалізованих журналів з'явилися наукові статті з феміністської психології, і поступово жіноча проблематика вийшла на перший план у психології. За цим послідувало вивчення та розвиток жіночої психології в інших країнах світу, таких як Радянський Союз, Велика Британія та Японія. Крім того, деякі неспсихологічні вчені в галузі фольклору, культури, соціології та навіть теоретики жіночої психології провели багато досліджень з вивчення жінок, включаючи жіночу освіту, жіночу етику та жіночу соціологію, що сприяло усвідомленню психологами необхідності вивчення жіночої психології.

На згадку про перше покоління жінок-психологів було видано книгу «Психологія жінок: довідник з питань та теорій» під редакцією Ф. Денмарка та М. Палуді. Книга складається з 6 частин та є узагальненим дослідженням із психології жінки та гендерних студій. У ній висвітлюється історія становлення дисципліни, розкриваються проблеми ідентичності жінок різних культур, розглядаються методологічні підходи у феміністських дослідженнях, соціальний та особистісний розвиток жінки від дитинства до старості (Psychology of women, 2008).

Під впливом ідей фемінізму історична наука також суттєво трансформувалась: зазвичай, у історіографії історією вважалося щось таке, що робилося чоловіками, те, що вони переживали і про що писали. Накопичений в історії чоловічий досвід ідентифікувався із «загальною історією», із «історією в цілому». Г. Бок у своїх дослідженнях жіночої історії робить висновок, що історія все ж охоплює досвід як чоловіків, так і жінок. Її необхідно вивчати як з погляду чоловіків (або нейтральної гендерної перспективи), так і з погляду жінок та гендерної історії. Як зазначив

ще в XVIII ст. німецький філософ, теолог і філолог, професор університету в Галле Хладеніус, жіночий досвід слід враховувати в контексті їхнього тіла, душі та особистості, так само як і у чоловіків. Це не означає, що потрібно стверджувати, що жінки або гендерні відносини важливіші за інші аспекти історії. Суть у тому, що дослідження історії жінок відкрили нові перспективи, показавши, що гендерні відносини є настільки ж значущими, як і інші види людських відносин, і вони взаємодіють з ними, формуючи історичний контекст (Bock, 1988).

Феномен «жінка» у правових та економічних науках розглядається через призму гендерної рівності, соціальних гарантій, трудових відносин та участі у суспільному житті (Гендерна політика в нормативно-правових документах, 2020). Ці дисципліни досліджують, як правові норми та економічні механізми формують становище жінок у суспільстві, а також, які інструменти можуть забезпечити їхню емансипацію та захист від дискримінації.

У 2023 р. Всесвітній банк опублікував звіт «Жінки, бізнес і право 2023», де проаналізовано, як законодавство 190 країн впливає на економічні можливості жінок. В ньому зазначено, що лише 14 країн світу забезпечують жінкам повний юридичний захист і рівні права. До лідерів увійшли Бельгія, Канада, Франція, Швеція, Іспанія, Німеччина, Нідерланди та інші, усі з оцінкою 100 балів. Україна має 85 балів і посідає 71 місце, з низькими показниками за оплату праці та відстаючи у сфері оплачуваної відпустки по догляду за дитиною для батьків, але відзначившись прогресом у захисті прав жінок на працю. Найгірші результати – у Західного берега річки Йордан та Гази, Ємену, Судану, Катару, Афганістану та Ірану. США отримали 91,3 бали, знизивши показник через відсутність законів про рівну оплату та пенсії. У середньому жінки мають лише 77% прав чоловіків, а темпи реформ гендерної рівності у 2022 р. впали до мінімуму за 20 років. Автори прогнозують, що за нинішніх темпів на досягнення юридичної рівності знадобиться 50 років, а для повного усунення правових розривів понад 1500 реформ (The World Bank, 2023). На основі аналізу звіту можна зробити висновок, що у глобальному правовому та економічному контексті жінка визначаються не лише як біологічна чи соціокультурна категорія, а, насамперед, як суб'єкт права,

чий статус і можливості формуються через систему законодавчих норм і державної політики. Жінка – це не тільки приватна особа, а й правовий суб'єкт, рівноправність якого з чоловіком є як моральною, так і економічною необхідністю.

Економічна наука аналізує жінку як учасника ринку праці, споживача та виробника, виявляючи системні перешкоди для її економічної самореалізації. Дослідження гендерної нерівності у зайнятості дозволило зрозуміти дію такого негативного явища, як «скляна стеля» – бар'єри для кар'єрного росту жінок, а також показати тотальність розриву у заробітній платі (в середньому жінки отримують на 20-30% менше за чоловіків на аналогічних посадах) (Червінська, 2022). Окрім цього, було доведено, що жінки виконують до 80% домашньої роботи та догляду за дітьми/старшими, що не враховується у ВВП, отже, виконують неоплачувану працю. Також, завдяки вивченню економіко-правового положення жінок були виявлені економічні наслідки материнства («материнський штраф» – зниження доходів після народження дитини), а також обмежений доступ жінок до кредитів, інвестицій через упередженість фінансових інституцій. Правові та економічні науки демонструють, що феномен «жінка» неможливо вивчати ізолювано – він тісно пов'язаний із соціокультурними нормами та інституційними механізмами.

У наукових працях Ж. Боргеса, Е. Лаполли, М. Амарала здійснюються спроби осмислити концептуальні засади феномену «жінка». Автори наголошують, що впродовж усієї історії людства чоловіки й жінки виконували різні ролі в родині та суспільстві. У більшості соціумів жінок усували від участі у прийнятті важливих рішень громадського життя й трактували як «слабку статтю». Проте з часом жінки поступово здобули власний простір у суспільстві завдяки праці, цінностям і активним діям. Водночас залишається очевидною потреба в більш егалітарних умовах для жінок, особливо на ринку праці (Borges, Lapolli, Amaral, 2020). У дослідженні 2018 р., проведеному МОП (Міжнародна організація праці), зазначається, що жінки рідше беруть участь у ринку праці, ніж чоловіки, і найчастіше є безробітними у більшості країн світу. Незважаючи на гендерні бар'єри, що накладаються суспільством з часом та простором, протягом століть

багато жінок виділялися, стаючи лідерами чи орієнтирами у своєму суспільстві (Міжнародна організація праці, 2018).

Жінок почали вивчати як окремий феномен в рамках розгортання феміністичного руху, попередні дослідження здебільшого фокусувалися на вивченні жінки як об'єкту, який може народжувати дітей, задовольняти сексуальні потреби, прислужувати та таке інше. Підкреслимо, що «фемінізм» є багатоаспектною соціальною теорією та суспільним рухом. Політичний аспект фемінізму – це соціальний рух за визволення жінок, організована діяльність на захист жіночих прав та інтересів; ідеологічний – стратегія суспільних змін задля визволення жінок; методологічний аспект відомий як теорія звільнення жінок, інтелектуальний напрямок у соціальній науці. Становлення і розвиток фемінізму прийнято ділити на чотири хвилі, які хронологічно поширювалися на кілька десятиліть. Ці хвилі суттєво відрізняються як своїм ціннісним наповненням, так і шляхами досягнення мети, що позначається на тому, як розуміється феномен «жінка» у цій теорії у кожний період (Червінська, 2022 : 8-11).

В історії фемінізму уявлення про те, хто така жінка, змінювалося від хвилі до хвилі, відображаючи соціально-політичні реалії, культурні трансформації та інтелектуальні дискусії свого часу. Кожна з хвиль не лише висувала нові вимоги до суспільства, а й пропонувала своє розуміння жіночої сутності, ролі та прав. Перша хвиля фемінізму виникла та сформувалася в XIX – на початку XX ст. Вона виникла як наслідок боротьби за базові політичні права жінок, перш за все – за за виборче право. Цей етап стосувався суфражистських рухів XIX і початку XX ст., ключовими для яких були права власності для одружених жінок, право голосувати та обиратися, а також права на вищу освіту, спадкування, опіки над дітьми тощо (Богачевська-Хом'як, Кісь, 2001). Періодизується також з XIX ст. до 1965 р. Яскравими представницями були Е. Панкхерст, Е. Кеді Стентон, С. Ентоні, Е. Кейді-Стентон та багато інших (Reuter, 2017; Purvis, 2002). До першої хвилі (кінець XIX – початок XX ст.) також належать українські письменниці та громадські діячки Л. Українка, О. Кобилянська, Н. Кобринська, які виборювали освіту та права жінок. Жінка в цей період визначалася, насамперед, як політичний

суб'єкт, здатний і зобов'язаний брати участь у громадському житті нарівні з чоловіками. Цей образ був тісно пов'язаний із прагненням емансипації від релігійних та патріархальних обмежень, часто у світоглядному полі марксистської критики традиційної родини, яку вважали «буржуазною» і такою, що закріплює нерівність. У публічному дискурсі того часу жінка постає активною, політично свідомою, готовою виступати за рівність прав та брати участь у реформах суспільства. Така позиція передбачала, що жінка повинна відмовитися від ролі виключно домашньої берегині вогнища, перетворившись на повноправного учасника політичних процесів (Evans, 2015).

Друга хвиля фемінізму, що розквітла у 1960-1970-х рр., змістила фокус із юридичних прав на ширший спектр соціальних і культурних проблем. Хоча до середини ХХ ст. жінки в більшості країн Заходу вже мали формально рівні з чоловіками політичні права, фактична нерівність зберігалася в доступі до влади, науки, високих посад. Найбільш значущі постаті фемінізму другої хвилі були С. Бовуар, Б. Фрідан, Г. Стайнем (Стрільчук, 2014). В Україні за часи Радяського Союзу фемінізм був заборонений, але українки у еміграції активно у світовому феміністичному русі були присутні, наприклад, Мілена Рудницька відома діячка жіночого руху в Західній Україні, що була Головою Співки українок і формувала її ідейні засади. Вона брала активну участь у роботі Українського жіночого конгресу в Станіславі (1934 р.), входила до Всесвітньої співки українок та до політичної жіночої організації «Дружина Княгині Ольги». Її гасло: «Бо ми, українські жінки, віримо у народ і його невмирущі сили. Віримо в повну перемогу нашої національної справи» (Рудницька, 2025).

В уявленні фемінізму другої хвилі жінка постає як особистість, котра прагне переосмислити свою свободу, сексуальність та культурну роль. Патріархат визначається головною першопричиною нерівності, а поняття «сексизм» закріплюється як термін для позначення дискримінації за ознакою статі. Друга хвиля активно включає сексуальну революцію як елемент політичного маніфесту. Жінка починає сприйматися не тільки як громадянка з правом голосу, а як істота, яка має повне право вільно розпоряджатися власним тілом та сексуальністю,

звільняючись від обмежень, накладених традиціями та релігією. Легалізація абортів, захист репродуктивних прав, боротьба з культурними стереотипами – усе це стає частиною переосмислення поняття «жінка». Вона зображується як емансипована, іноді навіть агресивно налаштована до усталених норм, готова не лише боротися за формальну рівність, а й активно змінювати культурний ландшафт.

Третя хвиля фемінізму, що почалася у 1990-х рр., формувалася під впливом інтерсекційного підходу та постмодерністської теорії, зокрема гендерних досліджень Дж. Батлер, Р. Уолкер, К. Креншоу (Корнєєва, 2018; Walker, 1992). Інтелектуальні та культурні діячки третьої хвилі фемінізму України є М. Богачевська-Хом'як, С. Павличко та інші дослідниці та публічні особистості. Вони виступають за розширення прав жінок, боротьбу з дискримінацією, забезпечення рівності можливостей та самореалізації в усіх сферах життя.

Відбувається радикальне розширення уявлення про те, хто може бути жінкою. Біологічна стать перестає бути єдиним чи вирішальним критерієм: жінкою може вважатися будь-хто, хто ідентифікує себе як жінка, включно з трансгендерними та небінарними особами. Це розуміння інтегрує досвід расових, етнічних, класових та інших меншин, визнаючи, що дискримінація відбувається на перетині багатьох ознак – від статі до соціального статусу чи сексуальної орієнтації. Жінка в третій хвилі постає як багатовимірна ідентичність, де соціальні, культурні та індивідуальні чинники взаємодіють із біологічними. З'являється усвідомлення, що досвід білої жінки з середнього класу відрізняється від досвіду, наприклад, темношкірої жінки з бідної громади, і що ці відмінності впливають на доступ до можливостей і прав. Таким чином, жінка більше не сприймається як однорідна категорія – її визначення стає гнучким і залежним від контексту (Рибка, Некрилова, 2019).

Четверта хвиля фемінізму ще більше поглиблює інтерсекційний аналіз, поєднуючи його з потужним онлайн-активізмом. Основні представниці фемінізму «четвертої хвилі»: Дж. Валенті, Л. Бейтс, Дж. Баумгарднер, К. Кокрейн, А. Мілано, Е. Уотсон, І. Енслер. В Україні представницями четвертої хвилі

можна вважати О. Забужко, О. Кісь, М. Дмитрієву, Т. Марценюк та інших (Solomon, 2009; Grady, 2018; Munro, 2013; Cochrane, 2013). Тут жінка розглядається як продукт взаємодії біологічних особливостей, соціальних ролей, культурного середовища та особистісного досвіду. Сучасне розуміння включає в себе критику бінарного поділу на «чоловіче» і «жіноче», визнаючи існування широкого спектру гендерних ідентичностей. Четверта хвиля фокусується на боротьбі з насильством, сексуальними домаганнями, дискримінацією на робочому місці, а також на питаннях бодішеймінгу та мізогінії, особливо в інтернет-просторі. Жінка тут – це не статична соціальна роль, а динамічний конструкт, який формується у процесі взаємодії з іншими ідентичностями та під впливом глобальних суспільних змін. Значна частина дискурсу переноситься в цифрову сферу, де соціальні мережі стають інструментом об'єднання, просвітництва та мобілізації.

Таким чином, кожна хвиля фемінізму пропонує своє бачення жінки: від політичного суб'єкта, який бореться за базові права, через культурно емансиповану особистість другої хвилі, до багатовимірної ідентичності третьої та четвертої хвиль, де поняття жінки набуває все більшої гнучкості та інклюзивності. Ця еволюція відображає не лише зміну суспільних умов, але й поступове ускладнення розуміння самої жіночності – від фіксованої категорії до відкритого, дискусійного простору, який охоплює безліч досвідів, ідентичностей та способів самовизначення. Саме тому подальший аналіз доцільно звернути до мовного рівня, адже етимологічні та лінгвістичні дослідження відкривають додаткові перспективи у розумінні феномену «жінка».

Етимологічний аналіз феномену «жінка» обмежений тим, що він відтворює лише історію походження слова та не охоплює динаміку його смислів, символіку та соціальну репрезентацію. Лінгвістичні дослідження, навпаки, дають багатовимірну картину – як мова формує уявлення про жінку, що відображає гендерну асиметрію і впливає на громадські стереотипи. Так, мова безсумнівно має значний вплив на формування свідомості та систему цінностей кожної людини. Усвідомлюючи це, у 1990 р. Рада Європи ухвалила рекомендацію щодо усунення сексизму в мові (гендерної асиметрії), визнавши існування тісного зв'язку між

мовними формами та соціальними установками в суспільстві. У цьому документі було закликано ЗМІ застосовувати мовні засоби, вільні від дискримінаційних гендерних упереджень (Council of Europe, 1990).

Відповідно до положень гендерної лінгвістики, мова як система, мовлення як її практичне втілення та комунікація як процес мовної взаємодії послідовно відображають гендерні характеристики й демонструють наявність гендерної маркованості. Водночас не можна розглядати так звані «чоловічу» та «жіночу» мови як окремі повноцінні комунікативні системи, адже вони не мають самостійного статусу. Проте беззаперечно існують певні відмінні стратегії та тактики мовленнєвої поведінки чоловіків і жінок, що проявляються у виборі мовних засобів і комунікативних підходів. Ці особливості закріплюються у формуванні гендерних комунікативних компетенцій, властивих представникам кожної статі, та відображають їхню мовну специфіку в різних соціальних контекстах (Космеда та ін., 2014). Аналіз мовних стереотипів і явища гендерної асиметрії показує, що феномен «жінка» у культурно-мовному просторі не є нейтральним відображенням біологічної статі, а виступає соціально сконструйованим образом, що формується під впливом патріархальних норм, усталених мовних практик та символічних структур (Мінченко, 2018). Мова не лише передає інформацію, а й закріплює певні цінності, ролі та ієрархії. Те, як у мові репрезентуються жінки, безпосередньо впливає на їхнє сприйняття в суспільстві, визначаючи рамки можливого для жіночої участі у публічній, професійній і культурній сферах.

Явище «гендерної асиметрії» демонструє, що в мові жінка часто постає як другорядна щодо чоловіка, а її ознаки та ролі не мають рівноцінної репрезентації. Приклади з офіційних документів – від відсутності терміна «удочеріння» у Сімейному кодексі України до чоловічих форм назв професій у Класифікаторі – свідчать про системне відтворення «невидимості» жінок на рівні офіційної комунікації. Це не лише позбавляє жінок мовної видимості, але й опосередковано зменшує їхню значущість у суспільних процесах. Гендерні стереотипи, які відображаються в лексиці, граматиці та стилі мовлення, створюють узагальнені

образи, що фіксують очікування від жінок і чоловіків. У випадку жінок ці образи часто пов'язані з традиційними ролями – догляд, турбота, домашня сфера – і обмежують простір для інших моделей поведінки. Дослідження з гендерної лінгвістики підтверджують, що внаслідок патріархального устрою суспільства мова кодує світ переважно з чоловічої точки зору, де чоловіче подається як норма, а жіноче – як відхилення чи спеціальний випадок. У такому контексті феномен «жінка» постає не просто як позначення біологічної статі, а як «мовно-культурний конструкт», у якому закладено історично сформовані ієрархії та упередження. Мовна «невидимість» жінок – наприклад, у професійних назвах – призводить до того, що жінка позбавляється символічного права на повноцінну участь у сфері, де відсутня навіть лексична форма для її позначення. Це обмежує можливості для самовираження та самопозиціонування, а також створює ефект «мовної тіні», у якій жіночий досвід залишається непоміченим. Крім того, стереотипи часто перебільшують відмінності між статями, що підтримує міфологізовану картину світу, де жінка нібито природно менш придатна до певних видів діяльності. Таким чином, мова не просто відображає соціальні реалії, а й формує їх, підтримуючи нерівність через закріплення культурних сценаріїв жіночності.

Виходячи з цього, визначення феномену «жінка» у рамках аналізу мовних стереотипів можна сформулювати так: «жінка» – це соціально та культурно сконструйована категорія, символічне наповнення якої визначається історично закріпленими у мові нормами, стереотипами та асиметріями, що регулюють її видимість, ролі та можливості в суспільстві. Така дефініція наголошує на тому, що образ жінки не є фіксованим чи універсальним, а змінюється залежно від мовних практик та культурного контексту.

Але вже позначились шляхи зміни такої ситуації: хоча в Україні наразі не існує окремого закону про фемінітиви, але їх вживання регулюється змінами до Українського правопису (затвердженого постановою Кабміну від 22. 05. 2019 р. № 437) та Класифікатора професій (Зміна № 9 до ДК 003:2010, затверджена наказом Мінекономіки від 18. 08. 2020 р. № 1574). Ці документи дозволяють адаптувати професійні назви для означення жіночої статі та затверджують правила творення

фемінітивів за допомогою суфіксів, як-от -к-, -ин-, -иц- та -ес-. Тому фемінітиви почали активно використовуватись у різних сферах життя. Підкреслимо, що фемінітиви, як-от «деканеса», «мисткиня» чи «завідувачка», – це не просто мовна інновація, а потужний філософський акт, спрямований на видимість жінок у суспільстві. Їхня поява в сучасному правописі це політичний та соціокультурний вибір, що ґрунтується на ключовому феміністичному принципі: мова не лише описує реальність, а й активно конструює. Коли професійні та суспільні ролі позначаються виключно чоловічими термінами, жінки в цих ролях символічно зникають, що унормовує андроцентричну картину світу.

Філософська дискусія навколо фемінітивів торкається проблеми влади, вбудованої в мову. Патріархальна мовна норма, заперечуючи жіночі форми, маргіналізує жінок, позбавляючи їх права на іменування. Запровадження фемінітивів це акт символічного сопроотиву, спроба відібрати право на самовизначення. Це виклик об'єктивуючому погляду, який традиційно розглядав жінку в контексті чоловічої норми. Таким чином, сучасний правопис, що легалізує фемінітиви, стає інструментом соціальної справедливості. Він визнає, що рівноправ'я починається з мови, бо та, хто названа існує. Це не питання граматики, а етики та політики ідентичності, де кожна «мисткиня» та «деканеса» утверджує право жінки бути суб'єктом, а не об'єктом історії та мови. Аналіз мовних стереотипів дає змогу не лише описати, як формується уявлення про жінку, а й виявити механізми, через які ця уявленість підтримує або змінює баланс сил між статями.

Ідеї фемінізму, що сформувалися як суспільно-політичний і теоретичний рух за рівні права жінок, стали потужним імпульсом для розвитку комплексних міждисциплінарних досліджень феномену «жінка». Усвідомлення того, що становище жінок у суспільстві зумовлюється не лише біологічними відмінностями, а й соціальними, культурними, економічними та політичними чинниками, призвело до створення нових академічних напрямів. Так, у другій половині XX ст. виникли жіночі студії (Women's Studies), які об'єднали підходи історії, соціології, філософії, культурології, права та інших дисциплін, щоб

комплексно вивчати досвід жінок у різних культурах і епохах (Boxer, 2002). Гендерні студії розширили об'єкт аналізу, включивши дослідження не лише жінок, але й чоловіків, небінарних ідентичностей та взаємодії гендеру з іншими соціальними категоріями, такими як раса, клас чи вік. Фемінізм не лише трансформував суспільні уявлення про жінок, але й дав поштовх до створення нових наукових парадигм, що досліджують гендер як складний і багатовимірний феномен.

Становлення жіночих студій та гендерних досліджень, як галузі знання, пов'язане з розрізненням двох категорій: «стать» (або біологічна стать) як сукупність анатомо-біологічних особливостей і «гендер» (або соціальна стать), як соціальний конструкт, який суспільство «надбудовує» над фізіологічною реальністю. Якщо стать осмислюється в категоріях «чоловік» і «жінка», то гендер – у термінах «мужність» (чоловічий початок) і «жіночість» (жіночий початок). В основі гендерних досліджень лежить визнання того факту, що в кожній культурі існує гендерна картина світу, в якій речі, властивості та відносини осмислюються у вигляді бінарних опозицій, сторони яких асоціюються з чоловічим чи жіночим початком. Гендерні студії прагнуть фундаментально переосмислити, що означають поняття «жінка» і «чоловік», виходячи з того, що ці категорії мають досліджуватися не з позицій біології, а як соціально сконструйовані ролі, ідентичності та явища. Цей підхід включає однаково уважний аналіз досвіду як жінок, так і чоловіків. Саме тому гендерні студії розвинулися далеко за межі традиційних студій жінок, що концентрувалися на емансипації. Сучасні гендерні дослідження звертають увагу і на маскулінність – таким чином визнаючи, що чоловіки також підлягають впливу соціальних норм, закріплених у структурі влади, культури й політики. Підставою класифікації можуть бути гендерні характеристики, що існують в етичній свідомості (наприклад, уявлення про альтруїзм жінок та егоїзм чоловіків), і в естетичній свідомості (ставлення до прагнення жінки схуднути), і в полі правових уявлень (уявлення про більшу чи меншу схильність чоловіка і жінки до різних видів злочинів). Існують гендерні характеристики й у полі філософських уявлень – як сукупність поглядів про призначення чоловічого та жіночого початків у світі, про

належну поведінку жінки та чоловіка, про їхнє місце в суспільстві, висловлених за допомогою своєрідного, властивого лише філософії понятійного апарату (Mnozhynska, 2020).

Гендерні дослідження виявляють відмінності між інтересами чоловіків і жінок (навіть у межах однієї сім'ї), а також особливості їхньої взаємодії та форм самовираження. Наприклад, у звіті UNFPA «Сучасне розуміння маскулінності: ставлення чоловіків до гендерних стереотипів і насильства щодо жінок» гендерні студії показують, що чоловік – це не просто особа чоловічої біологічної статі, а соціальний актор, який формує свою ідентичність у контексті культурних очікувань. Звіт підкреслює, що для розуміння маскулінності важливими є такі аспекти, як моделі поведінки, соціально очікувані ролі, ставлення до насильства, до батьківства, до домінуючих культурних норм. Саме через проникнення цих норм у життя чоловіків формується уявлення про «ідеального чоловіка» – годувальника, борця, стриманого, психологічно сильного, але водночас такого, що страждає через обмеження «гендерної коробки» (UNFPA Україна, 2018). Гендерні студії дають змогу формулювати не прямі, а опосередковані, аналітичні визначення феномену «жінка». Вони зосереджуються на виявленні тих соціальних, культурних і психологічних структур, які визначають, як конструюється жіночість, а також як вона співвідноситься з маскулінністю. Такий підхід показує, що «жінка» – це не лише біологічна чи традиційна роль, а динамічний феномен, який формується разом із нормами, уявленнями й практиками, що існують у суспільстві. Прикладом такого сучасного підходу до осмислення жіночності як динамічного соціокультурного феномену є дослідження та практики, представлені у посібнику «Жіноче лідерство в дії: посібник для громадських організацій із залучення жінок до ухвалення рішень» (Мельник, Нітченко, Шахун, 2025). У цьому виданні жіночість і жіноче лідерство розглядаються не як наперед задані ролі, а як соціально сконструйовані й водночас трансформативні практики, що формуються в конкретних умовах громадської активності, відновлення спільнот і прийняття рішень. Акцент на розвитку лідерських компетентностей, командоутворенні, психологічній підтримці та участі жінок у процесах місцевого врядування

демонструє, як сучасні соціальні та культурні контексти переосмислюють жіночість у напрямі суб'єктності, відповідальності та здатності до стратегічної дії.

Сучасні гендерні студії дедалі виразніше позиціонують себе як міждисциплінарне поле, у межах якого осмислюються ключові виклики розвитку сучасного суспільства. Зокрема, увага зосереджується на впровадженні інноваційних технологій викладання гуманітарних наук у закладах вищої освіти з урахуванням гендерних аспектів, що сприяє формуванню критичного мислення, інклюзивної академічної культури та рівних освітніх можливостей. У цьому контексті гендерна рівність розглядається не лише як етичний і правовий імператив, а й як один із найпотужніших предикторів сталого суспільного розвитку. Особливого значення набуває аналіз впливу рівня освіченості жінок на глобальні процеси – від пом'якшення кліматичних змін до стимулювання економічного зростання, що засвідчує стратегічну роль жіночої освіти у формуванні соціально стійких та економічно спроможних держав (Світлицька, 2022; 2023).

Перехід від розуміння жінки в межах гендерних студій до дискусії про есенціалізм відкриває важливу площину теоретичної напруги в сучасних гендерних дослідженнях. Якщо гендерні студії наголошують на мінливості та соціальній сконструйованості жіночої ідентичності, то есенціалістські підходи пропонують протилежну оптику, стверджуючи, що існує стабільна, універсальна «сутність жінки». Ця розбіжність у підходах пояснюється різними науковими цілями: перший підхід прагне розкрити множинність досвідів та контекстів, у яких формується жіночість, тоді як другий намагається знайти спільні знаменники, що об'єднують усіх жінок як групу. Есенціалістський концепт «жінка», як відзначає М. Мохан (Mohan, 2023), базується на припущенні, що існують певні риси або досвіди, які є сутнісними для всіх жінок незалежно від їхньої раси, класу чи соціальних умов. Цей концепт визначає жінок через універсальні характеристики, що роблять їх жінками. В тексті М. Мохан есенціалізм піддається критиці за те, що він часто ототожнює жінок із певними фізіологічними або соціальними ролями, такими як здатність народжувати дітей або бути доглядальницями, ігноруючи

різноманіття жінок (Mohan, 2023). Б. Фрідан, наприклад, у своїй роботі ототожнювала жінок із проблемами домогосподарок середнього класу, тоді як кольорові жінки або бідні жінки мали зовсім інші досвіди (Friedan, 1997). Таким чином, есенціалістський концепт «жінка» стверджує, що бути жінкою означає мати спільні для всіх жінок риси, як-от біологічна стать (жіноча репродуктивна система) або певні соціальні ролі (мати, доглядальниця). У рамках цього концепту жінки розглядаються як однорідна група з однаковими інтересами та досвідом незалежно від індивідуальних або культурних відмінностей.

К. Фулфер у своїх наукових розвідках пропонує ґрунтовний аналіз есенціалістського підходу до визначення жіночності та пропонує альтернативну концептуалізацію. Дослідниця виділяє два основних підходи до розуміння терміну «жінка»: біологічний/соціальний підхід, де «жінка» позначає істоту, яку суспільство ідентифікує як жіночу особу. Конструктивістський підхід, який розглядає «жінку» як продукт патріархальних інституцій, що нав'язують певні обслуговуючі ролі, орієнтовані на задоволення чоловічих потреб. Науковиця підкреслює, що концепт «жінка» має скалярний характер – людина може виконувати жіночі ролі в різних ситуаціях, не будучи постійно «жінкою» у фіксованому сенсі (Fulfer, 2008).

Постмодерністські теорії (Butler, 2015; Grosz, 1980) пропонують інший спосіб вирішення проблем есенціалізму. Замість того, щоб шукати спільні риси або інтереси серед жінок, постмодерністський підхід ставить під сумнів саме існування фіксованої категорії «жінка». Відповідно до цього підходу, поняття «жінка» є нестабільним і відкритим для інтерпретацій та змін, що залежить від соціального, культурного та історичного контексту. Постмодерністки вважають, що фемінізм повинен рухатися в бік критики стабільних категорій і відмови від будь-яких універсальних тверджень про жінок. Дж. Батлер, одна з ключових постмодерністських теоретиків, стверджує, що ідентичність «жінки» не є природною або біологічно визначеною, а є соціальною конструкцією, створеною через повторювані дії та практики. За Дж. Батлер, стать і гендер не є фіксованими, а натомість є результатом соціального «виконання» або

«перформативності». Ідея перформативності означає, що люди конструюють свою гендерну ідентичність через виконання певних соціальних ролей, які асоціюються з жіночністю або мужністю (Butler, 1990). Постмодерністський підхід, таким чином, відмовляється від пошуку сутнісних рис, властивих усім жінкам, і натомість пропонує, що «жінка» – це категорія, яка завжди є контингентною і може змінюватися залежно від контексту. Це ставить під сумнів есенціалістську ідею, що існує єдина, стабільна ідентичність жінок, і відкриває шлях для різноманітних і множинних ідентичностей, які можуть існувати в різних соціальних контекстах. Постмодерністки (Butler, 2015; Grosz, 1980) також стверджують, що фемінізм не повинен обмежуватися боротьбою за права лише однієї категорії жінок, оскільки сама категорія «жінка» є нестабільною і не може бути універсальною. Замість цього фемінізм має зосередитися на критичному аналізі влади та гноблення у всіх його формах, включаючи гендер, расу, клас, сексуальність тощо. Хоча постмодерністський підхід дозволяє уникнути проблем есенціалізму, він також викликає деякі занепокоєння. Критики постмодернізму стверджують, що відмова від універсальних категорій може призвести до політичної бездіяльності. Деякі феміністки (Benhabib, 2002; Okin, 1989) також висловлюють побоювання, що постмодернізм може розмити поняття гендерного гноблення, оскільки він заперечує існування стабільних категорій, через що важко ідентифікувати конкретні форми гноблення, з якими стикаються жінки.

Отже, незважаючи на зростання інтенсивності досліджень феномену жінки у сучасному гуманітарному знанні, більшість із них зосереджується на окремих вимірах – соціальних, культурних, психологічних чи гендерно-рольових та не формує цілісне філософське розуміння цього феномену. Фрагментарність наявних підходів унеможливорює його осмислення як універсального соціокультурного та духовно-антропологічного утворення. У зв'язку з цим актуалізується потреба у комплексному філософському підході, здатному інтегрувати різні аналітичні перспективи та забезпечити методологічну єдність дослідження. Саме така дослідницька установка зумовлює необхідність звернення до розгорнутого методологічного інструментарію, який поєднує класичні філософські методи з

підходами суміжних гуманітарних дисциплін, що й визначає логіку та зміст подальшого аналізу.

1.2. Загальна характеристика та особливості застосування релевантного методологічного інструментарію дослідження феномену жінки

Актуальність комплексного філософського підходу зумовлена складністю та багатовимірністю об'єкта дослідження, адже категорія «жінка» постає не лише як біологічна чи соціальна категорія, а й як символ, культурна конструкція, суб'єкт буття. Методологічний інструментарій має забезпечувати можливість врахування як універсальних онтологічних засад, так і конкретно-історичних контекстів, у яких формувалися уявлення про жіночність. Залучення міждисциплінарних стратегій дозволяє виявити багатогранність смислів і окреслити специфіку репрезентацій жінки у філософській традиції.

У сучасних умовах, коли людство стикається з глибокою системною кризою, спричиненою роз'єднаністю та втратою сенсу окремих соціальних інститутів, *холізм* постає як перспективна концепція, здатна запропонувати цілісний підхід до розв'язання цих проблем (Poplavska, 2024). Холізм розглядає світ як динамічну, систему, що здатна до самовдосконалювання, та яка ґрунтується на принципах ієрархії, цілеспрямованості та причинно-наслідкових зв'язків. «Колом» (від грец. *κύκλος*), як філософський принцип, розглядає систему як цілісність, що не зводиться до суми її частин, давно відомий. Як наприклад, концепція Аристотеля, що «ціле більше за суму своїх частини». Таким чином давні інтуїтивні уявлення заклали філософську основу холізму. Тим не менш, засновником холізму вважається Я. Сметс, який у праці «Holism and Evolution» ввів термін та обґрунтував ідею творчої еволюції, де ціле визначає властивості елементів (Smuts, 1936). Цю традицію поглиблювали А. Кестлер теорією «колонів» та Д. Бом концепцією «непроявленого порядку», зокрема, сучасний фізик запропонував холістичну інтерпретацію квантової механіки, стверджуючи, що Всесвіт є неділимимію цілісністю (Koestler, 1967, Bohm, 2002). Ці роботи продемонстрували епістемологічну потужність

«коламу» як альтернативи класичному редукціонізму в різних галузях знання. Фундаментальний внесок у розвиток холістичного мислення зробив у ХХ ст. Г. Бейтсон у праці «Крок до екології розуму», де розвинув цю ідею, доводячи, що розум не існує ізольовано, в є частиною ширшої екологічної та соціальної системи. Його роботи вплинули на системний підхід у психології та антропології (Bateson, 2000).

Активно холістичний підхід використовують у медицині та спорті, адже здоров'я людини є складною, багатокомпонентною системою, а холістичний підхід дозволяє всебічно оцінити її загальний стан та підібрати найбільш ефективні методи впливу на організм. Як зазначає Т. Омельченко, холістичний підхід або «холістичне здоров'я» (holistic health) – підхід, де акцент робиться на цілісній особистості, а не на її складових (Омельченко, 2016 : 133). У праці «Методологічні проблеми сучасної холістичної гносеології» Т. Поплавська розглядає методологічні проблеми сучасної холістичної гносеології та обґрунтовує необхідність розширення традиційних стратегій пізнання. Авторка аналізує обмеженість редукціоністських і суто раціоналістичних підходів та пропонує холістичні стратегії як засіб формування цілісної картини буття. Зокрема, підкреслює значення соціально-етичних і гуманітарних чинників як невід'ємних умов пізнавального процесу та формування цілісного світогляду в умовах сучасної наукової та культурної динаміки (Poplavska, 2025).

Останнім часом українські науковці активно починають застосовувати цей підхід як методологічний саме в освіті, адже холістична освіта формує покоління, яке є більш успішним і здоровим, передусім у духовному та душевному вимірах, тоді як гуманітаризація освіти спрямована на розвиток творчої активності учнів, їхнє прагнення пізнавати багатогранні аспекти культури та встановлювати гармонійні взаємини з навколишнім світом. Так, холістичні стратегії пізнання як проблему філософії освіти активно досліджують Т. Поплавська, І. Федорова та підкреслюють, що необхідність застосування холістичних стратегій пізнання як фундаментального принципу та методу філософії зумовлена низкою чинників. По-перше, філософське знання за своєю природою прагне до максимально повного

відображення буття та виявлення його першооснов. Досягти цього неможливо, спираючись виключно на раціонально-логічну методологію, адже людський розум є складовою цілісного буття і не здатний осмислювати його з позиції зовнішнього спостерігача. По-друге, ірраціональні аспекти буття, розглянуті в межах традиційної («класичної») філософської методології без інтеграції здобутків інших сфер знання, втрачають смислову насиченість, оскільки не відображають повної картини існування, «...якщо в традиційній теорії пізнання домінуючу роль відіграє наукове пізнання, а всі інші форми знання вважаються другорядними або неадекватними (міф, релігія, мистецтво), то в холістичній теорії пізнання між різними формами пізнання існує взаємозв'язки, що надають їй стабільну якість цілісності, а основною властивістю такої структури є її здатність до трансформації, яка робить систему поліваріантною та дозволяє їй зберігати свої якості при заміні одних елементів іншими та при зміні якості складових елементів системи. Ця здатність дозволяє за несхожими явищами вловити єдину сутність, за несхожими елементами виявити єдину структуру» (Fedorova & Poplavska, 2019: 95-96). Так, Т. Поплавська у своїй роботі «Проблема новацій пізнавальної сфери та холістичні стратегії пізнання» підкреслює, що сучасна соціокультурна реальність як гетерогенна, мінлива, багатоваріантна, множинна, втілює нові, нетрадиційні, альтернативні, часом провокаційні підходи, що дозволяють відійти від однозначного визначення реальності та людини та відмовитися від концепцій лінійності та редукціонізму на користь гармонії, цілісності та різноманітності (Poplavska, 2023 : 100). Завдяки регулярному використанню холістичного підходу удосконалюється, своєю чергою, його власна концептуальна основа. Сучасне розуміння холістичного підходу пропонує розглядати об'єкти дослідження як холістичні системи. Холістична система, яка в сучасному контексті набуває форми причинно-холістичної, базується на таких фундаментальних засадах: взаємодія духовного та матеріального початків, причинна обумовленість усіх явищ, перехід кількісних змін у якісні, спадковість та повторюваність закономірностей. Як відзначають сучасні дослідники, холістична епістемологія характеризується потужними пізнавальними та пояснювальними можливостями для розвитку

цілісної ментальності та більш гармонійного соціокультурного простору (Поплавська, 2023 : 95).

В українській науці О. Одинець та Ю. Шабанова у дослідженні «Холізм як причинно-системний підхід до цілісності людини» (Одинець, Шабанова, 2022) аналізують холізм як методологічну основу для розуміння людини в єдності біологічних, психічних і соціальних аспектів. Вони акцентують, що системно-причинний підхід дозволяє подолати фрагментарність у науці. Вони вбачають моделювання перспектив розвитку людства в духовному цілепокладанні. Причинним принципом здійснення холізму визначають дух, як «...вищу надсистему та духовність як ступень прагнення до нього. Людина, як причинно-холістична система в основі свого сутнісного здійснення має духовну причину і прагне її реалізації на шляху ієрархічного руху самовдосконалення та духовної цілеорієнтації» (Одинець, Шабанова, 2022 : 39). Дослідниці роблять висновок про те, що холістичну систему можна розглядати як цілісне утворення синтезуючого типу, що здатне до саморозвитку й самоорганізації, ґрунтуючись на принципах ієрархічності, спрямованості на цілі та системності. Її базовим вектором функціонування виступає принцип причинності. В умовах актуалізованих потреб така система набуває форми причинно-холістичної системності, а цілісний спосіб її пізнання трансформується у причинно-холістичний підхід. Фундаментом причинно-холістичної системи є універсальні засади: дуальність духовного і матеріального, причинна зумовленість, перехід кількісних нагромаджень у нову якість, спадкоємність та подібність. Ключовим чинником здійснення холізму визначається дух як надсистема, тоді як духовність постає рівнем устремління до нього. Людина у контексті причинно-холістичної моделі трактується як система, що в основі власного буттєвого здійснення має духовну причину і прагне її реалізувати через ієрархічний процес самовдосконалення та духовної спрямованості. Об'єднання вертикальних і горизонтальних вимірів холізму формує засаду саморозвитку й самоорганізації будь-якої цілісної системи (Одинець, Шабанова, 2022).

Таким чином, опираючись на концепцію Ю. Шабанової та О. Одинець щодо

сутності холістичної системи, феномен жінки у світлі холістичного підходу ми можемо розглядати як багатовимірну, причинно-холістичну систему, що уособлює в собі духовний і матеріальний виміри буття. Вона є складовою цілісної синтезуючої системи, яка самоорганізується, розвивається та реалізує свій внутрішній потенціал у руслі ієрархічного руху самовдосконалення. Холістична перспектива дозволяє розглядати жіночність як прояв універсальних принципів: духовно-матеріальної дуальності, спадкоємності та переходу кількісних накопичень у нову якість. У цьому сенсі жінка втілює особливий вимір духовної причини людини, адже саме через її здатність до народження, збереження та передачі життя актуалізується ідея спадкоємності й гармонізації у колективному та світовому вимірі. Особистісне самоздійснення жінки, відповідно до холістичної парадигми, має потрійний вектор: реалізується у внутрішньому (особистісному), соціальному (колективному) та універсальному (світовому) вимірах. Цілісне прагнення до духовності відкриває можливості гармонізації не лише внутрішнього світу жінки, але й міжособистісних та суспільних відносин. Саме жіночність як холономна категорія (тобто така, що розглядається не ізольовано, а як частина цілісної системи – людини, культури, суспільства, світу, – однак водночас відображає у собі цю цілісність) постає чинником культурної, соціальної й духовної інтеграції людства.

В контексті ж окремої сторони, в особистісному вимірі, холістичний підхід дає можливість розглядати жінку як цілісну особистість, інтегровану в культурний, історичний та емоційний контекст. Він дозволяє аналізувати тілесність, як зв'язок фізіології, психології та соціальних норм; соціальні конструкції – як вплив гендерних стереотипів, традицій та інституцій; духовність – як внутрішній світ, цінності та самореалізацію. Цей підхід підкреслює, що жіночий досвід не можна звести до окремих аспектів – він формується в їхній динамічній взаємодії. Однак, холістичний підхід, на нашу думку, має певні обмеження, обумовлені надмірними узагальненнями, зокрема, відсутність можливості глибинного аналізу окремих аспектів феномену, ігнорування контексту, обмежену можливість порівняльного аналізу, складність операціоналізації. На нашу думку, одним із таких методів, що

дозволяє приділити увагу до деталей, наприклад, мотивів, критичних життєвих позицій, індивідуальних траєкторій, тощо, є *біографічний метод*, який задає чіткі критерії аналізу контенту через щоденники, інтерв'ю, документи, а також дозволяє більш уважно враховувати соціальні, історичні та культурні життєві контексти.

Як зазначає Є. Головаха в Енциклопедії сучасної України, «біографічний метод – це метод дослідження у психології, соціології та інших суспільних науках, спрямований на вивчення особливостей життєвого шляху особи в певному макрота мікросоціальному оточенні» (Головаха, 2023). Сучасні біографічні методики виходять за межі суто ретроспективного аналізу життєвого шляху, акцентуючи увагу також на вивченні життєвої перспективи у її зв'язку з минулим і теперішнім досвідом особистості. Для цього розроблено спеціальні тести та інші інструменти, що дозволяють відтворювати цілісну суб'єктивну картину життя людини. Частина таких методик застосовується у масштабних соціологічних опитуваннях і є репрезентативною для великих груп населення. В українській науковій традиції біографічний підхід активно розвивався дослідниками Інституту соціології НАН України; створена методика каузометрії, що відкриває можливості як кількісного, так і якісного аналізу компонентів суб'єктивної картини життєвого шляху людини. На сьогодні каузометрія широко використовується не лише як діагностичний інструмент, а й як психотерапевтична практика в Україні та країнах близького зарубіжжя (Головаха, 2023). На відміну від холістичного підходу, який розглядає людину як складну систему, яку не можна зрозуміти через окремі аспекти, біографічний метод охоплює всю множинність її життєвого досвіду та дозволяє вивчати індивіда в широкому контексті – через особисті історії, соціальні умови та культурні впливи, а значить як певну «життєву» цілісність. Цей метод поєднує суб'єктивний і об'єктивний рівні, аналізуючи як унікальні переживання, так і їхній зв'язок із суспільством та розкриває динаміку розвитку, показуючи, як минуле формує теперішнє.

Особливістю сучасного розвитку методології української філософії є значна увага до теоретичної біографістики, усної філософії історії та реалізація біографічно орієнтованих проєктів. Серед відомих представників цього напрямку

можемо назвати В. Менжуліна, який визначає історико-філософську біографістику як субжанр історії філософії (Менжулін, 2011), М. Поповича (Попович, 2007), Т. Лютого (Лютий, 2022), які зверталися до методологічних орієнтирів для створення біографій, С. Йосипенка, К. Зборовську, А. Кхелуфі, О. Литвиненка, В. Малахова, Р. Мироненка, С. Пролєєва, О. Хому, Т. Чайку та інших (Усна історія філософії, 2019). Наприклад, як зазначає С. Йосипенко, конкретне історико-філософське дослідження передбачає використання трьох взаємодоповнювальних типів джерел. Перший охоплює власне філософські тексти, що становлять основу класичної історії філософії та відображають змістові й концептуальні аспекти певної традиції. Другий тип представлений архівними документами, які дають змогу з'ясувати соціальні, інституційні та культурні умови функціонування філософських середовищ, а також уточнити біографічні дані мислителів. Третій тип становлять особисті матеріали – листування, мемуари, щоденники та інші тексти автобіографічного характеру, що розкривають суб'єктивний вимір філософського досвіду та дозволяють глибше зрозуміти інтелектуальний і духовний контекст епохи (Йосипенко, 2019: 7). Біографічний метод застосовує О. Лісеєнко, представляючи в Енциклопедії сучасної України дописи про відомих одеських соціологинь: І. Попову, Н. Победу, В. Подшивалкіну (Лісеєнко, 2003).

Біографічний метод простежується у зверненнях до життєвого та професійного досвіду конкретних осіб – філософів і викладачів, в тому числі відомих жінок, наприклад, М. Злотіної, матері Є. Головахи. Її діяльність розглядається не лише як історичний факт, а як індивідуальний досвід творення філософії у процесі живого спілкування, що формував світогляд її слухачів. Біографічний підхід проявляється у поєднанні особистісної історії мислителя з реконструкцією інтелектуального середовища, у якому зароджувалися ідеї. Через інтерв'ю, спогади та усні наративи відбувається передача філософського знання в особистісно-біографічному вимірі, що і є сутністю біографічного методу в контексті усної історії філософії (Головаха, Голубович, Лісеєнко, 2025).

Серед відомих українських дослідниць хочемо виокремити І. Голубович, яка

має чимало наукових праць, присвячених біографістиці. Так, у «Біоісторіографічному «пентаклі»» вона аналізує творчі доробки відомої української історикині-методологині, Т. Попової, професорки Одеського національного університету (Голубович, 2021). У статті «Філософська біографістика в сучасній Україні: теорія та практики» робить висновок про те, що можна виокремити три головні напрями, в межах яких проводяться біографічні дослідження: теоретико-концептуальний, направлений на онтологію біографії в культурі та феномени біографії в соціокультурному бутті; прикладний, орієнтований на створення версій творчих біографій мислителів, та праксисний, тобто живі бесіди та діалоги, інтерв'ю, із долученням біографічної складової (Голубович, 2024 : 31).

Активне використання біографічних досліджень у сфері жіночої проблематики засвідчується як кількісними показниками, так і якісними результатами. Наприклад, Біографічний онлайн-словник про рух за виборчі права жінок у США включає відомості про 3760 жінок-суфражисток, чия активність була зосереджена в період з 1890 р. Використовуючи їх імена, знайдені в сучасних публікаціях та інших джерелах, було використано онлайн- бази даних і газети, для доповнення біографічних нарисів тисяч жінок, які досі не були представлені в історичних розповідях про визвольний рух. У такий спосіб автори прагнули розширити історичне розуміння руху. Нариси написані волонтерами, розділяються на три групи: нариси про бойовиків (пов'язані з Національною жіночою партією), нариси про темношкірих суфражисток (пов'язані з різноманітними місцевими та національними організаціями), і нариси про звичайних суфражисток (пов'язаних з Національною асоціацією американських жінок за виборчі права). Також включені раніше опубліковані біографічні нариси відомих суфражисток, зокрема, у виданнях «Видатні американські жінки» та «Видатні темношкірі американські жінки» (Online Biographical Dictionary, 2025). К. Гамлін в журналі «Історія Америки» наголошує на значущості цього словника та підкреслює його впливовість у науковому та суспільному дискурсі щодо ролі жінок у боротьбі за виборчі права (Hamlin, 2023).

Репрезентативним прикладом є дослідження С. Соберая. У його наукових доробках розглядається тема жіночності як типовий мотив поезії В. Мельцер, польської поетеси, внесок якої в історико-літературних студіях досі був недостатньо висвітлений. Ліричні героїні В. Мельцер демонструють емоційність і пристрасть, але водночас підкреслюють тілесність, інстинкти й належність до інтелектуальної спільноти, добре орієнтуючись у філософії, мистецтві та літературі. Наприклад, в поемі «Аталанта», змальовується образ жінки, яка долає усталені гендерні стереотипи та стверджує власну суб'єктність через тілесність і фізичну силу. Ми бачимо, як авторка акцентує увагу на м'язах, зв'язках і швидкості, що символізує переосмислення жіночого тіла не як об'єкта споглядання, а як інструмента дії та самореалізації. Протиставлення чоловічій першості у змаганні набуває метафоричного значення та відображає філософський пошук нової ідентичності жінки у культурному та соціальному просторі: «Nobody can outrun me. When I break, swiftly, into a run, I leave my rivals trailing. Take a look at my legs, compact, strong and agile, look at the ligaments in my feet, at my ankle, tendons and toes! It will make no difference to me if you're ahead of me running towards the finish. I am not afraid at all of even the fastest me» (Sobieraj, 2021; Melcer-Rutkowska, 1920). Завдяки великій кількості біографічних відсилань, портрет героїні, що міститься в поезії В. Мельцер, можна розглядати як автопортрет самої авторки.

Показовими прикладами у контексті актуальних прочитань застосування біографічного підходу в дослідженні феномену жінки є бібліографічні дослідження різних гендерів: гомосексуальних жінок, трансгендерів, транссексуалів, тощо. Наприклад, у статті «Я – жінка» розглядається жіночність в автобіографії транссексуальної знаменитості Д. Гамалами. Автори зазначають, що суб'єкт автобіографії намагається заявити про справжню жіночу ідентичність через своє тіло та сексуальність, а також через жіночі ролі материнства та дружини (Priyatna, et al., 2015). Дослідження біографій жінок у різних культурах показує, як традиції формують їхній вибір, але і як особистісний опір створює нові соціальні норми. Результати біографічного дослідження дають можливість сформулювати досить чіткі

уявлення про сучасну жіночність, що дозволяє уточнити та розширити розуміння та визначення жіночності, а також переосмислювати феномен жінки.

Таким чином, холістичний підхід надає теоретичну базу, а біографічний метод стає одним із його практичних інструментів, що забезпечує глибоке розуміння людського досвіду. Холізм пропонує не лише теоретичну модель, а й практичний інструментарій для подолання кризових явищ сучасності через всебічний розвиток людини та суспільства. Холістичний підхід спрямований на розуміння цілісності досліджуваного об'єкта, а біографічний метод акцентує на унікальності життєвого досвіду, вони між собою тісно пов'язані. Таке поєднання дозволяє розкрити багатогранність жіночої ідентичності, виходячи із взаємодії особистісного та соціального. Можемо відзначити певну синергію цих методів: поєднання холізму та біографіки дозволяє бачити жінку як «мікрокосм» суспільства – її досвід відображає колективні тенденції. А також підкреслювати агентність – здатність змінювати власне життя, попри обмеження, при цьому уникати узагальнень та визнавати різноманіття жіночих ідентичностей. Холістичний підхід і біографічний метод доповнюють один одного: перший задає широкий контекст, другий – наповнює його конкретними історіями. Разом вони розкривають феномен жінки як динамічний, багатовимірний і глибоко особистісний, що є ключем до розуміння як індивідуальних, так і соціальних трансформацій.

Методологічна основа дослідження спирається на загальнонауковий інструментарій, характерний для будь-якої галузі наукового пізнання. Використання таких підходів забезпечує широту аналітичних можливостей і сприяє виходу дослідження на рівень філософсько-методологічних узагальнень. Серед методів, які поєднують універсальність із високим ступенем теоретичної розробленості та ефективності для реалізації міждисциплінарних програм, особливе місце посідає метод моделювання. Його застосування дає змогу системно відтворити й узгодити різноманітні концептуальні інтерпретації об'єкта дослідження.

Метод моделювання відображає взаємозв'язок і взаємодоповнення теоретичних та емпіричних форм пізнання. Під поняттям моделі розуміють

систему, використання якої під час дослідження певних об'єктів базується на логічно обґрунтованих аналогіях, що дають змогу отримати нові знання про оригінал. Модель виступає своєрідним заміником або аналогом прототипу, який допомагає реконструювати його основні властивості (Петінова, 2014). Особливо складним виявляється пізнавальне та евристичне моделювання такої системи, як жінка, зі всією багатоманітністю її властивостей, характеристик і поведінкових проявів. Варто зауважити, що навіть успішна побудова моделі, здатної адекватно відтворити функції об'єкта, не гарантує достовірного відображення його внутрішньої структури. І навпаки, структурна модель може не повною мірою відображати реальні функціональні особливості прототипу, оскільки модель завжди є спрощенням складнішої системи. Феномен жінки як об'єкт пізнання не має завершеної межі, а тому кожна модель лише частково розкриває його сутність. Звідси випливає: чим більша кількість моделей створюється й аналізується, тим повніше можна зрозуміти сам феномен. Моделювання не лише сприяє поглибленню теоретичного знання, а й дозволяє прогнозувати поведінку реальних систем та оптимізувати їх функціонування. Ефективність і життєздатність будь-якої моделі визначається її репрезентативністю, сумісністю з іншими моделями, а також здатністю інтегруватися в соціально значущі практики, відображаючи норми та механізми суспільної взаємодії. Наукове моделювання передбачає не лише технічний опис, а й аналіз екзистенціальних передумов, які приймаються у процесі побудови моделі, визначення меж її застосування та узгодження з іншими галузями знання, що є характерною ознакою сучасного наукового пізнання (Петінова, 2017 : 67-71).

Філософська рефлексія щодо можливостей і принципів створення багатофакторної моделі «феномен жінки» передбачає системний аналіз її репрезентативного потенціалу та гносеологічної значущості. У цьому контексті важливими є екзистенціальні твердження (у розумінні М. Вартофського), які визначають ступінь відповідності моделі об'єкту. Гносеологічна цінність моделі залежить від широти охоплення проблеми та точності сформульованих пізнавальних завдань. Створення будь-якої моделі потребує також застосування

редукції, тобто виведення властивостей одного об'єкта через властивості іншого, що дозволяє досягти теоретичної узгодженості та аналітичної чіткості (Wartofsky, 1979; Петінова, 2014).

Проблемне поле, пов'язане з осмисленням ролі наукової редукції у процесі пізнання та її філософськими інтерпретаціями, охоплює низку аспектів: співвідношення редукційного та онтологічного способів пояснення, розуміння редукції як усунення референції редукованих термінів або теорій тощо. Ці питання розглядали у своїх працях М. Бунге (Bunge, 2004), Р. Карнап (Carnap, 1987), У. Квін (Quine, 1951), Е. Нагель (Nagel, 1961), К. Поппер (Popper, 1974) та інші. Моделі між собою відрізняються за принципом редукування: у кожній з них по-різному може звужуватися багатоманіття особистісних характеристик і діяльнісних проявів, відбираються специфічні контекстуальні змінні, що відповідають певній історичній добі.

А. Уйомов, відомий спеціаліст у галузі теорії систем, логіки та методології моделювання пропонує визначення, яке узагальнює ключові ознаки поняття «модель», розуміючи під нею систему, дослідження якої є засобом одержання знань про іншу систему. Таким чином, у центрі уваги перебуває пізнавальний потенціал моделі, адже вона функціонує як інструмент, що дозволяє опосередковано пізнавати властивості, структуру чи поведінку іншої реальності. В процесі дослідження жінки як соціокультурного феномену, релевантною буде *параметрична загальна теорія систем*, запропонована А. Уйомовим, де параметри – це системні властивості, якісні характеристики. У такому варіанті загальної теорії систем основна увага приділяється бінарним параметрам, які фіксують наявність або відсутність цієї властивості. Категоріальною основою системної теорії є поділ існуючого на речі, властивості й відносини, виділення трьох компонентів (дескрипторів), що становлять систему: Р (концепт як спосіб представлення об'єкта як системи), R (структура як сукупність відносин, що приписуються елементам системи), m (субстрат як сукупність елементів системи). Дослідження предмета у межах параметричної загальної теорії систем відбувається від представлення об'єкта як системи до вивчення її властивостей (атрибутивних

системних параметрів), встановлення загальносистемних закономірностей між параметрами, виявлення значень параметрів системи з метою отримання всебічного знання про об'єкт (Уйомов, 2001). У спрощеному вигляді системний підхід можна пояснити таким чином: існує набір елементів, скажімо, запчастин. З цих запчастин можемо скласти машину, корабель, літак... Головне – ідея (концепт, який визначає спосіб поєднання елементів (структуру), щоб річ мала якості (властивості), необхідні для реалізації ідеї. Світ не складається із систем. Саме людина може будь-який об'єкт уявити (описати) як систему. У цьому перевага цього методу. Його універсальність. Один і той самий об'єкт ми можемо розглянути з різних боків залежно від концепту. Наприклад, О. Петінова обґрунтовує застосування системних моделей для дослідження економічної людини в термінах параметричної загальної теорії систем та представляє системне уявлення економічної людини відповідно до принципу доповненості двоїстих описів як моделей з реляційним і атрибутивним концептами. Так, залежно від цілей дослідження економічна людина може розглядатися як сукупність моделей поведінки людини у стосунках, що задовольняють властивості економічно вигідної вмотивованості діяльності або як сукупність моделей поведінки людини, на яких реалізуються властивості, що є релевантними економічно вмотивованим відносинам (Петінова, 2017).

Жінку теж можна розглядати в гендерних, медичних, анатомічних або ж соціокультурних зв'язках та відношеннях. Виходячи зі схеми двоїстого загального визначення системи, можна уявити предметну область дослідження феномену жінки у філософському дискурсі як систему з відносинами, що задовольняють властивості соціокультурного суспільного запиту (атрибутивне визначення) або як систему, властивості якої задовольняють певним соціокультурним відносинам (реляційне визначення). У першому випадку можна сказати, що відношення реалізується на властивостях речей, тоді як у другому – на речах. З позицій системного моделювання можна дати наступне визначення феномену жінки як соціокультурного предмета дослідження:

– це сукупність моделей поведінки жінки у відносинах, які задовольняють

властивостям певного соціально-культурного суспільного запиту;

— це сукупність моделей поведінки жінки, у яких реалізуються властивості, що задовольняють певним соціокультурним відносинам.

Моделювання феномену «жінка» з позиції бінарних атрибутивних системних параметрів як соціокультурного феномену представимо у описах кожної моделі прикладами конкретних ситуацій, які відображають ці моделі (див Додаток А).

Жінка як субстратно-відкрита (незавершена) система. Наприклад, в економічній сфері уявімо жінку, яка вирішує заснувати власний бізнес. Спочатку вона має базові знання, але в процесі роботи активно вивчає нові підходи до управління, маркетингу, фінансів, адаптуючись до змін на ринку та впроваджуючи нові ідеї. Таким чином, її «система» відкрита до доповнення новими знаннями та навичками, що дає можливість для професійного розвитку. В соціальній сфері: жінка вступає до нової соціальної групи або мережі, наприклад, волонтерської організації. Вона поступово інтегрує нові соціальні зв'язки, досвід та моделі поведінки, розширюючи свою роль і вплив у цій спільноті. В політичній сфері: жінка, яка раніше не була активною в політиці, вирішує долучитися до місцевих політичних ініціатив. Її відкритість до навчання новим політичним процесам та методам участі в прийнятті рішень відображає її здатність до інтеграції нових елементів у свої політичні переконання та діяльність. В культурній сфері: художниця, яка працює з традиційними техніками малювання, поступово вводить нові елементи сучасного мистецтва у свою творчість. Це приклад субстратно-відкритої системи, оскільки її творчість постійно доповнюється новими елементами і техніками.

Жінка як структурно-відкрита (незавершена) система. В економічній сфері: жінка, яка керує великою командою у компанії, змінює методи управління, залежно від потреб працівників і ринкових умов. Наприклад, в кризових ситуаціях вона впроваджує нові підходи до комунікації та мотивації команди, що дозволяє їй ефективно взаємодіяти з новими елементами та структурними змінами. В соціальній сфері: у сімейному житті жінка адаптується до змінних ролей, наприклад, коли стає матір'ю або коли її діти дорослішають. Вона відкриває для

себе нові способи взаємодії з родиною та друзями, змінюючи структуру своїх соціальних відносин. У політичній сфері: політична лідерка, що формує коаліції з різними партіями або соціальними групами. Її здатність комбінувати різні елементи політичних поглядів і цінностей дозволяє будувати складніші політичні взаємодії, відкриті до нових структурних змін. В культурній сфері: режисерка, яка працює над фільмом, інтегрує різні культурні впливи у свій твір, поєднуючи традиційні сюжетні лінії з сучасними тенденціями. Структура її творчості постійно змінюється, в залежності від нових ідей, які вона отримує під час роботи. Таким чином, ці приклади конкретизують, як моделі субстратно- та структурно-відкритих систем можуть реалізовуватися в реальному житті, демонструючи відкритість жінки до змін та інтеграції нових елементів у свою діяльність.

Також пропонуємо два типи моделей жінки як системи, які можна охарактеризувати як «відкриті» та «незавершені». Ось детальніше пояснення кожної моделі: *Жінка як субстратно-відкрита (незавершена) система*. Ця модель акцентує на тому, що жінка є динамічною і відкритою до нових впливів у різних сферах діяльності – економічній, соціальній, політичній, культурній та інших. Як субстратно-відкрита система, вона може додавати нові елементи, розвиватися та змінювати свою поведінку або світогляд під впливом зовнішніх чинників. Для кращого розуміння цієї моделі можна запропонувати таку конкретну ситуацію: жінка працює на посаді керівника в міжнародній компанії. Щоб відповідати вимогам глобального ринку, вона проходить навчання новим технікам менеджменту, вивчає закони інших країн і адаптує свій стиль управління для ефективної співпраці з різними культурами. Це демонструє її здатність додавати нові елементи (знання та навички) до своєї діяльності, залишаючись відкритою до постійного розвитку. *Жінка як структурно-відкрита (незавершена) система*: ця модель підкреслює різноманітність можливих взаємодій між елементами структури жінки як системи. Вона здатна комбінувати та варіювати ці елементи, щоб досягти оптимальних результатів у будь-якій сфері діяльності. Жінка як структурно-відкрита система може не тільки включати нові елементи, але й змінювати свою внутрішню організацію для більш ефективної взаємодії.

Прикладом може слугувати молода мати, яка повертається на роботу після декретної відпустки, змінює свою роль у сім'ї і на роботі. Вона створює нову структуру свого дня, організовує по-іншому свої обов'язки, залучає допомогу родичів або нянь. Це дозволяє їй поєднувати професійну кар'єру з вихованням дітей, змінюючи структуру своїх щоденних дій та обов'язків.

Обидві моделі демонструють жінку як відкриту систему, що дозволяє інтегрувати нові елементи в свій досвід, діяльність і життя. Субстратно-відкрита система акцентує на приєднанні нових елементів, а структурно-відкрита – на зміні комбінацій та взаємодії між наявними і новими елементами. Ці моделі жінки як системи, розглядають жінку у специфічних умовах та підходах до її поведінки та розвитку. Модель жінки як субстратно-відкритої (незавершеної) системи передбачає, що жінка є системою, яка допускає приєднання нових елементів у різних сферах діяльності – економічній, соціальній, політичній, культурній тощо. Вона розвивається і змінюється залежно від зовнішніх умов. Наприклад, можна уявити молоду жінку, яка починає свою кар'єру в сфері ІТ, активно вивчає нові технології, тренди та підходи до роботи. Її здатність адаптуватися до змін і приєднувати нові знання показує відкритість цієї системи. А модель жінки як структурно-відкритої (незавершеної) системи акцентує на здатності жінки змінювати свою структуру взаємодій, приєднувати нові елементи або змінювати наявні. Це може стосуватися різноманіття способів взаємодії з навколишнім середовищем та іншими людьми. Жінка-керівник компанії змінює стиль управління в залежності від ситуацій на ринку. Вона інтегрує нові методи лідерства та перебудовує команду, щоб досягти кращих результатів. Жінка як стабільна система: жінка функціонує як динамічна комбінація моделей поведінки, що дозволяє їй зберігати стабільність у змінюваних суспільних умовах. Це означає, що жінка може адаптуватися, але загальна структура її поведінки залишається відносно постійною. Прикладом є той факт, що під час економічної кризи жінка зберігає свій стиль життя і звички, проте вона адаптується до змін, скорочуючи витрати або змінюючи джерела доходів.

Жінка як неунікальна (за субстратом) система: ця модель підкреслює

багатоваріантність поведінкових передумов і результатів дій. Жінка може мати схожі структури поведінки, що реалізуються на різних субстратах залежно від гендерної специфікації. У двох різних країнах жінки можуть мати подібні професійні обов'язки (наприклад, вчительки), але реалізують їх по-різному через культурні чи гендерні відмінності у кожній країні. *Жінка як стаціонарна система:* ця модель зосереджується на варіативності способів виживання в нестабільних умовах. Жінка демонструє гнучкість і пристосованість, навіть якщо змінюється субстрат (середовище, умови). Жінка, яка після втрати роботи змінює свою професію, освоює нові навички та пристосовується до нових умов ринку праці. *Жінка як концептуально-неточкова система.* У цій моделі підкреслюється, що інтенсивність прояву гендерної поведінкової специфікації може варіюватися залежно від умов і контексту. Отже, у різних ситуаціях одна й та сама жінка може бути більш або менш активною у демонстрації традиційних гендерних ролей, залежно від соціальних норм або вимог оточення.

Жінка як структурно-неточкова система: ця модель описує різноманіття форм об'єктивації поведінки – від раціональних до ірраціональних, традиційних та нетрадиційних. Поведінка жінки може мати декілька різних проявів, залежно від умов. Прикладом може слугувати будь-яка діяльність жінки (робота, сім'я, громадська діяльність) та те, що вона поводить по-різному: може бути жорсткою та раціональною на роботі, але більш емоційною та ірраціональною в сімейних питаннях. Таким чином, різні моделі жінки як системи, демонструють складність та багатогранність жінки у суспільстві, її поведінки та ролей. Кожна модель підкреслює специфічні риси, які жінка може проявляти в залежності від контексту та умов. Далі надаємо докладне пояснення змісту кожної моделі та приклади конкретних ситуацій, які можуть її ілюструвати. *Жінка як варіативна за структурою система,* показує, що жінка не обмежена лише гендерною специфікацією. Вона є системою, яка може формувати різні варіанти стосунків та моделей поведінки, і не завжди ці відносини утворюють єдину систему. Отже, жінка, яка працює одночасно у різних сферах, наприклад, у корпоративному бізнесі та як активістка, – може проявляти різні моделі поведінки залежно від обставин. Її

дії не завжди систематичні, але вона успішно поєднує різні ролі. *Жінка як негомеомірна система* підкреслює різноманітність форм соціокультурної активності жінки, навіть якщо вона виходить із різних стартових умов. Частини цієї системи можуть бути несхожими між собою, таким же чином, як дві жінки, які вирости в різних соціальних умовах, можуть однаково активно брати участь у суспільному житті, але їхні моделі поведінки будуть різнитися через відмінні вихідні позиції та досвід.

Жінка як неіманентна система показує, що структура системи не визначається тільки внутрішніми соціокультурними факторами, але включає зовнішні об'єкти, які впливають на розвиток системи. Ми знаємо багато прикладів жінок, що розвиваються та проявляються у мистецтві, жінки-мисткині черпають натхнення не тільки з культурних традицій, але й із сучасних технологій та глобальних тенденцій, що змінюють її творчу систему. *Жінка як нецентрована система*: у цій моделі відсутній єдиний центр, навколо якого формуються всі інші елементи. Поведінка жінки визначається співвідношенням різних альтернатив, наприклад жінка, яка шукає кар'єрний шлях, може варіювати між різними професіями, не маючи єдиної чіткої стратегії. Її вибір залежить від різних можливостей, які виникають у житті. Феномен «жінка» як зовнішня система: ця модель показує, що поведінка жінки часто визначається зовнішніми факторами – культурними сценаріями, традиціями, стереотипами. Наприклад, жінка, яка дотримується традицій у вихованні дітей, робить це під впливом суспільних стереотипів та культурних норм, які визначають її поведінкову модель.

Жінка як нежорстка система: ця модель підкреслює варіативність поведінки та реакцій, коли структура системи не є чітко визначеною. Наприклад, у стресових ситуаціях жінка може проявляти різні реакції – від гнучкості та адаптивності до стійкості й протидії, залежно від конкретних умов і стимулів. *Жінка як нетоталітарна система* розкриває той факт, що жінка має вибір варіантів поведінки та дій. Концепція цієї системи не визначає жорстких рамок поведінки чи структури. Прикладами є можливість у сучасному світі жінці вибирати різні моделі сімейного життя – бути домогосподаркою, мати кар'єру, або ж поєднувати обидва

аспекти. Вона не обмежена якимось одним підходом. *Жінка як розчленована система* підкреслює, що жінка складається з багатьох моделей поведінки, які можуть бути зумовлені як зовнішніми, так і внутрішніми факторами. Наприклад, жінка може проявляти одну поведінкову модель у професійному житті (раціональність, дисципліна), а іншу – у сімейному колі (емоційність, м'якість).

Жінка як недетермінуюча система доводить, що поведінка жінки є непередбачуваною і гнучкою. У міру розвитку системи деякі її елементи можуть бути непередбачуваними або адаптивними. Наприклад, жінка, яка змінює кар'єру, може обирати нові професійні напрямки, виходячи з нових можливостей або потреб ринку, навіть якщо її початкові плани були іншими. *Жінка як часткова система* представляє собою таку соціокультурну модель жінки, що розглядає її з певної точки зору дослідника, охоплюючи лише деякі аспекти або властивості. Наприклад, дослідження гендерних ролей у традиційному суспільстві може фокусуватися лише на ролі жінки в родині, ігноруючи інші аспекти її життя, як-от кар'єра чи освіта. *Жінка як сильна щодо субстрату система*, розглядає жінку в контексті метамодерну, коли феміністичні моделі поведінки змінюють основні властивості системи. Наприклад, жінки, які активно підтримують фемінізм і впроваджують гендерну рівність на робочому місці, змінюють традиційні гендерні ролі та створюють нові норми поведінки.

Жінка як нециклічна система: поведінка жінки може піддаватися кризам і не повторюється з певною закономірністю. Прикладом може слугувати будь-яка жінка, яка переживає особисту кризу, вона може змінювати свої поведінкові моделі без передбачуваного циклічного характеру. *Жінка як частково авторегенеративна за субстратом система*. Ця модель підкреслює здатність жінки самотійно відновлювати свої елементи через прийняття рішень, відповідних її цілям. Після розлучення жінка самотійно перебудовує своє життя, знаходить нові можливості для самореалізації, що свідчить про її здатність до часткової авторегенерації.

Системний аналіз та використання бінарних атрибутивних системних параметрів для аналізу феномену жінки дозволяє зрозуміти його складність і багатошаровість, який не можна обмежити однією моделлю або системою. Жінка є

динамічною та адаптивною системою, яка змінюється та реагує на різні зовнішні і внутрішні чинники. Кожна модель відображає певні аспекти її поведінки в суспільстві, культуру, та особисті взаємодії і власний життєвий досвід.

Феноменологічний підхід до феномену «жінка» передбачає всебічний аналіз явища, що охоплює його історичне виникнення, смислові значення, форми та структури, різновиди проявів і функціонування, а також взаємозв'язки з іншими явищами та їхній взаємний вплив. Цей підхід дозволяє розкривати як індивідуальні, так і колективні аспекти досліджуваного феномену, з урахуванням його складності та багатоплановості. Феноменологічний підхід у якісних дослідженнях ґрунтується на філософських ідеях Е. Гусерля, що дозволяє виявляти також соціокультурний контекст. Нагадаємо, що мислитель запропонував перевірений спосіб пізнання психічного у його власних координатах, як науку про чисто психічне. У галузі якісних досліджень під феноменологією стали розуміти вивчення структури (і її варіацій) свідомості, у якій відобразилась будь-яка річ, подія чи людина. Феноменологія концентрується на описі досвіду, що проживає, описі таких феноменів, як досвід «навчання грати в шахи», досвід «становлення матір'ю», почуття, що «тебе розуміють», тощо. Зауважимо, що для прихильників феноменологічного підходу дуже важливо виявити сутнісну структуру переживання чи досвіду, тобто артикулювати ті інваріантні теми, що виникають у переживанні від ситуації до ситуації та від однієї особи до іншої. Феноменологічний метод Е. Гусерля – своєрідний тип досвіду, ядро якого становить так звана феноменологічна редукція, тобто спроби «винести за дужки» все, що несе з собою природна установка – будь-які звичайні та наукові знання про феномен. Дослідник, який практикує феноменологічну редукцію, тимчасово відмовляється від будь-яких суджень щодо досвіду (Е. Гусерль використовував грецьке слово *επιστή*, що означає утримання від думок), «виносить за дужки» свої попередні уявлення про феномени, щоб досягти їх ясного бачення (Гусерль, 2020).

У Філософському енциклопедичному словнику В. Заблоцький розкриває сутність поняття «емансипація». Відзначимо, що дослідження феномену «жінка» неможливе без врахування особливостей цього процесу (Заблоцький, 2002), адже

він є ключовим для розуміння феномену «жінка», оскільки саме емансипація радикально змінила становище жінки у суспільстві, її роль у культурі та самосвідомість. Вона зруйнувала патріархальні обмеження, відкривши шлях до рівності й самореалізації, але водночас спричинила кризу ідентичності, розмиття традиційних статевих ролей трансформацію інституту сім'ї. Емансипація виявила амбівалентність жіночої природи: прагнення свободи поєднується з потребою зберегти унікальність жіночності. Тому її аналіз дозволяє не лише простежити соціокультурну динаміку, а й глибше збагнути сутність жінки як феномену у сучасному світі.

Як зазначає відомий іспанський філософ, мислитель і соціолог, один із ключових представників іспанського екзистенціалізму та модерністської філософії, роботи якого поєднують елементи феноменології, життєвої філософії та культурології Х. Ортега-і-Гассет, постмодерн, як епоха радикальних трансформацій, зумовив переосмислення гендерних відносин, а їхній динамічний і контрастний характер став чинником культурних змін (Ортега-і- Гассет, 2025). Завдяки використанню феноменологічного підходу вдається з'ясувати різні прояви феномену «жінка», наприклад, на суперечливих наслідках емансипації жінок можна виявити деструктивні тенденції, що стосуються самої сутності жіночності. У цьому контексті актуальним є аналіз не причин емансипації, а її наслідків, що нерідко викликають стан «футурошоку» – дезорієнтації перед масштабними трансформаціями (Toffler, 1970). Провідні мислителі ХХ століття, наприклад, М. Фуко, відзначають, що, прагнучи рівності з чоловіком, жінка втрачає власну відмінність і перетворюється на «чоловіка», тобто втрачає жіночність як основу своєї буттєвості. Це породжує кризу самості й ставить під питання автентичність жіночого існування у культурі постмодерну (Фуко, 2003; Фуко, 1997). Іншою суперечністю є процес гендерної конвергенції – поступового зближення жіночих і чоловічих соціальних ролей. Він розмиває традиційні відмінності, проте не створює цілісності, а радше продукує штучні моделі, які віддаляють суспільство від ідеалу гармонії статей. Конвергенція супроводжується гендерною пермутацією – обміном ролями: жінки все частіше виявляють маскулінні риси, а чоловіки –

фемінні. У результаті виникає проміжний тип – «фрауманн», що втілює кризу ідентичності та руйнування цілісності традиційних уявлень про статевість.

Особливе значення у руйнуванні патріархальних норм та у зміні уявлень про мужність і жіночність відіграла сексуалізація та еротизація культури, започаткована сексуальною революцією 1960-х років. Еротизація це прояв сексизму в мас-культурі, який полягає у зображенні жіночого тіла (або його окремих частин) у відвертих позах, що нагадують готовність до статевого акту. Такі образи, часто в оточенні чоловічих атрибутів, формують у підсвідомості уявлення про жінку як про істоту пасивну, підлеглу та беззахисну перед чоловіком. У нових умовах жінка постає не як муза чи берегиня, а як символ спокуси. Її природний еротизм став визначальним у соціокультурному просторі, що посилює дисбаланс у стосунках статей. Так, відомий французький філософ, соціолог, культуролог і постмодерністський мислитель Ж. Бодрійяр показує, як культивування краси та еротизму допомагає перетворювати тіло на об'єкт інвестування, що приносить дохід, і чому трансформація тіла в товар веде нас до ще більшого відчуження від самих себе, ніж навіть його експлуатація як робоча сила. У сучасному суспільстві, як вважає Ж. Бодрійяр, традиційні поняття краси, еротичності замінюються функціями, вони підраховуються як статті споживчої можливості.

Сучасні українські дослідники також активно досліджують еротизацію, що проявляється у різних сферах життя людей: процеси закріплення гендерних стереотипів завдяки еротизації у різних шоу телеканалу «СТБ» (Дмитрієва, 2016). Т. Бойко з'ясовує наявність у німецькій ранній середньовічній лицарській ліриці певного «еротичного коду». Внаслідок наявності такого «еротичного коду» призводить до того, що низка загальноживаних лексем, які по змісту не пов'язані із інтимною сферою людини (з галузі сільського господарства, ремісництва тощо) у текстах ліричних пісень розвивають приховані еротичні контексти (Бойко, 2010). Дослідженню художньої моделі еротичного дискурсу популярного письменника Ф. Бегбеде, як складової естетики пост-постмодернізму присвячена стаття С. Дедлій (Дудлій, 2020). Процеси сексуалізації та еротизації, активізовані сексуальною революцією, суттєво трансформували феномен «жінка» у суспільній

свідомості. Замість руйнації патріархату вони часто призвели до його відтворення в новій, комерціалізованій формі. Жінка перестала сприйматися як муза чи берегиня, а стала об'єктом спокуси, її природний еротизм перетворився на визначальну соціальну рису.

Ще однією сферою кризи виявився інститут сім'ї. Емансипація та зміна життєвих орієнтацій сучасних жінок спричинили девальвацію традиційного шлюбу й материнства. Зростає поширення альтернативних форм співжиття, а моногамна сім'я втрачає унікальний статус. Для багатьох жінок кар'єра та професійна самореалізація стають важливішими за родину й дітей. Це породжує занепокоєння щодо майбутнього культури, адже відхід від материнства може мати катастрофічні наслідки для суспільної структури. Феноменологічний підхід висвітлює емансипацію як амбівалентний процес: він визволив жінку від соціальної залежності, проте загострив кризу жіночої ідентичності. Гендерна конвергенція, пермутація ролей, еротизація культури та занепад сімейних цінностей стали ознаками радикальних змін. Постмодерн поставив жінку перед драматичним вибором – зберегти власну жіночність чи розчинитися у ролі чоловіка. Наслідки цього вибору визначають не лише майбутнє гендерних відносин, а й саму долю культури.

Завдяки феноменологічним дослідженням були висвітлені також і проблеми маргіналізації жіночого тіла та тілесного досвіду, у порівнянні із чоловічим через патріархатний лад, який утверджує маскулінність. Як зазначає С. Енло, стійкість патріархатних систем виникає в тому, що багато жінок не усвідомлюють свого маргінального статусу (Enloe, 2004 : 5-6). Дослідниці М. Нуссбаум та А. Янг, спираючись у своїх наукових розвідках на теорію справедливості Дж. Ролза, пропонують феноменологічний аналіз фемінної поведінки та жіночої тілесності в контексті виявлення соціальної несправедливості та шляхів її подолання (Nussbaum, 2013; Young, 2005; Ролз, 2001). Так, М. Нуссбаум наголошує на ролі політичних емоцій (співчуття, огиди, любові) у побудові справедливого суспільства. Авторка пояснює, що образ жіночого тіла формувався у культурі не як нейтральний чи природний, а як негативно навантажений символ. Історично

жіноче тіло описували як щось м'яке, нестале, занадто тілесне, навіть брудне чи відразливе на контраст з «твердим, чистим, контрольованим» чоловічим тілом. Через такі уявлення огиду до фізичності жінки перетворювали на огиду до самої жіночої сутності, тобто жіночість у цілому ототожнювали з тілесністю, слабкістю, недосконалістю. Таким чином, негативне ставлення до жіночого тіла поступово стало культурною основою знецінення жінки як соціальної й духовної істоти (Nussbaum, 2013).

А. Янг проводить феноменологічний аналіз жіночого тіла та з'ясовує, що гендер – це безособова структура влади, яка прикріплена до суб'єкта. Його аналіз показує, що рух жінки в просторі одночасно визначається «я можу» і обмежений самонав'язаним ставленням «я не можу», оскільки її уява часто формується зовнішнім чоловічим поглядом. Це уявне може бути обмеженим, паразитованим на структурній несправедливості, але це також забезпечує простір для можливостей і субверсії (Young, 2005). Хоча підходи М. Нуссбаум і А. Янг різні, але доповнюють один одного. Зосередженість М. Нуссбаум на прийнятті жіночої поведінки для розширення співчуття підсилюється феноменологічним розкриттям А. Янг структурної несправедливості, вбудованої в жіночий тілесний досвід.

Українська феноменологічна школа, що сформувалась під впливом ідей Е. Гусерля, М. Шелера, Е. Левінаса та М. Мерло-Понті, у діалозі з культурологією, герменевтикою та екзистенційною філософією, розглядає феномен жінки на стику філософської антропології, етики, культурології та гендерних студій. Її основним фокусом є не соціальні функції, а саме переживання жіночого буття, тілесно-духовна суб'єктність та унікальний спосіб існування жінки у світі. Дисертаційна робота Л. Буланової-Дувалко «Феномен фемінності в сучасній культурі» (Буланова-Дувалко, 2017) є одним із перших комплексних українських культурно-філософських досліджень феномену фемінності в контексті феміністичної філософії. Дослідниця осмислює як функціонують такі категорії: жіночність, нормативна гетеросексуальність, конвенційна привабливість, лукізм, б'ютифікація, ідеалізація досвіду материнства, гендерний розподіл домашньої праці, економічна експлуатація, тощо. В іншому своєму дослідженні авторка

творчо інтерпретує основні ідеї екзистенційної феноменології з метою ствердження жіночого тіла як такого, що має особливе тілесне самовідчуття, кінестетику, морфологію, відмінні від чоловічого тіла (Буланова-Дувалко, 2014).

Феноменологічний досвід особистості у словесному вираженні аналізує С. Тищенко. Він показує, як мова формує внутрішній світ людини в її автобіографічних текстах. Дослідження ґрунтується на феноменологічному та герменевтичному підходах, який, об'єднавши ідеї соціального конструктивізму та дискурсивної психології, розглядає мову як результат соціальних взаємин. Ефективним способом дослідження автобіографічного дискурсу є феноменологічний тип аналізу суб'єктивної реальності творців життєписів, сповідей, щоденникових записів, літературних ремінісценцій життєвого досвіду. На основі аналізу творів мемуарного жанру С. Тищенко показує, що певний суб'єкт пояснює та розуміє власні спогади відповідно до особистісного смислу проявів «Я»-активності у різних життєвій практиці та відображається в його феноменологічному досвіді. Дослідження показало, що інтерпретація людиною власного досвіду завжди відбувається через призму її особистих сенсів і цінностей (Тищенко, 2010). Феноменологічний аналіз до глибшого розуміння феномену жінки із точки зору літературознавства здійснила О. Шугай. У результаті розгортання дослідження роману М. Матіос «Майже ніколи не навпаки» проаналізовано феноменологічні рецепції, що впливають на розуміння суті людини, на осмислення перспектив суспільства. О. Шугай висвітлює матеріал для розуміння ролі жіночої особистості в нашій історії і помітне місце жінки, її участь у процесах буття, внесок в історію суспільства (Шугай, 2023).

Отже, феноменологічна традиція дозволяє зрозуміти, яким чином та які суспільні процеси найбільш сильно впливають та формують феномен «жінка» та як жінки конструюють власну ідентичність у сучасному світі, а історичні дослідження демонструють еволюцію жіночих ролей у різних культурах.

Герменевтичний підхід до аналізу феномену «жінка». Даний напрямок якісних досліджень заснований на ідеях філософської герменевтики (В. Дільтей, М. Хайдеггер, Г. Гадамер та ін.). Як і феноменологія, герменевтика зацікавлена у

розкритті смислів. Однак «схоплювання» смислів у герменевтиці має іншу природу: розуміння сенсу не є простим відтворенням того, що розуміється в його початковій самотності, але завжди відбувається в процесі тлумачення. Однією з найважливіших ідей філософської герменевтики є ідея герменевтичного кола як невід'ємної умови розуміння. У контексті робіт М. Хайдеггера та Г. Гадамера герменевтичне коло слід розуміти у методологічному (як безперервний рух пізнання між цілим і частинами тексту), а й у онтологічному сенсі (Heidegger, 1927; Гадамер, 2000). Прихильники герменевтичного підходу вагомому значення надають рефлексії дослідника. Проте відповідно до загальної герменевтичної позиції перед-судження дослідника вважаються значною частиною інтерпретативного процесу, отже, їх можна змінити у світлі даних досвіду. Дослідник намагається, по можливості, експлікувати свою позицію і відстежити, як вона пов'язана з проблемою, що вивчається. І тому кінцевий звіт в інтерпретативних дослідженнях, як правило, включає опис особистої позиції дослідника та філософсько-теоретичних підстав, у рамках яких проводилося дослідження. Наприклад, дослідження Д. Аллена виходить із припущення, що медсестринська практика часто ігнорує або приховує той факт, що медсестри беруть участь у американській системі лікування хвороб і отримують від неї вигоду. Колективне заперечення має свої історичні корені у філософському фундаменталізмі, авторитаризмі в галузі охорони здоров'я та дисциплінарній ізоляції медсестринської справи. Філософська герменевтика пропонує перспективи, які підкреслюють неминучість історії медсестринства. Д. Аллен простежує деякі основні теми філософської герменевтики та їх потенційне значення для досліджень у сфері медсестринської практики, аналізуючи взаємозв'язок між герменевтичною філософією та методами дослідження, що застосовуються в інтерпретаційних традиціях (наприклад, ґрунтована теорія), а також роль експериментального дизайну у вирішенні герменевтичних питань (Allen, 1995).

При герменевтичному аналізі значну увагу приділяють особистості дослідника, автора. Наприклад, Н. Уотсон пропонує, окрім традиційного

прочитання Біблії крізь призму традиційного канону, розглядати канони як продукт патріархальної церкви та розширювати його, включаючи тексти, створені жінками або спільнотами, де вони відігравали вагомий роль. Адже критичне читання неможливе без урахування особистостей авторів та читачів, контексту, існування позаканонічних текстів, вважає Н. Уотсон (Уотсон, 2003 : 10). Таким чином, герменевтичний аналіз підкреслює, що біблійні постаті Єви, Марії, Марії Магдалини несуть у собі багаторівневі смисли: від уособлення гріхопадіння до ідеалу смирення й святості, а також ці образи відображають світогляд певної епохи.

У літературних текстах, в творах мистецтва, у масовій культурі феномен «жінка» часто втілюється через призму соціальних і особистісних конфліктів. Герменевтика тут допомагає побачити, як автори за допомогою художніх засобів (символів, метафор, сюжетних ліній) створюють певну інтерпретацію жіночності, і як ця інтерпретація може бути переосмислена сучасним читачем (Новокшоновна, 2020). Слід підкреслити, що герменевтичний підхід до аналізу феномену «жінка» у текстах також враховує позицію інтерпретатора. Сучасне читання класичних текстів може відрізнятися від того, як їх розуміли в минулому, адже сьогодні ми маємо інші уявлення про гендер, рівність та особисту автономію. Таким чином, аналіз стає діалогом між минулим і сучасним, у якому відбувається не лише тлумачення, а й переосмислення жіночого образу.

Наступним важливим аспектом для герменевтичного аналізу феномену «жінка» є дослідження мови, мовної комунікації та того як у ній представлена сутність відповідного явища. Незважаючи на те, що ми знов звертаємось до аналізу мови, тим не менш, лінгвістичний та герменевтичний аналіз феномену жінки суттєво відрізняються своїми завданнями, методами та горизонтом розуміння. Слід підкреслити, що лінгвістичний підхід зосереджується на вивченні лінгвістичних структур, у яких реалізується слово «жінка», аналізує його семантичне поле, граматичні форми, використання у фразеологізмах, прислів'ях чи публічному дискурсі. Він дозволяє виявити лінгвістичні стереотипи, наприклад, уявлення про жінку як «слабку стать», «берегиню домашнього вогнища» чи об'єкт романтизації. Лінгвістика фіксує, як мова відтворює культурні та соціальні уявлення про

жіночність і водночас підсилює гендерну асиметрію. Герменевтичний же аналіз виходить за рамки опису лінгвістичних фактів і прагне інтерпретувати феномен жінки в його багатовимірності, заглиблюючись у значення, що виникають у текстах, міфах, релігійних символах та філософських концепціях. Якщо лінгвістика показує, як слово функціонує в мові, то герменевтика намагається зрозуміти, що означає жінка як символ, як культурне явище, як екзистенційна реальність. Це відкриває можливість побачити глибокі інтерпретації, що стоять за лінгвістичними формами – від архетипних образів Матері-Землі до сучасних феміністичних прочитань. Таким чином, лінгвістичний аналіз є описовим та структурним, тоді як герменевтичний – інтерпретаційним та змістовним.

Лінгвістичний аналіз мови та герменевтичний аналіз феномену «жінка» відрізняються передусім своєю методологічною спрямованістю, об'єктом дослідження та глибиною інтерпретації. Лінгвістичний аналіз зосереджується на формальних і структурних особливостях мови, що відображають соціальні уявлення про жінку, вивчає лексичні, граматичні, синтаксичні та стилістичні засоби, через які у мовленні закріплюються певні гендерні стереотипи чи асиметрії. У цьому сенсі результати низки публікацій, виконаних у суміжному лінгвістичному та соціокультурному полі, безпосередньо корелюють із темою дисертаційного дослідження та доповнюють його аналітичну рамку. Наприклад, аналізуються сучасні тенденції розвитку українського мовлення в медіа та соціальних мережах, що дозволяє виявити нові моделі репрезентації гендерних ролей, які виникають у цифровому середовищі (Степаненко, Світлицька, Петрова, 2025); дослідження впливу англіцизмів на сучасну українську мову в соціальних мережах і цифрових комунікаціях (Грищенко, Світлицька, Струтинська, 2025) розкриває механізми мовної гібридизації, що відображають глибинні зрушення у системі цінностей, ідентичностей та гендерних наративів, тощо.

Наприклад, у центрі уваги можуть бути слова з фемінітивами, емоційно забарвлені означення, метафори, асоціативні ряди, частотність вживання певних форм, а також дискурсивні стратегії, що прямо чи опосередковано впливають на уявлення про «жіноче» та «чоловіче». Такий підхід дає змогу виявити, як мова, як

соціальний інструмент, підтримує чи підважує традиційні ролі, та фіксує поверхневі і глибинні рівні мовної картини світу. Герменевтичний аналіз, натомість, виходить із філософської установки на розуміння смислу, що стоїть за мовними, культурними та соціальними проявами феномену «жінка». Він розглядає не лише слова та конструкції, а й їх контекст – історичний, культурний, релігійний, політичний. Метою герменевтики є не просто описати, як мова формує образ жінки, а розтлумачити, чому саме такі смисли закладені в конкретний час та в конкретному суспільстві, як вони змінюються та переосмислюються. Тут важливим є урахування багатшаровості значень: від міфологічних архетипів жіночності до сучасних соціально-політичних дискурсів, які можуть конкурувати або взаємодіяти. Якщо лінгвістика частіше працює з мовою як об'єктивованим матеріалом, герменевтика розглядає її як частину живого діалогу між автором, текстом та інтерпретатором.

Досліджуючи образ жінки у будь-яких контекстах (романах, професійних сферах, особистому житті, тощо) можна герменевтично простежити, як авторка осмислює становище жінки у суспільстві та лінгвістично проаналізувати, як саме через мовні засоби (синтаксис, символи, епитети, метафори) вона створює нову «мову жіночності». Саме тому, поєднання герменевтичного і лінгвістичного аналізу феномену «жінка» є доцільним, бо герменевтика розкриває смисли і контексти, у яких формується образ жінки, лінгвістика показує мовні механізми, що цей образ підтримують або руйнують), разом вони дозволяють побачити, як жінка створюється у культурі через мову й тлумачення і як може бути переосмислена, Мова – це не нейтральний інструмент, а потужний механізм, що формує комунікацію та її результати. «Лінгвістичний поворот» у філософії ХХ ст. підкреслив її роль у творенні смислів. Слова не лише передають ідеї, а й самостійно генерують значення, часто незалежно від намірів мовця. У патріархальному суспільстві мова історично формувалася чоловіками, стаючи зручним інструментом для вираження саме чоловічого досвіду та світобачення. Жінки були відчуженими від публічного простору (філософії, політики, мистецтва), майже не брали участі у створенні мовних норм (Butler, 2015). Як наслідок, мова

часто ігнорує жінок (наприклад, узагальнюючий чоловічий рід) або навіть принижує їх (наприклад, лайливі слова, що стосуються лише жінок).

Так, наприклад, Р. Лакоф відмічає, що використання мови втілює як ставлення, так і референтні значення. «Жіноча мова» ґрунтується на ставленні, що жінки є маргінальними щодо серйозних життєвих проблем, які вирішують чоловіки. Маргінальність і безсилля жінок відображаються як у тому, як жінки повинні говорити, так і в тому, як про жінок говорять. У відповідній жіночій мові уникають сильного вираження почуттів, віддають перевагу вираженню невизначеності та розробляють засоби вираження щодо тем, які вважаються «тривіальними» для «реального» світу. Мова про жінок передбачає об'єкт, сексуальна природа якого вимагає евфемізмів, а соціальні ролі якого є похідними та залежними від чоловіків. Таким чином, особиста ідентичність жінок лінгвістично приглушується; мова працює проти ставлення до жінок як до серйозних осіб з індивідуальними поглядами (Lakoff, 1973). Це призводить до того, що жінки змушені користуватися мовою, яка не завжди відображає їхній досвід. Вирішенням проблеми є перехід до гендерно-коректної мови: уникання маркування статі там, де це не потрібно, використання множини, універсальних звертань. Це допомагає усвідомити, що гендерні ролі – це соціальні конструкти, і чоловіки також є їхніми «заручниками» в рамках патріархального дискурсу.

Отже, герменевтичний аналіз феномену «жінка» у текстах дозволяє вийти за межі поверхневого сприйняття та побачити, як через слова, символи і наративи суспільство формує уявлення про жіноче, як ці уявлення змінюються і як вони впливають на реальні соціальні практики. Це не просто метод читання, а інструмент культурної критики та переосмислення ролі жінки у світі смислів. Застосовуючи герменевтичний підхід до аналізу феномену «жінка», ми прагнемо зрозуміти, як у текстах (літературних, філософських, релігійних, соціокультурних) розкривається смисл жіночого буття, жіночності, тілесності, ролей і цінностей.

Висновки до розділу I

Дослідження феномену «жінка» у філософському та соціокультурному

контексті підкреслює його багатшаровість і динамічність. Традиційне розуміння, що зводило жінку переважно до біологічних характеристик і репродуктивної функції, виявляється обмеженим у сучасних умовах глобалізації, інформатизації та культурних трансформацій. Сьогодні поняття «жінка» розширюється, включаючи трансгендерних та інтерсексуальних осіб, що вимагає нових соціальних, правових і культурних підходів. Юридичні прецеденти, зокрема судові справи й конфлікти у спортивній сфері, засвідчують складність закріплення у законодавстві універсального визначення жінки. Це демонструє необхідність контекстуального підходу, який враховує різноманітність ідентичностей і змінюваність соціальних норм. Етимологічний і міфологічний аналізи показують, що традиційно образ жінки пов'язувався з материнством, родючістю й природними стихіями, тоді як сучасні дискусії виносять акцент за межі біології, підкреслюючи культурну, соціальну та символічну обумовленість жіночності. Холістична методологія розглядає жінку в її цілісності, інтегрованою в культурно-історичний та емоційний контекст. Вона передбачає комплексний аналіз тілесності як взаємозв'язку фізіології, психіки та соціальних норм; соціальних конструктів – як результату впливу гендерних стереотипів і інституцій; та духовності як сфери внутрішніх цінностей і самореалізації. Ключовим є те, що жіночий досвід є продуктом динамічної взаємодії цих аспектів і не підлягає редукції до будь-якого з них окремо. Біографічний метод є потужним інструментом для дослідження феномену «жінка», оскільки дозволяє розкрити її як цілісну особистість у всій складності життєвого шляху. Він поєднує аналіз минулого, теперішнього та майбутнього, розкриваючи динаміку розвитку особистості через призму особистого досвіду, соціального контексту та культурних впливів. Сучасна методологія, як-от українська каузометрія, дозволяє не лише фіксувати, але й інтерпретувати суб'єктивну картину життя. Біографічний метод не лише документує індивідуальний досвід, але й служить інструментом для переосмислення феномену жінки в сучасному світі, розкриваючи його багатогранність та еволюцію.

Застосування системного аналізу та бінарних параметрів щодо феномену

жінки дає змогу досягнути його структурну складність і багатовимірність, що не підлягає редукції до єдиної моделі. Жінка постає як динамічна й адаптивна система, здатна трансформуватися під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів. Кожна з моделей висвітлює окремі грані її суспільної поведінки, культурного контексту, особистісних взаємин та індивідуального життєвого досвіду.

Феноменологічний підхід до аналізу феномену «жінка» дозволяє всебічно дослідити це явище, зосереджуючись на структурі та змісті безпосереднього досвіду. Феноменологія розкриває, як процеси гендерної конвергенції, пермутації ролей та комерційної еротизації культури трансформують жіночність, часто відтворюючи патріархальні схеми в новій формі. Крім того, аналіз фемінної тілесності показує, як жіноче тіло історично стало негативно навантаженим символом, що лежить в основі соціальної несправедливості. Феноменологія розкриває «жінку» не як сталу сутність, а як складний, динамічний феномен, що формується в діалозі індивідуального досвіду та масштабних соціокультурних трансформацій.

Герменевтичний підхід до феномену «жінка» розглядає жіночність не як сталу сутність, а як багатовимірний культурно-історичний конструкт, смисли якого розкриваються в процесі інтерпретації. Ключовою є ідея, герменевтичного кола, що поєднує методологічний рух між цілими частинами тексту з онтологічним розумінням історичної обумовленості дослідника. Останній не лише рефлексує, але й експлікує свої передсудження, які вважаються законною частиною інтерпретативного процесу. На противагу лінгвістичному зналізу, який фіксує мовні структури та стереотипи (наприклад, через фемінітиви чи дискурсивні стратегії), герменевтика прагне інтерпретувати глибинні смисли, закладені в текстах, міфах, релігійних символах та філософських концепціях. Вона розглядає мову не як нейтральний інструмент, а як простір, де відкриваються смисли, відтворюється патріархальний досвід, що маргіналізує жінок. Герменевтичний аналіз виходить за рамки опису, перетворюючись на діалог між минулим і сучасним, інструмент культурної критики та переосмислення ролі жінки у світі смислів. Він дозволяє простежити, як формується, підтримується або руйнується

образ жінки в культурі, а він впливає на реальні соціальні практики.

Отже, феномен «жінка» не є статичною сутністю, а постає як історично змінний, багаторівневий і відкритий до переосмислення теоретичний конструкт. Його дослідження потребує поєднання філософських, юридичних, культурологічних, соціологічних і лінгвістичних підходів, здатних інтегрувати різні аспекти жіночого буття в цілісну картину сучасності.

Матеріал, викладений в розділі, відображений в публікаціях: (див.додаток А: 11, 16, 19, 20, 22, 27, 28).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 1

1. Беттіза С. Боксерка Іман Хеліф здобула золото на Олімпіаді. Що про гендерний скандал довкола неї говорить наука. *BBC News Україна*. 2024. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/c5ydx1wwlnno> (дата звернення: 12.07.2024).
2. Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. Івана Огієнка. Київ: Українське Біблійне Товариство, 2004. 1528 с. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyate-pysmo/bibliya-za-ohijenko/> (дата звернення: 07.08.2025).
3. Богачевська-Хом'як М. Д., Кісь О. Р. Жіночий рух. *Енциклопедія сучасної України* / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2009. URL: <https://esu.com.ua/article-18147> (дата звернення: 10.07.2024).
4. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть. Львів : Кальварія, 2004. 376 с.
5. Бойко Т. Евфемістична еротизація лексики у ліриці Міннезангу. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Сер.: Філологічні науки*. 2010. Вип. 89(1). С. 386-390. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzs_2010_89%281%29__90 (дата звернення: 07.08.2025).
6. Буланова-Дувалко Л. Ф. Концепт жіночого в екзистенціальній феноменології. *Перспективи*. 2014. № 1(59). С. 33- 39.
7. Буланова-Дувалко Л. Ф. Феномен фемінності у сучасній культурі: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2017. 224 с.
8. Власова О., Костюк Н. Гендерна ідентичність в онтології постмодерну: есенціалізм VS. *Українознавчий альманах*. 2014. Вип. 16. С. 159–163. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2014_16_33 (дата звернення: 07.08.2025).
9. Гендерна лінгвістика в Україні: історія, теоретичні засади, дискурсивна практика: [колект. моногр.] / Т. А. Космеда, Н. А. Карпенко, Т. Ф. Осіпова, Л. М.

- Саліонович, О. В. Халіман; за наук. ред. проф. Т. А. Космеди; ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. Харків; Дрогобич : Коло, 2014. 472 с.
10. Головаха Є. Біографічний метод. *Енциклопедія Сучасної України* / редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.]; НАН України, НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2004. URL: <https://esu.com.ua/article-35288> (дата звернення: 07.08.2025).
11. Головаха Є., Голубович І., Лісеєнко О. Усна історія філософії та усна історія соціології: «Філософ має право створювати паралельні світи, а соціолог – ні». *Sententiae*. 2025. Vol. XLIV, Issue 1. P. 8-21. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent44.01.129>.
12. Голубович І. В. Феномен біографії в культурі: інтеграція дослідницьких стратегій. *Процеси інтеграції й диференціації в сучасному науковому та філософському знанні : колект. монографія* / під ред. С. П. Шевцова. Одеса : Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, 2022. С. 213–233. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/2a9bd189-44f9-43e9-8d9d-bdf434008add/content> (дата звернення: 07.08.2025).
13. Голубович І. В. Філософська біографістика в сучасній Україні: теорія та практики. *Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1 (41): Креативні індустрії в сучасній культурі. Одеса : Акваторія, 2024. С. 26-34. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1\(41\).316156](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316156)
14. Грищенко О., Світлицька В., Струтинська Т. Вплив англіцизмів на сучасну українську мову в соціальних мережах та цифрових комунікаціях. Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика» Том 36 (75) № 2, 2025. С. 1 – 8. DOI: <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2025.2.1/01>
15. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології / пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе. Харків : Фоліо, 2020. 348 с.
16. Гадамер, Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / пер. О. Мокровольського. Т. 1. Київ : Юніверс, 2000. 459 с.

17. Гендерна політика в нормативно-правових документах: [наук.-інформ. вид.] / Г. Г. Жуковська, К. Б. Левченко, О. О. Остапенко, О. І. Суслова; за заг. ред. К. Б. Левченко. Ч. 1. Київ, 2020. 186 с.
18. Дмитрієва В. О. Гендерні стереотипи у зарубіжних адаптованих форматах телеканалу «СТБ». *Молодий вчений*. 2016. № 12, ч. 2. С. 186-189.
19. Дудлій С. Еротизація тексту як складова ідіостилю Фредеріка Бегбеде. *Молодий вчений. Філологічні науки*. 2020. № 8(84). DOI: 10.32839/2304-5809/2020-8-84-38.
20. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол.: О. С. Мельничук (гол. ред.) та ін. Київ : Наукова думка, 1985. Т. 2: Д–Копці. 572 с.
21. Жінка. *Словник української мови*. Інститут мовознавства ім. О.О. Потебні НАН України. URL: <http://www.inmo.org.ua/sum.html?wrд=%D0%96%D0%BE%D0%BD%D0%B0> (дата звернення: 07.08.2025).
22. Жіноче лідерство в дії: посібник для громадських організацій із залучення жінок до ухвалення рішень / О. Є. Мельник, А. Г. Нітченко, Н. В. Шакун. Чернігів : НУ «Чернігівська політехніка», 2025. 108 с.
23. Заблоцький В. Емансипація. *Філософський енциклопедичний словник* / гол. редкол. В. І. Шинкарук; Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України. Київ : Абрис, 2002. С. 195.
24. Йосипенко С. Усна історія філософії як джерело історико-філософського дослідження. *Філософська думка*. 2019. № 4. С. 6-15.
25. Карпенко Ю. Жінка. *Культура мови на щодень*. URL: <http://kulturamovy.univ.kiev.ua/KM/pdfs/Magazine57-58-23.pdf> (дата звернення: 07.08.2025).
26. Корнєєва Т. О. Постмодерністський фемінізм, «постфемінізм», фемінізм третьої хвилі: проблеми термінології. *Магістеріум. Культурологія*. 2018. Вип. 71. С. 18–24. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Magisterium_kul_2018_71_6 (дата звернення: 15.06.2024).
27. Липа Ю. Українська жінка. *Жінка*. 1938. № 7–8. С. 2-4.

28. Лісеєнко О. В. Победа Неллі Олександрівна. *Енциклопедія Сучасної України* / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2023. URL: <https://esu.com.ua/article-879745> (дата звернення: 07.08.2025).
29. Лісеєнко О. В. Подшивалкіна Валентина Іванівна. *Енциклопедія Сучасної України* / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2023. URL: <https://esu.com.ua/article-879991> (дата звернення: 07.08.2025).
30. Лісеєнко О.В. Попова Ірина Марківна. *Енциклопедія Сучасної України* / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2025. URL: <https://esu.com.ua/article-879919> (дата звернення: 07.08.2025).
31. Лісеєнко О. В. Філософське осмислення сенсу життя скрізь призму агапелогічного підходу. *Перспективи*. 2023. № 1. С. 61–65.
32. Ломачинська І. О. Генеза гендерної ідеології епохи Середньовіччя. *Вісник Львівського університету*. 2017. Вип. 13. С. 80–86.
33. Луценко О. А. Жіночі символи в контексті традиційного світогляду (міфологічна школа О. Потебні). *Сучасна картина світу: інтеграція наукового та позанаукового знання: зб. наук. праць*. Суми : УАБС НБУ, 2004. С. 282–288.
34. Лютий Т. Сковорода. Самовладання. Київ : Темпора, 2022. 632 с.
35. Менжулін В. І. Біографічний підхід у західній історико-філософській традиції: віхи становлення. Автореф. дис. ...докт. філос. наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Київ : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України, 2011. 28 с.
36. Міжнародна організація праці. Заробітна плата у світі в 2018–2019 рр. Що ховається за гендерними розривами в оплаті праці. Женева : МБП, 2018. 153 с. URL: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/@publ/documents/publication/wcms_783734.pdf (дата звернення: 07.08.2025).
37. Мінченко О. В. Мовний сексизм: стан і тенденції (теоретико-правовий аспект). *Південноукраїнський правничий часопис*. 2018. № 4. С. 84–87.

38. Назарова С. М. Без верби та калини нема України. *Українська культура*. 1991. № 9. С. 36–38.
39. Ніцше Ф. *Повне зібрання творів: у 15 т.* / упоряд. Джорджо Коллі та Мацціно Монтінарі; ред. укр. вид. Олег Фешовець; передм. до укр. вид. Фолькер Гергардт, Олег Фешовець. Т. 1: Народження трагедії. Невчасні міркування I–IV. Твори спадку 1870–1873. Львів : Астролябія, 2004. 624 с.
40. Новокшонова Н. Міфологізація та образ жінки у дискурсах масової культури постмодерну. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2020. Том 23. № 5. С. 28–38. DOI: 10.15421/172050.
41. Одинець О., Шабанова Ю. Холізм як причинно-системний підхід до цілісності людини. *Epistemological Studies in Philosophy Social and Political Sciences*. 2022. Т. 5, № 2. С. 33–41. DOI: 10.15421/342218.
42. Омельченко Т. Ефективність холістичного підходу до корекції фізичного стану людини. *Фізична культура, спорт та здоров'я нації*. 2016. Вип. 20. С. 133–137. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fkszn_2016_20_27 (дата звернення: 07.08.2025).
43. Ортега-і-Гассет Х. Повстання мас. Київ : Markobook, 2025. 136 с.
44. Петінова О. Б. Економічна людина у соціально-філософському дискурсі: автореф. дис... доктора філос. н.: 09.00.03. Одеса, 2017. 40 с.
45. Петінова О. Б. Економічна людина у соціально-філософському дискурсі: дис... доктора філос. н.: 09.00.03. Одеса, 2017. 504 с.
46. Петінова О. Б. Концептуальні аспекти теорії моделей М. Вартофського. *Придніпровські соціально-гуманітарні читання. Матеріали III Всеукраїнської наук. конф. з міжнародною участю* (Кіровоград, 16 травня 2014 р.). У 3 ч. Ч. 1. Дніпропетровськ, 2014. С. 92 – 95.
47. Петінова О. Б. Моделювання як метод пізнання. Освіта та соціалізація особистості. *Матеріали Всеукраїнської наук. конф.* (Одеса, Дніпродзержинськ, 25 – 26 березня 2014 р.). Одеса, 2014. С. 15 – 16.
48. Петінова О. Б. Особливості та специфічні риси методу моделювання: філософське осмислення. *Науково-теоретичні аспекти вирішення глобальних проблем сучасності державами та міжнародними міждержавними*

- організаціями. *Матеріали міжнародної науково-практ. конф.* (Дніпропетровськ, 9 – 10 травня, 2014 р.). Дніпропетровськ, 2014. С. 65 – 70.
49. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам: філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 4. С. 102–109. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.15>.
50. Петінова О., Ткаченко К., Атаманюк З. Жінка в китайському суспільстві: шлях від традиції до соціокультурних трансформацій. *Fine Art and Culture Studies*. 2025. № 2. С. 270–280. DOI: <https://doi.org/10.32782/facs-2025-2-3>.
51. Поплавська Т. Проблема новацій пізнавальної сфери та холістичні стратегії пізнання. *SWorldJournal*. 2023. Т. 3, № 21-03. С. 95–100. DOI: 10.30888/2663-5712.2023-21-03-024.
52. Попович М. В. Григорій Сковорода: філософія свободи. Київ : Майстерня Білецьких, 2007. 256 с.
53. Рибка Н. М., Некрилова М. С. Інтерсекційна дискримінація молодих фахівчинь на ринку праці України. *Філософські обрії сьогодення: зб. тез VII Міжнар. наук.-практ. конф. / за заг. ред. Г. Д. Берегової*. Херсон : ХДАУ, 2019. С. 161–164.
54. Ролз Дж. Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 822 с.
55. Рудницька М. Історія столітньої боротьби союзу українок. *Всеукраїнська громадсько-просвітницька організація СОЮЗ УКРАЇНОК (СУ)*. URL: <https://su.in.ua/ua/about/istoriya?utm> (дата звернення 19.10.2025)
56. Світлицька В. Р. «Жіноче питання» в християнській традиції. *Гілея: науковий вісник*. 2024. Вип. 195–196 (№ 5–6). С. 33–37. DOI: [https://doi.org/10.31392/Hileya-PHILOSOPHICAL-2024.5-6\(195-196\).05](https://doi.org/10.31392/Hileya-PHILOSOPHICAL-2024.5-6(195-196).05).
57. Світлицька В. Р. Інноваційні технології викладання гуманітарних наук у вищих навчальних закладах з урахуванням гендерних аспектів. *Інновації в освіті: сутність, проблеми, перспективи: матеріали Всеукраїнської наук.-практ. конф.* (Одеса, 27–28 жовтня 2022 р.). С. 117–119.
58. Світлицька В. Р. Гендерна рівність як найпотужніший предиктор розвитку суспільства. Вплив освіченості жінки на кліматичні зміни та економічне

- зростання країни. *Південноукраїнські наукові студії* : матеріали VI Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (м. Одеса, 04–05 груд. 2023 р.). Одеса, 2023. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18844>
59. Світлицька В. Р. Етимологія та дофілософське розуміння феномену «Жінка». *Південноукраїнські наукові студії* : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (м. Одеса, 19–21 листоп. 2024 р.) / за ред. д. філос. н., проф. О. Б. Петінової. Одеса, 2024. С. 170–173. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/21204>
60. Світлицька В. Р., Петінова О. Б. Роль жінки в суспільстві: філософсько-ретроспективний аналіз. *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання*: матеріали VII Міжнар. конф. студентів, молодих вчених та науковців (Одеса, 23–24 травня 2024 р.) / оргком.: А. В. Красножон [та ін.]. Одеса : Університет Ушинського, 2024. С. 82–85.
61. Світлицька В. Р. Мовленнєві механізми самоідентифікації молоді. *Сучасна освіта і професійна підготовка воїнів: традиції, інновації та перспективи розвитку*: збірник тез доповідей учасників науково-практичного семінару (10 березня 2025 року) / за заг. ред. Т. Остапчука, С. Майданюка, та ін. Одеса: Військова академія (м. Одеса), 2025. С. 212–213. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24412>
62. Степаненко О., Світлицька В., Петрова Г. Сучасні тенденції в розвитку українського мовлення: мова медіа та соціальних мереж. *Вісник науки та освіти*. № 2, 2025. С. 546 – 555. DOI: [https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2\(32\)](https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2(32))
63. Стрільчук А. В. Ідейні засади західного фемінізму «другої хвилі» (друга половина 1960-х – 1980-ті рр.). *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2014. Вип. 41. С. 145–148. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npifznu_2014_41_28 (дата звернення: 15.06.2024).
64. Сучасне розуміння маскулінності: ставлення чоловіків до гендерних стереотипів і насильства щодо жінок: дослідницька робота. Київ : UNFPA, 2018. 128 с.
65. Тищенко С. П. Феноменологічний досвід особистості у словесному вираженні: інтерпретація автобіографічних наративів. *Наукові записки*

- Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України* / за ред. акад. С. Д. Максименка. Київ : Ніка-Центр, 2010. Вип. 38. С. 306-335.
66. Уйомов А. І. Загальна теорія систем для гуманітаріїв. Варшава, 2001. 276 с.
67. Усна історія філософії: письмовий формат. Круглий стіл / Йосипенко, С., Зборовська, К., Кхелуфі, А., Литвиненко, О., Малахов, В., Мироненко Р., Пролеєв, С. та ін. *Філософська думка*. 2019. № 4. С. 6–52.
68. Фразеологічний словник української мови / за ред. Л. С. Паламарчук, В. М. Білоноженко, В. О. Винник та ін. Т. 2. Київ : Наукова думка, 1993. 769 с.
69. Фуко М. Археологія знання / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Основи, 2003. 326 с.
70. Фуко М. Історія сексуальності. Т. 1: Жага пізнання. Харків : ОКО, 1997. 235 с.
71. Фуко М. Історія сексуальності. Т. 2: Інструмент насолоди. Харків : ОКО, 1997. 288 с.
72. Цофнас А. Ю. Теорія систем і теорія пізнання: монографія. Одеса : Астропринт, 1999. 308 с.
73. Червінська Т. Гендерні дослідження в економічній сфері: навч.-метод. комплекс для студ. спец. 054 «Соціологія» освіт. ступеня бакалавр. Київ, 2022. 62 с.
74. Шабанова Ю. О. Езотеріологія як форма духовної епістемології в добу Метамодерну. *Епістемологічні дослідження у філософії, соціальних і політичних науках*. 2025. Том 8 № 2.
75. Шабанова Ю. О. Міфологічний вимір культури в контексті метамодерного світогляду. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. 2024. Т.48. С. 483-490. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.v48i.828>
76. Шабанова Ю. О., Одинець О. А. Холізм як причинно-системний підхід до цілісності людини. *Епістемологічні дослідження у філософії, соціальних і політичних науках*. 2022. Дніпро : ДНУ, Том 5. № 2. С.33-41. <https://doi.org/10.15421/342218>

77. Шукай О. Феноменологічна рецепція духовної кризи жінки у романі «Майже ніколи не навпаки». Закарпатські філологічні студії. 2023. Вип. 32. Т. 2. С. 191-195.
78. Юнг К. Символи та метаморфози. Лібідо / пер. з нім. Київ : Центр навчальної літератури, 2024. 544 с.
79. Allen D. G. Hermeneutics: philosophical traditions and nursing practice research. *Nursing Science Quarterly*. 1995. Vol. 8 (4). P. 174-182. DOI: 10.1177/089431849500800408.
80. Alsalem R. Position paper on the definition of «woman» in international human rights treaties, in particular the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. *Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR)*. 04.04.2024. URL: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/issues/women/sr/statements/20240404-Statement-sr-vawg-cedaw-convention.pdf> (дата звернення: 07.08.2025).
81. Aquarini P., Jalan R., Bandung-Sumedang Km., Jatinangor. «I am a woman»: Portraying womanhood in the auto/biography of an Indonesian transsexual celebrity. *Journal of Gender Studies*. 2015. Vol. 8. P. 211–224. URL: https://www.researchgate.net/publication/312282553_I_am_a_woman_Portraying_womanhood_in_the_autobiography_of_an_indonesian_transsexual_celebrity_Aku_Perempuan_Penggambaran_Nilainilai_Keperempuanan_dalam_AutoBiografi_Selebritas_Transeksual_Indonesia (дата звернення: 07.08.2025).
82. Bartky S. L. Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York : Routledge, 1990. P. 63–82.
83. Bateson G. Steps to an ecology of mind (Chandler publications for health sciences). Chicago : University of Chicago Press, 2000. 533 p.
84. Bathla S. Gender Construction in the Media: A Study of Two Indian Women Politicians. *Asian Journal of Women's Studies*. 2004. Vol. 10, No. 3. P. 7–34.
85. Benhabib S. The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era. Princeton : Princeton University Press, 2002. 272 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv346pnd>.

86. Bock G. Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte. *Geschichte und Gesellschaft*. 1988. Vol. 14, No. 3. P. 364–391. URL: <https://www.jstor.org/stable/40185476> (дата звернення: 07.08.2025).
87. Bohm D. Wholeness and the Implicate Order. London; New York : Routledge, 2002. 284 p.
88. Borges J. C., Lapolli E. M., Amaral M. R. The woman and her historical conceptions. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. 2020. Vol. 09. P. 05–21. URL: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/wp-content/uploads/2020/07/historical-conceptions.pdf> (дата звернення: 07.08.2025).
89. Boxer M. J. Women's Studies as Women's History. *Women's Studies Quarterly*. 2002. Vol. 30, No. 3/4. P. 42–51. URL: https://www.researchgate.net/publication/292649895_Women's_studies_as_women's_history (дата звернення: 07.08.2025).
90. Boyle L. Flexing the Tensions of Female Muscularity: How Female Bodybuilders Negotiate Normative Femininity in Competitive Bodybuilding. *Women's Studies Quarterly*. 2005. Vol. 33, No. 1–2. P. 134–149.
91. Brownmiller S. Femininity. New York: Fawcett Columbine, 1984. 270 p.
92. Bunge M. Reduction and Reductionism. *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto : University of Toronto Press, 2004. P. 129-148. DOI 10.3138/9781442674356-011.
93. Burns-Ardolino W. A. Reading Woman: Displacing the Foundations of Femininity. *Hypatia*. 2003. Vol. 18, No. 3. P. 42–59.
94. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York; London : Taylor & Francis Group, 2015. 272 p. URL: https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/07/butler_gender_trouble.pdf (дата звернення: 07.08.2025).
95. Butler J. Gender Trouble. New York : Routledge, 1990. 221 p.
96. Caplan-Bricker N. Is It Time to Change the Definition of «Woman»? *Slate*. 2017. URL: <https://slate.com/human-interest/2017/09/why-a-controversial-definition-of-the-word-woman-doesnt-necessarily-mean-the-dictionary-is-sexist.html> (дата звернення: 07.08.2025).

97. Carnap R. The Reconstruction of Scientific Theories. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/carnap/reconstruct-sci-theories.html?utm> (дата звернення: 07.08.2025).
98. Carnap R. The Task of the Logic of Science. Project: Benson No. 1987-2. 1987. 30 p. URL: https://www.phil.cmu.edu/projects/carnap/editorial/latex_pdf/1987-2_eng.pdf?utm (дата звернення: 07.08.2025).
99. Carty V. Textual Portrayals of Female Athletes: Liberation or Nuanced Forms of Patriarchy? *Frontiers*. 2005. Vol. 26, No. 2. P. 132–172. DOI:10.1353/fro.2005.0020
100. Chaudhuri T. Defining Women in American and Indian Prime Time: A Cross-Cultural Analysis. Saarbrücken : LAP Lambert Academic Publishing, 2010. 96 p.
101. Cochrane K. The Fourth Wave of Feminism: Meet the Rebel Women. *The Guardian*. 2013, December 10. URL: <https://www.theguardian.com> (дата звернення: 15.06.2024).
102. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) adopted by General Assembly resolution 34/180 of 18 December 1979. *UN Women*. URL: <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> (дата звернення: 07.08.2025).
103. Council of Europe. Committee of Ministers. Recommendation No. R (90) 4 of the Committee of Ministers to member states on the elimination of sexism from language, adopted by the Committee of Ministers on 21 February 1990 at the 434th meeting of the Ministers' Deputies. Strasbourg, 1990. URL: <https://rm.coe.int/1680505480> (дата звернення: 19.08.2025)
104. Declaration on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. 1967, 7 November. URL: https://www.eods.eu/library/UNGA_Declaration%20Women_1967_en.pdf (дата звернення: 07.08.2025).
105. Deslauriers M. Sexual Difference in Aristotle's Politics and His Biology. *Classical World*. 2009. Vol. 102, No. 3. P. 215–231.
106. Enloe C. The Curious Feminist: Searching for Women in a New Age of Empire. Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 2004. 367 p.

107. Evans E., Chamberlain P. Critical Waves: Exploring Feminist Identity, Discourse and Praxis in Western Feminism. *Social Movement Studies*. 2015. Vol. 14, No. 4. P. 396–409. DOI: 10.1080/14742837.2014.964199.
108. Fedorova I., Poplavska T. Holistic strategies of cognition as a problem of the philosophy of education. *SWorld-Us Conference proceedings*. 2019. P. 94–98. DOI: 10.30888/2709-2267.2022-11-01-010.
109. Ferrante-Wallace J. Sociology: A Global Perspective. 7th ed. Belmont : Thomson Wadsworth, 2011. P. 269–272.
110. Friedan B. Beyond Gender: The New Politics of Work and Family. Washington, D.C. : Woodrow Wilson Center Press, 1997. 120 p.
111. Fulfer K. The Concept of «Woman»: Feminism after the Essentialism Critique. *Philosophy Thesis*. Georgia State University, 2008. DOI: <https://doi.org/10.57709/1059770>.
112. Gender Representation on Public Boards (Scotland) Act 2018. URL: <https://www.legislation.gov.uk/asp/2018/4/contents/enacted> (дата звернення: 07.08.2025).
113. Golubovych I., Ryzhik M. Transit of Hindu Mythology: Role of Biographical Method in Multicultural Landscape. *SKHID (EAST)*. 2024. Vol.6, Issue 3. P. 58-64. DOI: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.638>.
114. Grady C. The waves of feminism, and why people keep fighting over them, explained. *Vox*. 2018, July 20. URL: <https://www.vox.com/2018/3/20/16955588/feminism-waves-explained-first-second-third-fourth> (дата звернення: 15.06.2024).
115. Gregory of Tours. The History of the Franks. Book 8 / translated by E. Brehaut. New York : Columbia University Press, 1916. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/gregory-hist.asp#book8> (дата звернення: 07.08.2025).
116. Grosz E. Psychoanalysis and Social Construction of Subjectivity: PhD thesis. Sydney : University of Sydney, 1980. 258 p.

117. Halim M. L., Ruble D. Gender Identity and Stereotyping in Early and Middle Childhood. *Handbook of Gender Research in Psychology. Volume 1* / ed. by J. C. Chrisler, D. R. McCreary. New York: Springer, 2010. P. 495–525.
118. Hamlin K. Online Biographical Dictionary of the Woman Suffrage Movement in the United States. *Journal of American History*. 2023. Volume 109, Issue 4. P. 968–971. DOI: <https://doi.org/10.1093/jahist/jaad055>.
119. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1927. 450 p. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf (дата звернення: 07.08.2025).
120. Ingle S. Boxers who failed gender tests at world championships cleared to compete at Olympics. *The Guardian*. 2024. URL: <https://www.theguardian.com/sport/article/2024/jul/29/boxers-who-failed-gender-tests-at-world-championships-cleared-to-compete-at-olympics> (дата звернення: 30.07.2024).
121. Jack J. Definition of woman in the Equality Act 2010 includes Gender Recognition Certificate holders. *Harper Macleod*. 2022. URL: <https://www.harpermacleod.co.uk/insights/definition-of-woman/> (дата звернення: 07.08.2025).
122. Kelly H. A., Burrage W. L. Sims, James Marion. American Medical Biographies. 2nd ed. Baltimore : The Norman, Remington Company, 1920. URL: https://en.wikisource.org/wiki/American_Medical_Biographies/Sims,_James_Marion (дата звернення: 07.08.2025).
123. Kessler S. J., McKenna W. Gender: An Ethnomethodological Approach. Chicago : University of Chicago Press, 1978. 252 p.
124. Kindlon D. Alpha Girls: Understanding the New American Girl and How She Is Changing the World. Emmaus : Rodale, 2006. 320 p.
125. Koca C., Hülya Aşçı F. Gender Role Orientation in Turkish Female Athletes and Non-Athletes. *Women in Sport and Physical Activity Journal*. 2005. Vol. 14, No. 1. P. 86–94.
126. Koestler A. General Properties of Open Hierarchical Systems. The Ghost in the Machine. New York : Macmillan, 1967. 384 p.

127. Lakoff R. Language and Woman's Place. *Language in Society*. 1973. Vol. 2, No. 1. P. 45–80. URL: <http://www.jstor.org/stable/4166707> (дата звернення: 15.04.2025).
128. Lee Y.-J. Consumer Culture and Gender Identity in South Korea. *Asian Journal of Women's Studies*. 2000. Vol. 6, No. 4. P. 11–38.
129. Linder D. The Right to Marry. The Issue: Does the Constitution protect the decision to enter into a marital relationship? *UMKC School of Law*. URL: <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/righttomarry.htm>.
130. Lippa R. A. Gender, Nature, and Nurture. 2nd ed. New York : Routledge, 2005. 358 p.
131. Martin B. Sexualities without Genders and Other Queer Utopias. *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian*. New York : Routledge, 1996. 252 p.
132. Martin H., Finn S. E. Masculinity and Femininity in the MMPI-2 and MMPI-A. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2010. 304 p.
133. Melcer-Rutkowska W. Na pewno książka kobiety. Warszawa : Drukarnia «A.B.C.» M. Jamiołkowskiej, 1920. 53 p.
134. Mir S. The Muslim Veil in North America: Issues and Debates by Sajida Alvi, Homa Hoodfar, and Sheila McDonough, eds. *American Journal of Islam and Society*. 2004. Vol. 21, No. 4. P. 110–112. DOI: <https://doi.org/10.35632/ajis.v21i4.1754>.
135. Mnozhynska R. Philosophical retrospective of the gender issue. *Visnuk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies*. 2020. Issue 30. P. 91–95. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2020.30.12>.
136. Mohan M. WOMAN: An Essentially Contested Concept. *Dialogue*. 2023. Vol. 62, No. 2. P. 357–374. DOI: 10.1017/S001221732300001X.
137. Moran C. How to Be a Woman. London : Ebury Press, 2012. 312 p. URL: <https://d-pdf.com/book/2346/read> (дата звернення: 07.08.2025).
138. Munro E. Feminism: A Fourth Wave? *Political Insight*. 2013. Vol. 4, No. 2. P. 22–25. DOI: <https://doi.org/10.1111/2041-9066.12021>.
139. Nagel E. The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation. Harcourt, Brace & World, 1961. 618 p.

140. Nussbaum M. C. Political Emotions: Why Love Matters for Justice. Cambridge (MA); London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2013. 457 p.
141. Okin S. M. Justice, Gender, and the Family. New York : Basic Books, 1989. 226 p.
142. Online Biographical Dictionary of the Woman Suffrage Movement in the United States / edited By T. Dublin and K. K. Sklar. URL: <https://documents.alexanderstreet.com/VOTESforWOMEN> (дата звернення: 19.08.2025).
143. Paludi M. A. The Psychology of Women. 2nd ed. Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2002. 424 p.
144. Poplavska T. The problem of innovations in the cognitive sphere and holistic strategies of cognition. *SWorld Journal*, 2023, № 3 (21-03), pp. 95–100. DOI:10.30888/2663-5712.2023-21-03-024
145. Poplavska T. Methodological problems of contemporary holistic epistemology. *Наукове пізнання*. №1, 2025. С.81-87. DOI:10.24195/sk1561-1264/2025-1-10
146. Poplavska T. Holistic paradigm of science and its development in the XXI century. *European Science*, 2024, 5(sge27-05), P. 138–155. DOI: 10.30890/2709-2313.2024-27-00-007
147. Popper K. R. Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science. *Studies in the philosophy of biology: reduction and related problems*. Berkeley : University of California Press, 1974. P. 260-281.
148. Psychology of women: A handbook of issues and theories / ed. by F. L. Denmark, M. A. Paludi. 2nd ed. London : Westport, Connecticut, 2008. 786 p. URL: <https://www.psicopolis.com/psycosphere/boxpdf/psywomen.pdf> (дата звернення: 07.08.2025).
149. Purvis J. Emmeline Pankhurst: A Biography. London : Psychology Press, 2002. 192 p.
150. Quine W. V. Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*. 1951. Vol. 60, No. 1. P. 20-43. DOI: <https://doi.org/10.2307/2181906>.

151. Reuter M. Jean-Jacques Rousseau and Mary Wollstonecraft on the Imagination. *British Journal for the History of Philosophy*. 2017. Vol. 25, No. 6. P. 1138–1160. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1334188>.
152. Segalerba G. Mary Wollstonecraft's project for a reform of the minds. *Analele Universității din Craiova seria Filosofie*. 2023. No. 52. P. 218–262.
153. Shabanova Y. O. Oscillation assertiveness – aggression in the worldview space of metamodern. *Man and society in the dimensions of socio-cultural transformation*. Scientific monograph. 2022. Riga, Latvia : Baltija Publishing. P. 190–201
154. Shehan C. L. The Continuing Significance of Gender. *Gale Researcher Guide*. 2018. 14 p.
155. Skeggs B. Formations of Class and Gender: Becoming Respectable. London : Sage, 1998. 33 p. DOI: <https://doi.org/10.1086/210308>.
156. Smuts J. C. Holism and evolution. London : Macmillan and Co., 1936. 358 p.
157. Sobieraj S. The portrait of a modern woman in the poetry of Wanda Melcer. *Forum for Contemporary Issues and Literature*. 2021. No 2. P. 60–73. DOI: 10.34739/fci.2021.02.05.
158. Solomon D. Fourth-Wave Feminism. Questions for Jessica Valenti. *The New York Times Magazine*. 2009, November 13. URL: <https://www.nytimes.com/2009/11/15/magazine/15fob-q4-t.html> (дата звернення: 15.06.2024).
159. Strachan O., Parnell J. Good: The Joy of Christian Manhood and Womanhood. Minneapolis : Desiring God, 2014. 145 p. URL: https://dwyrrhh6bluza.cloudfront.net/website_uploads/documents/ebooks/PDFs/good-1402432742.pdf (дата звернення: 07.08.2025).
160. Tarrant S. When Sex Became Gender. New York : Routledge, 2006. 294 p.
161. Toffler A. Future Shock. New York : Random House, 1970. 505 p.
162. UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW). General recommendation No. 25, on article 4, paragraph 1, of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, on temporary special measures. 2004. URL:

<https://www.refworld.org/legal/general/cedaw/2004/en/87588> (дата звернення: 30.09.2025).

163. Walker R. *Becoming the Third Wave*. Ms. 1992. P. 39–41.

164. Wartofsky M. W. *Models: Representation and the Scientific Understanding*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1979. 399 p.

165. Watson N. *Feminist Theology*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003. 110 p.

166. Webster's New World Dictionary. 2nd College ed. Entry for «woman». URL: <https://www.yourdictionary.com/woman> (дата звернення: 12.07.2025).

167. Wharton S. A. *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*. Hong Kong - United Kingdom : Blackell, 2005. 275 p.

168. Woman. *Cambridge Dictionary*. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/woman> (дата звернення: 07.08.2025).

169. Woman. *Collins English Dictionary*. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/woman> (дата звернення: 07.08.2025).

170. World Bank. *Women, Business and the Law 2023*. Washington, DC: World Bank, 2023. DOI:10.1596/978-1-4648-1944-5.

171. Young I. M. *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young* / ed. A. Ferguson, M. Nagel. New York : Oxford University Press, 2009. 268 p.

172. Young I. M. *On Female Body Experience: «Throwing like a girl» and Other Essays*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 192 p.

РОЗДІЛ 2. МЕТАФІЗИКА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР ЖІНОЧОГО У СВІТОТВОРЧИХ НАРАТИВАХ

У рамках філософського осмислення феномену жінки поняття «метафізика жіночого» постає як спроба виявити глибинні, сутнісні підвалини жіночого початку у структурі буття. Це не лише антропологічна чи соціокультурна категорія, а насамперед онтологічна та символічна реальність, яка знаходить своє втілення у філософських інтерпретаціях міфологічного та релігійного світогляду. У фокусі метафізики жіноче ми можемо розглядати у двох площинах: як філософську універсалію, властиву буттю в цілому, що проявляється через символіку, архетипи, сакральні образи, і як конкретну форму людського існування, через яку розкривається певний тип онтологічного досвіду, інтенціональності і внутрішній вимір буття жінки. Зв'язок із тілесністю, інтуїцією, материнством, турботою про інших у багатьох міфологічних та релігійних традиціях асоціюється із жіночим початком.

2.1. Міфологічна парадигма жіночої персоніфікації та архетипові сценарії жіночності

Міфологічна парадигма жіночої персоніфікації – це система уявлень, сформована у межах міфологічного та ранніх типів філософського світогляду, в якій жіноче начало постає як символічне втілення космогонічних, онтологічних і аксіологічних принципів, які визначають структуру світу, природу буття та сенс людського існування. Саме в такій парадигмі жіночі образи (богині, праматері, космічні жіночі сили) репрезентують ідеї родючості, хаосу і порядку, творення і знищення, тілесного і духовного. У ранніх філософських системах (зокрема в індо-буддійських, даоських, античних традиціях) жіноче часто персоніфікує принцип пасивної потенційності, природної мудрості, порожнечі або гармонії, що є необхідним доповненням активного чоловічого начала, утворюючи єдину онтологічну цілісність. Міфологічна парадигма жіночої персоніфікації виступає інтерпретаційною моделлю, яка поєднує елементи релігійного символізму, міфопоетичного мислення і філософської рефлексії щодо природи жіночого як світотворчого начала.

Впродовж тисячоліть людство прагнуло осмислити походження світу, сенс буття та місце людини у космічному порядку. Одним із ключових образів, що супроводжують ці пошуки, є жіночий початок – як життєдайна сила, як символ родючості, як метафізична основа творіння та трансформації. Його присутність простежується як у ранніх міфологічних системах, так і в зрілих релігійно-філософських вченнях, де набуває нових смислів та інтерпретації. Міфологія як архаїчна форма світогляду відображує первинну символізацію світу, у якій жіночий принцип нерідко постає як праматір, земля, космічна стихія чи богиня-творець. У таких наративах жіноче як сприяє появі життя, а й часто ініціює сам процес космогонії. Цей пласт колективної уяви не ізольований від подальших світоглядних конструкцій. Навпаки, він формує основу для теологічних, онтологічних та моральних уявлень, що розвиваються в релігіях та пізніших філософських системах. У релігійно-філософській картині світу жіночий початок набуває багатозначних тлумачень. В аврамічних традиціях (іудаїзмі, християнстві, ісламі) пов'язується з образами першої жінки, гріха та порятунку, підпорядкування та духовного покликання. У релігіях Сходу (індуїзмі, даосизмі, буддизмі) жіноче часто представляє дуальність, внутрішню цілісність чи трансцендентну енергію, необхідну для рівноваги буття. Такий підхід дозволяє розглядати жіночий початок у діяхронії та полілогічності: від міфологічного мислення до релігійно-філософського осмислення, від символу до поняття, від персоніфікованого архетипу до онтологічної категорії. Саме в цьому широкому смисловому полі і вибудовується дана частина дослідження, структурована за принципом поступового переходу від міфологічної парадигми до теологічно-філософських жіночих інтерпретацій у контексті творіння світу та ролі жінки.

Уявлення про походження і розвиток Всесвіту займають центральне місце в міфологічній спадщині всіх народів. Космогонічні міфи є результатом дослідження таких аспектів існування, як структура світу і зв'язок між його частинами (синхронний підхід) та процес виникнення всього сущого (діяхронний підхід). Розуміння складних речей відбувалося за допомогою категорій і культурних явищ, знайомих людству, зокрема, дихотомії чоловічого і жіночого начал. Тисячоліттями міфологічні системи різних народів формували

своєрідну символічну мову, яка дозволяла артикулювати уявлення про походження світу, людини, порядку та хаосу, життя і смерті. У цих наративах важливу роль відіграє гендерний дихотомічний поділ, що найчастіше набуває форми взаємодії жіночого та чоловічого начал як онтологічно необхідних, взаємозалежних чинників світотворення. Особливо значущим є мотив «космогонічного жіночого», який постає не лише як джерело життя, родючості та відтворення, а й як глибинний символ первісної хаотичної енергії, матерії, землі, природи або навіть абсолютної цілісності, з якої виникає світ. У межах цієї парадигми жіноче не обмежується біологічними чи соціальними ознаками, натомість постає як метафізичний принцип, здатний репрезентувати первинність, силу, охоплення всього буття. Саме в цьому контексті жіноче начало часто асоціюється з інертною або формотворчою потенцією, з хаосом і порядком водночас, зі смертю і народженням, із циклічністю буття.

Дослідження парадигми жіночої персоніфікації у космогонічних міфах дозволяє виявити багатшарові сенси, що закладені в образах Великих Богинь, Земель-Матерів, жіночих духів та первісних істот, які наділені здатністю творити світ або бути його основою. Проведемо порівняльний аналіз місця і ролі жіночого начала в космогонічних світоглядних уявленнях Стародавнього Сходу (зокрема, Індії та Китаю), слов'ян, і встановимо спільні та відмінні риси в жіночому уособленні світотворчих наративів, під якими розуміємо онтологічні або символічні структури, через які людська свідомість осмислює походження і порядок буття.

В індійській культурі категорії жіночого і чоловічого представлені як полярні протилежності, але в той же час приречені на взаємну привабливість один до одного. Вони є основними засадами буття: чоловіча іпостась є вираженням активної творчої сили, жіноча іпостась є пасивною, стабільною природою, але вона не менш важлива, оскільки навіть великий Шива без Шакті, жіночого начала, є безсилим (Madan, 1990). Дьяус Піта – одне з найдавніших божеств у ведичній традиції, у давній космології постає як чоловіча частина космічного дуету Дьявапрітхві, де він об'єднується з богинею-землею Прітхві, утворюючи цілісний образ Всесвіту. Його ім'я походить від індоєвропейського

кореня *dīw-*, що пов'язане з ясністю, сяйвом і денним світлом, тому його також називали Діваса (день) або Дік (напрямок). Він вважається батьком таких ключових ведичних божеств, як Агні (бог вогню), Індра (громовержець), Ушас (богиня зорі) та багатьох інших. Хоча у ранніх гімнах Рігведи Дьяус має високий статус, згодом він поступається місцем іншим богам, зокрема Варуні. А от вже у Махабхараті його роль постає як другорядна, і він згадується як один із Васу, небесних істот. Так, індуїстські вірування багаті на образи богинь, які здебільшого асоціюються із землею, символом родючості. Згідно з давнім арійським міфом, усі живі істоти були створені в результаті союзу землі-матері Прітхві та неба-батька Дьяуса. З лона землі, зволоженого сім'ями Дьяуса, народилися всі істоти, які згодом знову повернуться на землю. Таким чином, в образі Прітхві замикається цикл життя і смерті. Культ цієї богині пізніше поширився і в буддизмі, що свідчить про велику повагу до неї (Shaw, 2006 : 237). Богині, які символізували земні елементи, вважалися покровительками плодючості, опікувалися рослинним і тваринним світом. Вони виступали не тільки як першоджерело існування, але й брали активну участь у житті.

Широко поширені ритуали на честь жіночих божеств, які повинні сприяти народженню дитини. Поєднання жіночого і чоловічого потенціалу в космогонічних міфах відбувається через проведення шлюбної церемонії. Як підкреслюють дослідники, богині зазвичай перебувають у певному місці, а чоловічі божества приходять до них з віддалених територій у певний час, що символізує протилежні якості постійності та руху. У стародавніх індійських міфах поширений образ андрогінного створіння, яке гармонійно поєднує жіночі і чоловічі елементи. До цього типу космогонічних персонажів належить Пуруша – протолюдина-гігант. Рігведа розповідає, що він був принесений в жертву, і з його тіла утворився Всесвіт. «Having thousands of heads, thousands of eyes, thousands of feet, He the Purusha, from everywhere, encompassing the earth...» (Rigveda, Purusha Sukta); «When the gods bound the Purusha as the beast for their sacrifice... by this means the gods and the seers did sacrifice...» (Rigveda, Mandala 10).

Ця історія трансформувалася в індійській філософії, яка розглядає Пурушу як чоловічу енергію – свідомість, позбавлену матеріального вираження, поєднану з Пракриті – жіночою субстанцією. При цьому Пуруша не контролює Пракриті, а лише спостерігає за її космічним розвитком. Підтвердження таких уявлень знаходимо в різних джерелах: «This entire chain of evolutes of Prakriti ... exists for serving the purpose of emancipating Purusha from matter» (Samkhya Karika); «Puruṣa is considered as the conscious principle, a passive enjoyer (bhokta) and the Prakṛti is the enjoyed (bhogya)» (Філософія Samkhya); «Purusha has nothing more to do, for he has infused all powers into Prakriti and sits apart, contemplating their interplay, himself remaining unchanged. The drama of existence is played out within Matter, and all that Spirit does is to look at it. Purusha is the spectator before whom the drama is played» (Patanjali); «Prakriti is the source of all action drive. She creates the process for action ... Purusha does nothing. When someone says, «I feel to do this, that “I” is actually prakriti» (Бхагавад-Гіта); «Prakriti ... is the cause of the functions of the body and its instruments, while Purusha is said to be the cause of experiencing pleasure and pain» (Reddit).

Згідно з іншою концепцією архаїчної андрогінії, народження Світу відбулося в результаті поділу однієї божественної іпостасі на чоловічу і жіночу. Земля Прітхиві і небо Дьяус також спочатку були єдиним цілим, поки бог Індра не розділив їх. Ведичні тексти ілюструють концепт первинної єдності небес (Dyaus) та землі (Prithivi). Так, наприклад, один з перших перекладачів ведичних текстів М. Мюллер відзначає: «...Before Indra the divine Dyu bowed, before Indra bowed the great Prithivi» (Müller, 1891). Цей вислів символізує космічну могутність Індри – бога-громовержця, який не лише бореться з демонами, а й установлює космічний порядок, змушуючи навіть найвищі стихії визнати його владу. У гімнах Рігведи часто повторюється звернення до «душі небес і землі», іноді навіть як до пари божественних істот – отця та матері всього сущого. У таких текстах обидві сили спочатку перебувають у єдності, потім відокремлюються як частини космічного порядку. Небо і Земля спочатку були «союзниками» (bandhu), і тільки після чіткого поділу між ними виник світ, відокремлений за допомогою Індри чи ритуального акту. Мюллер звертає увагу,

що розрив цих богів символізує початок космосу – народження простору і часу. У багатьох гімнах Індра згадується як «той, хто розсікає небеса й землі». Його сила – це здатність встановлювати порядок з хаосу через поділ. Це своєрідний міфологічний «ритуал» розділення, за яким встановлюється космічна структура й ієрархія. Дослідник відзначає, що такі образи мають не лише міфологічне, але й філософське значення, адже уособлюють первинну андрогінію Землі й Неба, звідки походить космос. Поділ знаменує перехід від неструктурованого, потенційного буття до рольової, видимої реальності: верх (небо, дух, надбожественне) і низ (земля, матерія, життя) (Müller, 1891). Дослідниця Т. Дороніна зазначає, що богів «першого порядку» можна визначити як андрогінних: вони, крім дій глобального масштабу щодо світової системи, самотужки породили богів другого покоління, після чого були встановлені певні сфери світового устрою, що відбулося на наступному етапі створення світу – етапі його поділу на Небо і Землю (Дороніна, 2012 : 41).

За твердженням Е. Мелетинського, поклоніння Богині-Матері було поширене в Індії ще в доарійський період. У індуїстській міфології цю роль виконувала Шакті (Деві), яка мала кілька форм, відповідно до певного аспекту своєї особистості. Наприклад, Парваті – це добра творча форма, відповідальна за родючість, а Калі – уособлення люті та руйнівної енергії. Багатогранний образ богині не тільки вказує на мінливість жіночої природи, але й охоплює ряд значущих ролей, які вона виконує. Матеріальним символом енергії Шакті є йоні – образ або предмет, що імітував органи жіночої репродуктивної системи і використовувався в ритуалах. Протилежністю і водночас наповненням йоні є лінгам – фалічний символ, пов'язаний із Шивою. Міфологічні традиції Індії допускають мінливість і дублювання функцій різними божествами. У цьому контексті варто згадати ведичну Адіті, яку характеризують як уособлення всесвіту і матір дванадцяти богів. Вона контролює простір від поверхні землі до неба (Мелетинський, 1990).

Култ Великої Матері також проєктувався на звичайних жінок, які вважалися її відображенням. У збірці етичних і правових норм Ману, що датується IV століттям до н. е., незважаючи на встановлення в ній поділу на

варни, кілька дхарм присвячені шанобливому ставленню до жінок. Наприклад, говориться, що вчитель (асагуа) в десять разів важливіший за вчителя, батько в сто разів важливіший за вчителя; проте мати перевершує поважність батька в тисячу разів. Там, де поважають жінок, боги задоволені; але там, де їх не шанують, жоден священний обряд не має сенсу. Там, де жінки, що належать до родини, живуть у смутку, ця родина незабаром гине, а та родина, де вони живуть без смутку, завжди процвітає. Придушення жіночого начала призводить до того, що боги відвертаються від родини, а дисбаланс у відносинах неминуче призводить до занепаду дому (Bühler, 2023).

Китайська космогонія виводить походження Всесвіту з існування темного, безмежного і неподільного хаосу (hundun). Цікавим нюансом є те, що китайці наділили цю субстанцію творчим потенціалом: хундун здатний самостійно еволюціонувати до стану простору (ючжоу). Тобто в китайській філософії немає уявлення про діаметральний рух або боротьбу різних принципів, що стало відправною точкою створення Всесвіту. Водночас хундун містить причину полярності у вигляді інь і янь. Концепція інь-янь, яка давно вийшла за межі китайської космології, збагативши світову культуру, зародилася в філософії даосизму і далі розвивалася в неоконфуціанстві. Дві протилежності, які постійно врівноважують одна одну, виникли на основі ци – особливої субстанції і водночас енергії. Ци – основна сутність, з якої складаються всі речі. Все, що коли-небудь існувало, в усі часи, складається з ци, включаючи неживу матерію, людей і тварин, небо, ідеї та емоції, демонів і привидів, недиференційований стан цілісності та світ, наповнений різними істотами. Як аксіоматичне поняття з широким спектром значень, поняття «ци» перекладалося різними способами. Так, наприклад зустрічаються такі значення як «психофізична речовина» (оскільки охоплює явища, які можна вважати як психологічними, пов'язаними з людськими думками та почуттями, так і фізичними); «пневма», спираючись на одну з ранніх етимологій слова як пара, дим або подих; «життєва енергія», що підкреслює потенціал життя, властивий більш ефірним формам ци. З відродженням конфуціанських традицій, здійсненим Чжу Сі ци інтерпретується не як єдине поняття, частково матеріальне і частково енергетичне, що пронизує

все, а як один з двох основних метафізичних будівельних блоків: всі речі мають як ци, так і лі (однозвучне, але відмінне від лі, що означає «ритуал» або «пристойність»), останнє розуміється як причина того, що річ є тим, чим вона є, і її основний «принцип» або «причина» (Living in the Chinese Cosmos, 2025).

Якщо європейська традиція бачить світ або як творіння трансцендентного творця, або як поле боротьби між духом і матерією, або як механізм, що складається з об'єктів та їх властивостей, то китайські мислителі представляли світ як цілісний і складний «організм». Світ не був створений з нічого, а розвинувся з колишнього стану простоти та невиразності до нинішньої складності. Космос продовжує змінюватися, але в цьому русі присутній певний усталений зразок, який можна досягнути. Спостереження за часом, небесними явищами, а також використання таких методів, як пластромантія та скапуломантія (ворожіння на панцирах черепахи та лопатках тварин), тлумачення снів або маніпуляції з гексаграмами «Книги Змін» дають людині можливість пізнати структуру Всесвіту в цілому, зосередившись на змінах у його окремих, значущих частинах. Питання гармонії інь та ян на шляху людства досліджується в статтях авторів XXI століття (Chai, 2023); історичні процеси традиційної китайської культури аналізуються за допомогою інноваційних підходів, що дають змогу заглибитися в суть і основну структуру традиційної китайської філософії (Feng & Chen, 2023) та походження китайської цивілізації й історії крізь призму основних традиційних філософських вчень (Zhongjian, 2023). Сучасні дослідники внутрішнього значення стародавнього і культурно важливого символу інь-ян пов'язують його з концепцією юнгіанського архетипу. Результати показують, що якості символу підтверджують концепцію архетипу інь-ян і відповідають юнгіанській концепції аніми та анімусу (Ray et al., 2010).

Як і в стародавніх індійських віруваннях, в Китаї існував культ божеств, пов'язаних із землею. Найбільш шанованою хтонічною персоніфікацією є богиня Нюйва, яку зображують у вигляді змії з людською головою і руками. Саме вона створила людей з жовтої глини і навчила їх продовжувати рід. Концепція божественного шлюбу також притаманна китайським космогонічним міфам. Наприклад, Нюйва вийшла заміж за Фусі, який також був її братом. Священну

пару часто зображували з переплетеними зміїними хвостами. На відміну від європейських міфів, жіночі та чоловічі елементи в цьому союзі не є антагоністичними (Petinova, Svitlytska, 2023).

Слов'янські космогонічні міфи збереглися фрагментарно. У деяких місцях вони реконструйовані на основі фольклорних шарів і культурних артефактів. У ширшому контексті це частина індоєвропейської міфологічної спадщини, тому в цьому просторі зустрічаються спільні мотиви. Зокрема, стародавні слов'яни також розглядали початок світу від світового яйця, яке розкололося навпіл. Відлуння таких уявлень ми можемо побачити в українській традиції створення великодніх яєць, в легендах і казках (наприклад, «Яйце-райце»). Народні казки також розповідають, що народження життя відбулося завдяки взаємодії пасивних елементів води та активних елементів вогню, які відповідають жіночому та чоловічому елементам відповідно (король-вогонь і королева-вода створили світ). Культ землі серед слов'ян має той самий характер, що й індуїстські вірування. Вона позиціонується як Мати, яка дає життя і живить. Крім того, земля забирає життя і приймає померлих у своє лоно. Ця роль добре розкривається в традиційному народному мистецтві, наприклад, у прокльонах: «Щоб тебе сира земля пожерла» (Номис, 1993 : 194), «Щоб тебе, окаянного, земля не прийняла» (Номис, 1993 : 194); або у прислів'ях: «Нехай по їм плаче земля і вода, а не я, молода» (Номис, 1993 : 372).

Зволоження землі, яке з'являється в образі Сирої Матері-Землі, є символом родючості та запліднення небесною рідиною. Найвищим проявом персоніфікації є практика називання земної сутності жіночим ім'ям, яка використовувалася, наприклад, в наказах. Фольклорна спадщина всіх слов'янських народів не залишає сумнівів, що предки також персоніфікували астральні тіла – Сонце, Місяць і зірки. Примітною особливістю української інтерпретації є зображення Сонця в жіночій формі. Зокрема, у колядках, що зберегли дохристиянську символіку, Сонце називають «яскравою дівою». У українській та зарубіжній фольклористиці існує кілька інтерпретацій образів Рода та Рожаниць, які займають помітне місце в реконструкціях давньослов'янської міфології. Найпоширенішою є точка зору, за якою Роду приписується статус верховного

божества, прародителя всіх інших богів. У сферу його впливу включають функції творця світу, покровителя долі, родючості та сімейного добробуту. У деяких джерелах Род постає як дух-предок, персоніфікована сила спадковості, що «вдухає душу» в новонароджених і опікується їхньою подальшою долею. Розмаїття уявлень про «природу» цього божества зумовлює наявність кількох альтернативних концепцій. Одна з них базується на уявленні про андрогінність Рода, який поєднує в собі чоловіче і жіноче начало та функції, внаслідок чого від нього, як від первинної єдності, згодом відокремилися Рожаниці – жіночі духи долі. За іншою версією, саме культ Рожаниць був первинним і виступав центральним у найдавніших уявленнях, а образ Рода з'явився пізніше як наслідок трансформації матріархального уявлення про долю в рамках поступової патріархалізації суспільства (Про Рід та Рожаниць, 2002). Уособленням Богині-Матері на слов'янських територіях була Мокоша. Вона вважалася покровителькою родючості, а отже, і жінок. Ймовірно, пізніше в деяких регіонах ця функція була доповнена просуванням «жіночих» ремесел – прядіння та ткацтва. Мокоша була одружена з Перуном, володарем неба і грому. Одна з версій міфу говорить, що за неї також боровся Велес, земний бог-змій, який був супротивником Перуна. Історія Морани (Мари) і Ярила є класичним прикладом міфу про бога рослинності і весняних гулянь, який щороку вмирає, щоб воскреснути навесні. Подібна схема інтерпретації природних змін характерна для періоду зародження аграрної культури в усьому індоєвропейському просторі. Божественна пара, навколо стосунків якої формуються важливі для природи події, – це діти Мокоші.

Міфічна історія складається з декількох значущих періодів: народження близнюків – брата і сестри; викрадення брата богом Велесом, який виховав його у своєму підземному світі; повернення Ярила на землю, в результаті чого настає весна; зустріч Ярила і Морани, народження почуттів між ними; божественне весілля, що відповідає літньому сонцестоянню; період щасливого сімейного життя, пов'язаний з вирощуванням врожаю; вбивство Ярила, або самою Мораною, або Велесом за перелюб – це осінь після збору врожаю; Морана будує будинок з частин тіла померлого чоловіка – дія, що символізує астральне

оновлення (є чіткі аналогії з актом жертвопринесення індійського Пуруші та китайського Пангу); без Ярила Морана марніє і перетворюється на похмуру богиню смерті – настає зима. Зрештою богиня теж помирає; наприкінці зими Ярило і Морана народжуються знову, починається новий цикл. Таким чином, у цьому міфі жіноче і чоловіче є взаємозалежними, їх взаємодія пов'язана з ідеєю смерті і відродження природи, але Морана займає більш активну позицію. Вірування в Ярила і Морану, з деякими регіональними відмінностями, були поширені серед усіх груп слов'ян. Лада також називалася богинею світової гармонії, всесвіту, краси і кохання, або є інші імена, такі як Жива і Рада. Вона народилася з Дерева Життя (Небесного Дерева, Дерева Пізнання, Райського Дерева). Саме Ладу називають Великою Матір'ю і зображують у вінку з пшеничних колосків і квітів, тримаючи в руці червоне яблуко і виноград. На голові у неї немовля, яке символізувало втілений матеріальний світ, а яблуко (як яйце) є символом початку. Згідно з давніми легендами, щороку Лада народжує нове Сонце. Навіть у народних піснях болгар, румунів, сербів, литовців та інших народів Лада називається «Великою Богинею», «Великою Ладвою». Ця богиня згадується в обрядах, пов'язаних з дощем, а також символізує богиню родючості, кохання і шлюбу. Однак, поряд з жіночою іпостассю, існує і чоловіча іпостась – бог Всеприсутнього порядку, чоловік богині Лади – Лад. Його називали богом життя, шлюбу, кохання і благополуччя. Легенди розповідають, що навесні Лад перетворюється на зозулю, щоб принести людям довге життя. Лад є своєрідним посередником між Сонцем і людьми. Водночас божество Жив (Живий) є також іншим ім'ям Ладо, верховного правителя всесвіту. Як бачимо, саме Лада (жінка) народжує нове Сонце, а чоловік є посередником між ним і людьми. Разом вони здійснюють процес «створення», в єдності чоловічого і жіночого начал і утворюють Небесний Шлюб (Spadok, 2023). Слов'янська міфологія багатогранна і відображає глибокі космогонічні шари світогляду наших предків. Міфологічний світогляд втілює рух від хаосу до порядку, від Неба до Землі, який здійснюється циклічно.

Архетипи, як початкові образи, ідеї, первісні форми, резонують з філософією Платона і його «ейдосом», традиціями платонізму, схоластики, які

розглядали образи як основу людського знання. Архетипи відіграють ключову роль в аналітичній психології К. Юнга (Jung, 1981). Вони виступають як структурні елементи колективного несвідомого і універсальні моделі, які спонтанно визначають людське мислення і поведінку. Основою духовного життя є досвід, який передається від минулих поколінь наступним, і є сукупністю архетипів. Архетипи, спроектовані на зовнішній світ, визначають унікальність культури. У сучасних філософських дослідженнях міфології архетипи осмислюються не лише як психологічні структури, а як культурні інваріанти, що реалізуються через символи та біографічні наративи героїв, формуючи ціннісні орієнтири та моделі ідентифікації (Ryzhik, Golubovych, 2024).

К. Юнг вважається засновником досліджень архетипу матері, який відстоює позицію кореляції цього образу з образом Великої Матері або Великої Богині. Дослідження архетипів Матері на сучасному етапі зосереджені на різних аспектах і мають різну спрямованість. Наприклад, можна виділити напрямок екофеміністської риторики, в рамках якого архетип Матері визначається як риторично сильний образ, що мотивує захист і підтримку навколишнього середовища. Гендерно-нейтральна метафора може більш ефективно служити як екологічним, так і феміністським інтересам екофеміністського руху (Lynn, 1994); Е. Леслі (Leslie, 2001) виступає за поєднання архетипів Богині з методами підвищення свідомості, ритуалами та навичками для розширення прав і можливостей жінок у групах, кореляцію архетипу Матері з архетипом Богині. На основі біблійної історії про Мойсея та золотого теля і архетипного спектру сонячного духу та його земних і тілесних аспектів, аналізується оригінальна симетрія Г. Юнга: чоловік зі своєю анімою та жінка зі своїм анімусом, об'єднані разом у тандемі. Космос і історія духу та його земних і тілесних аспектів, аналізується оригінальна симетрія Юнга: чоловік зі своєю анімою і жінка зі своїм анімусом, об'єднані разом у тандемі (Bradley, 2017). Архетип Великої Матері об'єднує ціннісне поле слов'янських народів і відображається в ритуалах, фольклорі та традиціях слов'ян. Аналіз архетипів національної культури та національного менталітету, передісторія образу Великої Матері та її прояви в культурі різних слов'янських народів дають змогу стверджувати, що протягом

багатьох століть, від співіснування слов'янських народів до їхнього роз'єднання, поселення на різних територіях та формування окремих етнічних груп, у фольклорі, традиційних святах та повсякденному житті збереглися залишки досліджуваного культу. Український народ, разом з іншими слов'янськими народами, належить до індоєвропейської або арійської раси, яка завдяки своїм духовним здібностям досягла світово-історичного значення і є носієм сучасної цивілізації. Національний менталітет, мова, традиції та фольклор відображають метафізичний зв'язок народу з давніми віруваннями. Образ Матері викликає суперечності в інтерпретації та тлумаченні і є домінуючим у колективному досвіді. Цей архетип відображає як аспект родючості, достатку, сексуальності, так і аспект чистоти, цнотливості. Символом вічності людського існування, його гарантією була ідея Великої Матері, адже поки вона існує, життя не зупиняється. Її образ має різні іпостасі, які втілюються в різних богинях, що сприяє пізнанню її багатогранної функціональності та значущості. Як відомо, в пантеоні індоєвропейців найвище місце займала богиня, відгомін культу якої зберігся в міфології та фольклорі. Архетип Матері знайшов своє повне відображення в національному менталітеті різних народів і культур. Історики пов'язують його з примітивними матріархальними культурами, в яких Велика Богиня виступала як початок усього живого і відображала іманентні зв'язки символу матері з природою. Мати в культурах і релігіях може бути зображена не в людській подобі, а в природних об'єктах, найпопулярнішими з яких є дерево і гора. Наприклад, Дерево Життя, яке обговорюється як у східних, так і в західних світоглядах, має жіночу енергію. Саме жіночий первинний елемент, що відбивається в образі Матері, ініціює створення світу і дає початок життю. Архетипна структура української ментальності є символічним уявленням землі як материнського, жіночого початку існування. Архетип Великої Матері відображає функціонування людських цінностей і проходить через всю історію філософії та культури.

Ішчель у міфологічних традиціях майя постає як складний і багатогранний образ жіночого начала, що втілює кілька ключових архетипів, притаманних традиційним релігійним та соціокультурним системам. Вона є богинею Місяця,

покровительською пологів, медицини, ткацтва та жіночої мудрості, уособлюючи тілесно-материнський, культуротворчий і космічний аспекти жіночої сутності. Її образ репрезентує архетип Великої Матері – джерела життя, що забезпечує продовження роду, турботу й захист. Зв'язок Ішчель із Місяцем підсилює символізм циклічності, оновлення й тісного зв'язку жінки з космічними ритмами, цей мотив поширений у світовій міфології (наприклад, в образах Ісиди, Артеміди, Ошун). Одним із провідних архетипових вимірів Ішчель є її роль ткачки. У міфології ткацтво символізує впорядкування хаосу, формування космосу, плетіння ниток долі. Це наближує її до таких архетипів, як грецькі мойри чи скандинавські норни, закорінюючи жіноче начало в акті формування космічного ладу. У філософському плані Ішчель втілює діалектику творення й руйнування: вона містить у собі як животворний потенціал, так і здатність до трансформації через біль і смерть. Жіночий архетип тут постає не лише як біологічна чи соціальна роль, а як універсальний космічний принцип, що пронизує культуру, духовність і саму структуру буття. Показовим є епізоди з манускрипту «Ritual of the Bacabs» (Roys, 1965). Інакше кажучи, жіноче божество перетворюється на сакралізований інструмент, через який тчеться не лише полотно, а й життя, порядок, зв'язки поколінь. Сакральність жіночого в культурі майя посилюється через ритуальну практику. Під час пологів «чаклунки» (indigenous midwives) розміщували образ Ішчель біля породіллі, створюючи таким чином простір жіночого захисту, знання та трансформації: «Ix Chel is the goddess whom Bishop Landa ... attributed the role of patron of childbirth. Even when... midwives attending a woman placed an image of Ix Chel near her during childbirth» (Knowlton, Dzidz Yam, 2019 : 732).

Сучасні дослідники підкреслюють, що вагітність і пологи були одними з найнебезпечніших життєвих досвідів для жінок майя, адже рівень материнської та перинатальної смертності залишався дуже високим від доіспанських часів аж до перших десятиліть XX століття. Демонструється архетипова амбівалентність жіночого начала, а жіноче тіло зображується як космологічний об'єкт, що концентрує в собі як творчу силу народження, так і потенційну небезпеку крові, болю і смерті (Knowlton, Dzidz Yam, 2019). Таким чином, Ішчель (Чак Чель) у

соціокультурних традиціях майя постає як архетип жіночої сакральності, що поєднує в собі життєдайну тілесність, ритуальну функцію, здатність творити та зцілювати, а також здійснює медіацію між поколіннями через жіночу суб'єктність у ритуалах і ремеслах.

Архетип жіночого начала у гавайській міфології переважно представлений образами Пеле та Ліліное. Перша з них, Пеле, є гавайською богинею вулканів і вогню. Міф про неї є не просто космогонічною історією, а філософською й культурною репрезентацією, яка поєднує творення й руйнування, любов і ревності, вигнання й заснування нового світу. У багатьох світових релігіях жіноче начало виступає як первинна сила буття – водночас життєздатна і нищівна. Пеле є втіленням жінки як космічної стихії, яка несе не тільки народження, а й покарання, очищення та трансформацію. У гавайській легенді вона постає як першооснова, яка приходить у світ смертних, аби започаткувати новий порядок: «She walks among mortals... her touch scorches rock and pours oceans of lava where horizons meet the sea» (The Legend of Pele, 2025). Цей опис демонструє онтологічну силу Пеле як архетипу жіночої креативності, – вона не просто богиня, а міфологічна структура, що формує простір, перетворюючи хаос у порядок. Її вогонь показано не як суто стихійну силу, а як внутрішню потребу творити. Вона ініціює космічний порядок, який не підкорюється патріархальним уявленням про пасивну жіночність. Творіння, в її інтерпретації, не можливе без болю, конфлікту і втрати, саме в цьому й полягає архетип матері-засновниці. Міф про Пеле ґрунтується на конфлікті стихій (вогню й води), вигнанні з божественного світу Кахікі та пошуках нового дому, що перегукується з сюжетами про Деметру, Інанну чи Гекату. Таким чином, Пеле постає як універсальна фігура жіночої трансформації, а її образ формує канонічну модель «материнської» території і вказує на циклічність як головну ознаку жіночого божественного: народження і знищення, життя і оновлення, що міститься в архетипі Пеле: «...Pele's fire is never still... a reminder that renewal is part of every cycle» (The Legend of Pele, 2025). Хоча богиня Пеле не є центральною постаттю у сучасних наукових географічних дослідженнях Ф. Перес, її міфологічна функція органічно пов'язана з темою сакральності вулканічних ландшафтів

Гавайїв. Автор зосереджується на кратері Халеакала як сакральному просторі жіночої сили. В своїх наукових дослідженнях автор зазначає, що у горах знаходили дуже тверді камені, які, ймовірно, ніколи не були розплавлені вогняними потоками Пеле: «In the mountains were found some very hard rocks which probably had never been melted by the volcanic fires of Pele. Axes were fashioned from some of these rocks» (Pérez, 2024).

В контексті нашого дослідження можемо звернутися також до богині Ліліное (Līlīnoe), що постає володаркою снігу, туману та старості. Вона також володіла силою стримувати і контролювати виверження старих вугільних конусів в кратері Халеакала і могла з'являтися, іноді «одягаючи вершину в чудове вбрання зі снігу довжиною в кілька миль» (Pérez, 2024). Образ Ліліное вказує на складну багатовимірність жіночого архетипу: вона є охоронницею природного порядку, символом оновлення та духовної присутності. Сніг, як її стихія, виступає метафорою тілесної та космічної чистоти й охолодження вогню як потенційного виверження. Ліліное можна розглядати також як архетип жіночої мудрості та спокою, символ кінця циклу, що готує шлях для оновлення. Це своєрідна «біла богиня» гавайського пантеону, яка доповнює палаючу енергію Пеле. У контексті сучасної історії Чикани (історико-культурний контекст жінок мексиканського походження в США, який включає боротьбу за ідентичність, права і самовираження) образ Коатлікуе постає як вражаючий символ жіночої витривалості та спротиву структурному гнобленню. Її постать виходить за межі міфологічної фігури, трансформуючись у культурний архетип, що надихає на переосмислення жіночої сили в умовах історичних і соціальних викликів. Як влучно зазначає дослідник Дж. Кемпбелл «... In today's tapestry of Chicana history, Coatlicue emerges as a potent symbol of female resilience and defiance against societal oppression. Through the lens of mythology, her story transforms into an archetypal journey that resonates deeply with contemporary feminist movements» (Campbell, 2025).

Сакральне значення Коатлікуе розкривається через кілька ключових аспектів, що формують її символічну силу. Насамперед, – це жіноча стійкість. Уособлюючи Матір Богів, вона втілює життєву енергію жінок, що приймають на

себе тягар материнства, зокрема в його граничному вимірі як жертовність у процесі народження. Наступний аспект – материнська жертовність. Коатлікуе вважається захисницею тих, хто віддає життя при пологах, і тим самим втілює духовну міць материнства. Нарешті, її зв'язок із плодючістю та творенням акцентує глибоку шану до землі як джерела буття, де смерть трактується не як кінець, а як необхідна фаза оновлення. Коатлікуе є уособленням первинної дуальності – поєднання життя і смерті, початку і завершення. Як богиня землі, вона ілюструє основоположний космічний принцип циклічності, що був центральним у світогляді ацтеків. Кам'яна статуя Коатлікуе, що зберігається в Національному музеї антропології у Мехіко, є вражаючим прикладом складного символізму ацтекського мистецтва. Її образ – «Жінка-змія» у спідниці з переплетених змій, є знаком нескінченного коловороту життя, зв'язку між земним і небесним, тілесним і духовним. Міфологічна розповідь про Коатлікуе, яка завагітніла від небесного обсидіанового ножа та народила Уїцилопочті – войовничого бога Сонця, є втіленням космогонічного перетворення. Її родина включає також Койольксаухі – майбутню богиню Місяця – та 400 синів-зірок. Конфлікт між цими божествами символізує боротьбу світла і темряви, життя і смерті, де Коатлікуе виступає як джерело космічного порядку. Вона не лише породжує, а й запускає механізм всесвітнього циклу оновлення. Таким чином, Коатлікуе постає як глибинний архетип богині-матері, що втілює концепти творення, руйнування, трансформації й оновлення. Її образ є яскравим прикладом архетиповості – однієї з фундаментальних характеристик гендерного виміру релігійних традицій як соціокультурних практик. Через архетип матері-захисниці та руйнівниці виявляється не лише світоглядна, а й екзистенційна сила жіночого начала, яка формує уявлення про роль жінки у космосі, культурі та історії.

У культурному сенсі образ Ісиди був не лише міфологічним ідеалом, але й соціальним взірцем для жінок: її образ формував очікування щодо жіночої ролі як берегині родини, духовного знання і сили зцілення. Пізніше, в елліністичному та римському світі, її культ адаптується, але архетипова суть залишається незмінною, Ісіда стає універсальною Матір'ю-Богинею, захисницею

подорожніх, жінок, матерів, покровителькою морів та мандрів, що ще раз підтверджує транскультурну стабільність архетипу. Уособлення харизматичного архетипу зображене через монологи богині, які заявляють її вселенську роль як універсального принципу жіночої сутності: «I am Isis, the goddess, the owner of magic, who performs magic with powerful speech and with chosen words» (Bommas, 2022). Домінуючою рисою Ісиди була відданість Осірісу та материнська любов до Гора. Саме як мати Ісіда торкнулася сердець віруючих, «...benevolence and tenderness characterized all of her relationships» (Bommas, 2022).

У традиціях багатьох народів особливу роль відіграє архетип жіночої божественної постаті, що втілює сакральне жіноче начало. У космології народу йоруба (одного з найбільших етносів Західної Африки, який проживає в Нігерії, Беніні та Того) яскравим прикладом такого архетипу є богиня Ошун. Це не просто міфологічна фігура, а архетип Жінки-Богині, яка втілює суперечливу, але цілісну природу жіночого начала: ніжність і силу, любов і гнів, творчість і руйнування. Вона символізує водну стихію як джерело життя, родючості й чуттєвості, але також і силу, яка здатна покарати, знищити, якщо її енергію знехтувати. Її ім'я можна перекласти як «джерело», «те, що тече» – символ вічного руху, життя й плодючості. Одним із ключових проявів архетиповості Ошун є її зв'язок із солодкими водами, родючістю, птахами та зміями – елементами, що перегукуються зі Староєвропейською Богинею Води, Змій і Птахів. «Вона – і одна, і дві: іноді змія, іноді птах. Вона – Богиня вод і повітря...» (Emrys, 2017). Цей дуальний образ також присутній в Ошун, яка іноді з'являється у вигляді курки або нічного птаха, а її священний гай населяють змії – символи мудрості, трансформації й сили. Вона – не просто одна з оріша (божеств, духовних сил, які у традиційній релігії йоруба уособлюють аспекти природи, людського життя, моральних якостей, емоцій або стихій та виступають посередниками між Верховним Богом Олоруном та людьми), а хранителька порядку світу, яка медіює діалогічний дискурс і підкреслює баланс у космосі. Однією з її функцій у розумінні йоруба є посередництво у підтриманні світового ладу: «...her cosmogenic metonym, ultimately stresses balance» (Emrys, 2017). Через свій архетиповий образ Ошун втілює матріархальну модель сакрального

авторитету, що заснований на здатності поєднувати тілесне й духовне, інтуїцію й мудрість. У традиційній релігії йоруба відьми позначають амбівалентну, глибинну космічну силу жіночого начала, яка може бути як творящою, так і руйнівною. Ошун мовчки виконує свою роль, адже символ косоплетіння означає впорядкування хаосу. Вислів «вона була відьмою, а вони не знали» означає, що жіноча сила лишається непізнаною, неосяжною, але життєво необхідною, потенціал якої трансцендентний, і вимагає шанування. Вона виконує ритуал творення світу через повсякденну жіночу дію як символічний акт, який виявляє її сакральну функцію в онтологічному сенсі. Ошун також пов'язана з Іямі Аже – Великими Матерями Сили, жінками-предками, які керують духовним балансом, благословляють царів, і без їхньої згоди влада втрачає легітимність. Вони уособлюють архетип жіночої космічної сили, що поєднує у собі творення, мудрість, справедливість, родючість, але також контроль, покарання та руйнування. Цей архетип має потужний соціокультурний резонанс: через ритуали, фестивалі, пісні, культи Ошун продовжує бути джерелом натхнення, символом жіночої гідності, краси, автономії і в XXI столітті. У контексті африканських діаспор (сантерія, кандомбле тощо) вона трансформується в символ опору, збереження ідентичності, духовної незалежності й феміністичної сили.

Сучасний феміністський дискурс пропонує нові інтерпретації архетипу Великої Матері. Наприклад, у неоязичництві (вікка) культ Великої Богині відтворює циклічність природи та життєві фази жінки «Діва – Мати – Стара» як символи духовної повноти. Образ Триєдиної Богині – Діви, Матері й Старої – набув широкого поширення в сучасних духовних практиках, орієнтованих на вшанування жіночого начала. Цей архетип символічно охоплює три основні вікові фази жіночого життя, протиставляючись культурі мас-медіа, яка водночас сексуалізує молодих жінок і засуджує їх за прояви власної тілесності; зводить материнство до ритуального вшанування у формі Дня матері, не підкріпленого реальним правовим чи економічним забезпеченням; а постать літньої жінки практично повністю виключає з видимого соціального простору. Саме етап переходу до стану Старої (crowning) отримав найбільше ритуального осмислення

в межах цих практик. Це зумовлено двома головними чинниками: по-перше, у зрілому віці жінки здобувають більше простору для рефлексії над власним життям і досвідом; по-друге, у сучасному суспільстві образ літньої жінки часто маргіналізується, що породжує потребу в ритуалах, які відновлюють її гідність, символічну цінність і соціальне визнання.

Сучасне феміністське міфотворення полягає не стільки в реконструкції «автентичного» образу Богині, скільки в здатності переосмислювати й наповнювати символи новими значеннями, актуальними для жіночого досвіду сьогодення. І саме ця здатність до трансформації й символічної адаптації стає потужним джерелом духовного самоствердження (Christ, 2016).

Сучасна попкультура переосмислює архетип Матері, поєднуючи традиційні риси турботи з рисами сили, рішучості й здатності до захисту. Такий образ простежується в різних сюжетах: від королеви Рамонди у фільмі «Чорна Пантера», яка постає оновленням Великої Матері (сильна, спустошена горем, але не зламана, вміє захистити своє оточення, не втрачаючи духовної гідності та внутрішнього стрижня; її образ поєднує материнство, політичне лідерство та моральну стійкість, що робить її символом не лише родинного тепла, а й сили нації) до Сари Коннор із «Термінатора», яка уособлює стратегічне й активне жіноче начало, готове до боротьби за майбутнє своєї дитини й усього людства. Подібні героїні в сучасній культурі репрезентують не пасивну, а захисну й дієву материнську силу, що здатна трансформувати як індивідуальну, так і колективну реальність. У фентезі та науковій фантастиці архетип Великої Матері набуває нових політичних і духовних вимірів, зберігаючи при цьому свої ключові риси – життєтворчість, харизму, зв'язок із майбутнім. Яскравий приклад такого переосмислення спостерігаємо у романі Ф. Герберта «Дюна», де образ Матері трансформується у складний політичний та сакральний символ, що виходить далеко за межі традиційної материнської ролі. Центральним втіленням цього архетипу є персонажі жіночого ордену Бене Гессерит, а особливо Джесіка, мати головного героя Пола Атріда. Орден протягом століть реалізує генетичну програму, спрямовану на виведення надлюдської істоти – Квізаца Хадераха. Жінки використовують свою фертильність як інструмент соціального контролю,

обираючи партнерів задля стратегічного поєднання крові, і в такий спосіб материнство перетворюється на засіб політичного впливу. Джесіка, яка всупереч настановам ордену народжує сина, порушує цю програму, але саме її порушення запускає процес реалізації пророцтва. У її постаті Велика Мати постає як та, що творить нову реальність. Однак сила Матері в «Дюні» не обмежується біологічною здатністю давати життя. Після прибуття на Арракіс Джесіка стає Ревеною Матір'ю фременів, – духовною лідеркою, яка отримує владу завдяки релігійній міфології, посіяній самими Бене Гессерит (Herbert, 1965). Ми бачимо, як через цю роль героїня перетворюється на харизматичну постать, здатну мобілізувати громаду, змінювати традиції і формувати нову духовну парадигму. Її авторитет поєднує тілесне, містичне і політичне. Саме ця багатошаровість є ознакою сучасного архетипу Великої Матері. Отже, у «Дюні» архетип Великої Матері виходить за межі есенціалізму, перетворюючись на багатогранну фігуру влади, духовної сили й історичної суб'єктності. Він більше не обмежується сакралізованим образом берегині, а втілює концепцію жінки як активної творчині нових світів, що створює не лише через народження, але й через пророче бачення, стратегічне мислення і духовне лідерство.

Сучасний феміністський дискурс, особливо в межах другої хвилі фемінізму, пропонує переосмислення архетипу Великої Матері як символу не тільки родючості, а й жіночої солідарності, тілесної автономії та екоцентризму. Центральною платформою для формування такого погляду стала екофеміністична парадигма, яка інтерпретує жіночість не як пасивне відображення природного порядку, а як активну силу супротиву системній експлуатації як жінки, так і природи. В Україні тематика екофемінізму розвивається у працях К. Карпенко, І. Жеребкіної, Т. Ладикіної, З. Шевченко та інших. Зокрема, К. Карпенко у своїй праці «Філософські засади академічного екофемінізму» наголошує на необхідності подолання домінування у процесах екологічної комунікації та формуванні нової моделі взаємодії з довкіллям і жінкою, що базується на принципах толерантності, нерепресивності та партнерства (Карпенко, 2016).

Розгортання екофеміністичної думки дозволяє впроваджувати нові цінності, орієнтовані не на підкорення природи та жінки, а на реалізацію потенціалу кожної особистості незалежно від статі. Егалітарний підхід, характерний для більшості представниць екофемінізму, відкриває перспективи для переосмислення не лише наукових напрямів, але й суспільних феноменів крізь призму жіночого досвіду, досвіду расових і соціальних меншин, а також взаємодії з довкіллям. Аналізуючи дослідження науковців, ми бачимо, що ідеал материнства активно використовується в екологічному русі для характеристики взаємин між Землею та її мешканцями. Наприклад, популярне гасло «Люби свою Матір» закликає піклуватися про Землю як про нашу природну «матір», ту, що забезпечує людей їжею, водою та повітрям. Ця екологічна метафора особливо доречна в епоху, коли відбувається не лише переосмислення довкілля, а й переформулювання ролі материнства у житті жінки в рамках сучасного феміністського руху. Екологічний рух та фемінізм поєднуються в концепції екофемінізму. Термін «екофемінізм» уперше з'явився у праці Ф. д'Обон «Фемінізм або смерть», де авторка сформулювала ідею про те, що західна патріархальна система руйнує як природу, так і жінок, вдаючись до підкорення, колонізації та експлуатації і підкреслює, що чоловічий контроль над жіночим тілом і сексуальністю є продовженням тієї ж логіки, яка керує привласненням природних ресурсів (d'Eaubonne, 2020). Філософія екофемінізму, сформована на ідеї близькості жіночого начала до природи, виходить із переконання, що життєздатність екосистем можлива завдяки принципам кооперації, взаємної підтримки й турботи. Водночас підкреслюється, що науковий і технічний прогрес не є нейтральним у гендерному вимірі; структура домінування, яка зумовлює підпорядкування жінки чоловікові, аналогічна до тієї, що дозволяє експлуатувати природу. Екофеміністки виступають за трансформацію соціальної організації в напрямку паритетного партнерства як між жінками й чоловіками, так і між людством і довкіллям. Така модель співіснування дозволяє не лише долати будь-які прояви дискримінації, але й уповільнити або зупинити екологічне виснаження планети. З цією метою екофеміністичний рух вимагає

подолання всіх форм пригнічення не лише щодо жінок і природи, а й по відношенню до маргіналізованих соціальних груп (Світлицька, 2023).

Українська дослідниця З. Шевченко, аналізуючи екофемінізм з точки зору соціально-філософських позицій, наголошує на тому, що спіритуалістичні екофеміністки черпають натхнення з допатріархальних космологій, в яких Богиня була іманентною, тілесною, священною (Шевченко, 2015). Цей мотив присутній і в тексті д'Обонн, яка апелює до міфічного мислення, щоб розірвати з технократичною, раціоналістською культурою експлуатації. Через ритуалізацію жіночої тілесності, а також через прославлення здатності до турботи й співчуття, формується етична парадигма, за якою розвиток етики піклування показується як альтернатива панівним структурним моделям влади. Варто зазначити, що в українській культурній традиції спостерігається глибоке ототожнення жіночого начала з природою. Ще з прадавніх часів українці шанували землю як джерело життя і вбачали в ній жіночий архетип. У колективному несвідомому архетип Жінки об'єднує в собі образи Матері як продовжувачки роду, Землі, яку потрібно плекати й обробляти, та Природи як живого організму, що потребує захисту. Сільськогосподарський уклад життя на теренах України сприяв формуванню культу родючості як однієї з базових складових ментальності. Земля й жінка уявлялися як дві взаємозалежні стихії, від яких залежало виживання громади. Символічне ототожнення жінки з природою й землею залишається глибоко вкоріненим у національній уяві, сприймається як природне й органічне (Світлицька, 2023).

Зацікавленість представників гуманітарних та природничих наук (психоаналітиків, культурологів, філософів, соціологів, фізиків тощо) у проблемі культурних архетипів пояснюється, передовсім, усвідомленням зв'язку людини з космосом, вищими силами, інформаційним полем, визнанням «духовно-наукових істин». Так, К. Юнг звертав увагу на здатність архетипів до самовираження як «культурних символів» – «важливих складників ментального устрою», що визначають особливості поведінки, мислення, розуміння світу певної етноспільноти, внутрішню єдність її культури та взаєморозуміння. Мислитель вважав, що кожен архетип складається як зі світлої сторони (аспекту,

який ми з готовністю вважаємо частиною себе), так і з темної або «тіньової» сторони, але це не означає, що світла сторона є «добром», а тіньова сторона «злом». Найважливішими архетипами філософ визначав архетипи Матері, Дитини, Мудрого старого, тощо (Юнг, 1996 : 123).

З психоаналітичної точки зору Велика Мати є архетипним проявом колективного культурного досвіду розвитку дитинства. Вплив, який чиниться на дітей, є не стільки продуктом самої матері, скільки окремої людини, а скоріше продуктом архетипічного образу матері, укоріненого в колективному несвідомому. Як такий, образ Великої Матері відображає як почуття материнської підтримки, втіхи та любові до дитини, так і негативне примхливе переживання вразливості, безпорадності та залежності, яке відчуває дитина в процесі розвитку. У цьому сенсі архетипічний образ матері є дбайливим і люблячим, але також примхливим, таємничим і пов'язаним з почуттям уразливості та спокуси (Jung, 1968). Спираючись на роботу Е. Ноймана (Neumann, 1951), підкреслимо, що Велика Мати є уособленням Архетиптичної Жіночості в міфології, релігії, ритуалах, поп-культурі та снах. Певною мірою воно охоплює всю людську свідомість, пояснюючи її розвиток у формі міфічних історій. У міфах про Велику Матір богині, які у свою чергу представляють добру і погану сторону архетипічного жіночого начала, представляють добру і погану сторону жіночої природи. Богині Доброї Матері символізують родючість землі – як «Мати-Земля» – і істот, які живуть на землі, включаючи людей. Символи Доброї Матері, як і цнотливість, можна сприймати як цілі чи ідеали буття. Тобто треба працювати над метою життя, щоб уподібнитися Добрій Матері. На іншому кінці спектру – Жахлива мати. Уособлення Горгон у грецькій міфології (Медузи) і жахливої сторони богинь, таких як Гера, дружина і сестра Зевса. Архетип Матері можна визначити як значущий, найпоширеніший і визначальний образ в українській культурі. Це особливий архетип з глибоким етнокультурним корінням, здатний виявляти особливості ментальності українців, створювати духовний простір нації, етнічні соціокультурні та морально-психологічні особливості українського народу. Його традиційно визначає не лише образ матері – найдорожчої, найріднішої, наймилішої людини для кожного, а

йузагальнений образ жінки – міфічної чи реальної. Не випадково в українському культурно-філософському дискурсі саме цей образ-символ увібрав у себе моральну чистоту й духовну велич, святість і жертовність, любов і доброту, вірність і безкорисливість, співчуття і милосердя: «Яке велике торжество в світі – народження людини. Яка краса і диво! Музика матері. Раділи й величали матір і його» (Довженко, 1990 : 384). Ще одне важливе застосування архетипу Великої Матері, у тому, що він дозволив прокласти платформу під критику західного патріархального суспільства з феміністських позицій. Обґрунтовуючи свої ідеї, феміністи найчастіше звертаються до історії культури як світоглядної системи, в якій впродовж століть домінував архетип Великого Батька, а архетип Великої Матері пригнічувався. На думку філософа М. Реріха, внесення культури в життя сучасного суспільства пов'язане з високою моральною та виховною роллю жінки. Її образ для мислителя стає уособленням культури, світла та духовного зростання. Прийдешню епоху, ХХІ ст., називав епохою Жінки, активно підтримуючи поширення міжнародного жіночого руху (Рерих, 1992). На наш погляд, ХХІ ст. демонструє нове ставлення до жіночого начала. У відчуженому від релігійних традицій західному суспільстві яскраво простежується пошук духовного підживлення та турботи, функцію яких раніше виконувала Церква. Важливу роль у цей час відіграє відродження багатьох дохристиянських або всіх християнських культів, у тому числі присвячених Богині-матері (Світлицька, 2024).

«Архетипи створюють міфи, релігію та філософію, що впливають на цілі народи і історичні епохи, що характеризують їх», – зазначають О. Лісеєнко та Ю. Гюльхан (Лісеєнко, Гюльхан, 2022 : 54). Національна ментальність формувалася під впливом архетипів, що мають витоки у багатовіковій історії та етногенезі народу. В українському випадку цей процес поєднував творення власних традицій і культурних надбань із засвоєнням елементів світової культури, зокрема досвіду давніх цивілізацій. Наприклад, серед ключових для українців архетипів є архетип «Природи», який відображає нерозривний зв'язок людини з довкіллям та уособлює простір життя і витоків етносу. Для українців земля – не лише ресурс чи географічна територія, а джерело сили, добробуту й

спадщини предків, символ родини та дому. Її образ має сакральний сенс, закарбований у прислів'ях, орнаментах вишиванок та аграрних традиціях, які зберігають цей архетип від давніх часів до сьогодення (Лісеєнко, Гюльхан, 2022).

Аналізуючи архетипи української ментальності з погляду онтології, О. Лісеєнко та Ю. Гюльхан наголошують, що архетип «Дім» набуває особливої символічної насиченості, адже «характеризує не тільки мікро модель антропологічного буття людини у сімейній формі, але і макромодель буття людини у суспільній формі в проявах регіональної, або національної солідарності» (Лісеєнко, Гюльхан, 2022 : 56). На нашу думку, цей архетип тісно корелює з архетипом Великої Матері як універсальним онтологічним і культурним образом. Дім у цьому контексті постає не лише як фізичний простір проживання, а як метафора захищеного буття, материнського лона, місця народження, збереження і відтворення життя. У своїй глибинній семантиці архетип Дому відтворює функції Великої Матері – прийняття, охорони, турботи, укорінення та передачі життєвих смислів. Саме через цей архетип виявляється материнська логіка культури, у межах якої людина переживає первинний досвід належності, безпеки та довіри до світу. У національній традиції українського народу Дім символічно пов'язаний із землею, родом, пам'яттю предків і сакральністю повсякденного життя, що посилює його зв'язок із архетипом Великої Матері як джерела родючості та життєвої сили. Таким чином, архетип Дому функціонує як культурна проєкція материнського начала, в якій поєднуються тілесне й духовне, приватне й колективне, індивідуальна ідентичність і національна пам'ять. Через цей зв'язок жіноче начало в українській ментальності постає не як маргінальний образ, а як фундаментальна структура світобачення та смислотворення.

Серед українських дослідників питання гендерної культури України ґрунтовно досліджував І. Святненко. Учений зазначає, що соціо-системологічний підхід, який поєднує методологію структурного функціоналізму, структуралізму та символічного інтеракціонізму, дає змогу визначити загальні риси української гендерної культури. На його думку, її гендерний аттрактор репрезентується у структурі колективного несвідомого

образом Великої Матері-землі (Святненко, 2018). Досить оригінальними, на наш погляд, в контексті дослідження архетиповості у гендерному вимірі релігійних традицій як соціокультурних практик, що свідчать про неоднозначність підходів до аналізу архетипу Великої Матері є наукові доробки І. Святенка, який чітко окреслює подвійний вимір жіночого образу в українській культурі як сучасної соціальної ролі, так і міфологічно-архетипової спадщини. Автор відзначає, що жінка в українському суспільстві виступала і виступає виразником сімейно-родових відносин, що відображується саме в міфологічній сюжетиці. Це свідчить про сталість архетипічних уявлень, незважаючи на зміни соціально-економічного середовища. Дослідник акцентує увагу на структуралістському підході, який дозволяє розглядати міф як систему символів, що кодують гендерні відносини. Автор вбачає у міфології «простір проєкції сексуальних бажань у символізмі колективних фольклорних образів», наголошуючи на прихованій еротичній та владній динаміці, яка формує соціокультурні моделі поведінки чоловіків і жінок. Центральним у наукових розвідках є образ Великої Матері, – сакральної, амбівалентної, життєдайної і, водночас, руйнівної. Вона постає як субстанція Всесвіту та початок часу, втілення «Світла Небес», що містить у собі дуалізм творіння та знищення. Однак на відміну від традиційних уявлень про архетип Великої Матері, що має позитивні конотації, наголошує на тому, що архетипові мотиви (інцест, сакральне табу, фатальна жіноча привабливість) стають основою для «зверхніх», «матріархальних» гендерних моделей поведінки, і наводить легенду про Кострому і Купалу. Образ мавки функціонує як символ небезпечної жіночої сексуальності, що водночас є наслідком трагедії та прокляття. Автор підкреслює, що перемогти мавку можна «гострим розумом вкупі з хитрістю», що відсилає нас до культурної пам'яті про протиставлення чоловічого раціонального і жіночого чуттєвого (Святенко, 2016).

Серед сюжетів, що втілюють матріархальні домінанти з прикладами архетипового сценарію, І. Святненко наводить казку «Дванадцять братів», яка показує ірраціональну перевагу дочки над синами, навіть за ціною знищення роду по чоловічій лінії; битви героїв зі змієм (драконом) в українському епосі, образ Баби-Яги як антропоморфної демонічної форми Великої Матері у

руйнівному аспекті (Святненко, 2016). Звернувшись до аналізу українських фольклорних мотивів, можемо відзначити, що битви героя зі змієм (драконом) справді часто має символіку ініціації, де чоловічий персонаж долає хтонічну, жіночо-материнську чи хаотичну силу, уособлену в чудовиську. Це може бути як частиною весільного сюжету, так і окремим епічним подвигом. Прикладами з українського епосу та казок можуть бути казки про Котигорошка, де перемога над змієм відкриває шлях головному герою до соціальної зрілості та часто до одруження. У сюжетах типу «Вернигора», «Вернидуб» і «Крутивус» герої або їхні брати змагаються зі змієм, що викрадає дівчину чи тримає її у полоні, при цьому змії часто мешкає в підземному чи водному світі (хтонічний символ). Казки про Кирила Кожум'яку розповідають про Змія як уособлення руйнівної жіночої (хаотичної) сили, перемога над якою символізує становлення чоловічої сили та захисної ролі, тощо. Ось, наприклад: «...А змії, як вогонь, горить, так йому жарко, і поки збігає до Дніпра, щоб напиться, та вскочить у воду, щоб прохолодитися трохи... ото вискакує з води проклятий ірод, і що розженеться проти Кожум'яки, то він його булавою тільки луп... аж луна йде. Бились-бились – аж курить, аж іскри скачуть...» (Кирило Кожум'яка, 2025). «... От змії як ударив його, так по кісточки і ввігнав у залізний тік. Вирвав ноги Котигорошко, як замахнув булавою, як ударив змія, ввігнав його в залізний тік по коліна... ударив вдруге, по пояс змія загнав у тік, ударив утретє, зовсім убив» (Котигорошко, 2025).

Образ змія чи дракона в українських епічних та казкових сюжетах, попри граматично чоловічий рід, уособлює архетип Великої Матері у її хтонічному, руйнівному аспекті. Це пояснюється насамперед походженням і функцією у міфологічній структурі. Велика Мати в традиційних уявленнях є не лише життєдайною покровителькою, а й володаркою підземного світу, темряви та хаосу, який передує впорядкованому космосу. Місце перебування змія – печера, глибина води чи надра землі. Символічно – це «лоно» землі, що належить жіночій сфері та пов'язане з циклом народження і смерті. У сюжетах з весільно-ініціаційною структурою змії часто виконує роль «сторожа» дівчини, символу потенційної дружини та родючості. Щоб отримати доступ до цього джерела

життя, герой має подолати чудовисько, яке, по суті, виступає випробувальною проекцією Великої Матері. Така охоронно-загрозлива функція відображає амбівалентну природу жіночого архетипу, що поєднує життєдайну та поглинаючу сторони. Юнгіанська ж традиція інтерпретує цей мотив як ритуал переходу: перемога над хтонічною, материнською силою хаосу символізує становлення героя в чоловічій ролі, його входження у соціально зрілий стан та утвердження у світі впорядкованих, патріархально окреслених цінностей. Таким чином, битва зі змієм є не лише подвигом, а й архетипним актом подолання матріархальної домінанти, що замикає героя в межах первісної залежності.

Сучасний соціокультурний контекст відображає тіньовий аспект архетипу Великої Матері, у якому материнський принцип трансформується від опіки до тотального контролю та символічної кастрації. У фольклорно-міфологічній перспективі це відповідає передініціаційному стану героя, що перебуває в полоні чудовиська та має подолати його, щоб увійти в зрілість. Така структура відтворює матріархальну домінанту, за якої чоловічий принцип маргіналізується, а жіночий, у своєму хтонічному вияві, втрачає життєдайність і набуває поглинаючої, руйнівної сили. Дослідники, аналізуючи архетип Великої Матері, наголошують на його амбівалентності – поєднанні життєдайного та руйнівного начал. На ціннісному рівні міфологізація жіночої переваги та дискредитація чоловічої природи постають формою культурної узурпації ролі «джерела життя», притаманною Великій Матері в її монополізуючому вимірі. Привласнення права визначати стандарти маскулінності відповідає функції архетипу як «регулятора доступу до зрілості». Соціалізованими формами «материнського» контролю, коли Велика Мати діє через колективні механізми тиску, можуть бути груповий мобінг, сегрегація та асиметричне судочинство в межах дихотомії «свій» – «чужий». На психічному рівні це виявляється в емоційному маніпулюванні, нав'язуванні комплексу провини та підриві чоловічої солідарності, що слугують символічними інструментами кастрації: якщо герой не проходить ініціацію, він залишається інфантильним і залежним. Тілесний рівень пов'язаний із контролем сексуальності та нав'язуванням неприродних моделей поведінки – формою кастраційної дії, коли Велика Мати

спрямовує контроль на саме джерело життєвої енергії чоловіка. У міфологічному вимірі такий контроль уподібнюється образу змія чи дракона, який «стерезе» наречену або джерело води, блокуючи доступ до родючості.

Як зазначає О. Лісеєнко, соціальна міфологія, як складова культурного простору, є невід'ємною від суспільної свідомості та постає як органічно інтегроване у неї ірраціональне спотворення, що ґрунтується на вірі та інших несвідомих елементах. Її виникнення зумовлене не лише традиціями, сакральними уявленнями та актуальними потребами людей, але й усталеними стереотипами світобачення та моделями поведінки конкретної спільноти. Підґрунтям соціальної міфології виступають традиції, архетипи та емоційні чинники, які формують віру як особливий феномен інформаційного впливу, здатний протистояти навіть раціональним аргументам (Лісеєнко, Соколова, 2021). У цьому сенсі соціальні міфи не є абстрактними конструкціями, а набувають конкретних форм у межах певної культурної та ментальної спільноти, зокрема уявлень про жіночість і соціальні ролі жінки. Серед сучасних соціальних міфів, що актуалізують жіноче питання, можна виокремити міфи про «вічну жіночість», «жінку-берегиню», «фатальну жінку (*femme fatale*)», «слабку стать» та «материнський обов'язок».

Показовим у цьому контексті є український культурний простір, у якому, за спостереженнями дослідників, серед рис національного менталітету вирізняються індивідуалізація, гнучкість, схильність до міфологізації та смислотворення, а провідною характеристикою сучасної української нації постає прагнення до незалежності й свободи (Шабанова, 2023 : 79).

Архетипи – універсальні колективні образи – забезпечують соціальній міфології структурну основу, формуючи базові символи, сюжети й моделі поведінки. Міфологія закріплює ці образи через ритуали, культурні наративи та соціальні практики, надаючи їм нормативної сили. У гендерному вимірі архетипи регулюють культурно очікувані стандарти маскулінності та фемінінності: жіночі образи, такі як Велика Мати, можуть водночас підносити жіноче начало та здійснювати контроль над ним, тоді як чоловічі архетипи, наприклад Герой чи Захисник, задають нормативні сценарії поведінки та

карають відхилення від них. Соціальна міфологія посилює дію архетипів на емоційному, соціальному та символічному рівнях, втілюючи їх у законах, звичаях, ритуалах і підтримуючи через метафори та міфічні сюжети, слугує механізмом збереження цього парадоксу, перетворюючи його на фундаментальний елемент культурної та екзистенційної структури суспільства.

Прикладом цілісного біографічно-міфологічного аналізу, у якому поєднується філософська герменевтика міфу, аналіз архетипів та сучасних культурних трансформацій міфу, є наукові праці сучасних українських дослідниць І. Голубович та М. Рижик. В контексті нашого дослідження феномену жінки у філософському дискурсі представляє інтерес наукова стаття «Транзит індуїстської міфології: роль біографічного методу в мультикультурному ландшафті», в якій розкрито змістово-концептуальну й філософсько-методологічну структуру осмислення міфу як форми буття культури, у межах якої розкривається феномен жінки. У центрі уваги – переосмислення «Рамаяни» як не просто сакрального тексту, а простору біографічної символіки, де життя героїв, зокрема жіночих образів – Сіти, Урмілі та Шурпанаки – набуває архетипічного значення. Життя персонажів постає як своєрідний біографічний код культури, де події не лише формують сюжет, а й моделюють етичні й екзистенційні стратегії вибору (Ryzhik, Golubovych, 2024).

Як відзначав один із найвпливовіших дослідників релігії XX століття видатний румунський філософ, культуролог та міфолог, міф виконує роль не просто оповіді, а моделі дії, що пропонує людині символічну схему самопізнання та духовного становлення (Eliade, 1954). Феномен «нового індійського міфотворення» репрезентує спробу сучасних авторів А. Тріпаті, К. Кане, Д. Паттанаїка осучаснити міф відповідно до сучасних соціокультурних викликів. Їхні тексти з одного боку зберігають архетипічну основу, а з іншого інтерпретують її крізь призму сучасних понять гендеру та особистої свободи. У романах А. Тріпаті жіночий образи Сіти виходить за межі звичного релігійно-морального контексту. Вона постає не покірною дружиною, а самостійною політичною лідеркою, здатною приймати відповідальні рішення, відстоювати власні переконання і впливати на суспільні процеси. У такий спосіб письменник

осучаснює давній епос, поєднуючи мотиви духовного пошуку з актуальними темами гендерної рівності, лідерства та самореалізації. Жіночий образ Урмілі постає як жінка-символ індійського фемінізму, що бере участь у філософських дебатах і політичних справах, виступаючи носієм активної жіночої суб'єктності. Біографічний підхід до міфу демонструє, що кожна історія є не лише реконструкцією життєвого шляху персонажа, а способом виявлення універсальних цінностей культури. Міфологічна біографія постає формою культурної пам'яті, де символічне й реальне, індивідуальне й колективне взаємопов'язані. Жіночі образи відображують динаміку культурного ставлення до жінки як до морального суб'єкта, що поєднує духовність, дієвість і внутрішню свободу. У нових сучасних інтерпретаціях «Рамаяни» жіночі персонажі набувають нових біографічних вимірів, у яких відбувається перенесення міфологічного архетипу в площину життєвого досвіду сучасної жінки. Так, образ Урмілі постає як символ індійського фемінізму: вона не лише бере участь у філософських дискусіях і державних справах, а й стає лідеркою в умовах відсутності Рами й Сіти, зберігаючи гармонію в родині. Цей мотив показує еволюцію жіночої суб'єктності від мовчазної присутності до активної учасниці духовного та соціального процесу (Ryzhik, Golubovych, 2024). У свою чергу Д. Паттанаїк, поєднуючи міфологічну герменевтику з аналізом сучасних практик управління та лідерства, виводить жінку (як і інші архетипічні фігури) у простір філософії повсякденності. Його інтерпретація міфу про лінію Лакшмана як символу жіночого обмеження та контролю виявляє структуру патріархальної влади, що формує межі жіночої активності (Pattanaik, 2017). Такий підхід перегукується з феміністичною філософією С. де Бовуар і Дж. Батлер, які також наголошували на тому, що жіноче буття – це результат культурних конвенцій. У процесі модернізації сакральний вимір міфу поступово заміщується утилітарними, психологічними та корпоративними інтерпретаціями. Це свідчить про зміну функції жіночого архетипу від носія духовної істини до символу самореалізації та соціального впливу. У контексті дослідження феномену жінки філософський дискурс міфу виявляє її не лише як символ чесноти чи покори, а

як активний принцип буття та джерело моральної дії, духовного пізнання і творчої трансформації культури.

Сучасна філософія гармонії спирається на традиції античної західної та східної думки, інтегруючи досягнення сучасної науки – космології, квантової фізики та біоцентризму. На відміну від XX століття, коли творчість людини обмежувалася національними, релігійними та політичними рамками, у XXI столітті глобалізація та нові комунікаційні можливості дозволяють реалізувати її потенціал повніше. «Позачасова мудрість дає нам надійні орієнтири у розумінні природи гармонії, природи гармонійного суспільства та гармонійної людини як основи сталого розвитку нашої цивілізації», – зазначають сучасні українські дослідники, розуміючи під гармонію «ієрархічну систему рівноваги у Всесвіті» (Поплавська, Барков, 2024 : 120,125). Таким чином, гармонія в сучасному філософському розумінні постає не як статичний стан рівноваги, а як динамічний принцип співбуття, що поєднує космічний порядок, природні цикли та людську екзистенцію. Саме міфологічні уявлення про жіноче начало заклали підвалини такого бачення гармонії, репрезентуючи її як результат взаємодії протилежностей, ритмів творення і руйнування, хаосу і впорядкованості. Звернення до міфологічної парадигми жіночої персоніфікації дозволяє простежити витoki гармонії як онтологічного принципу, що надалі трансформується у філософських і релігійних системах та зберігає свою евристичну значущість у сучасних концепціях цілісності буття.

2.2. Репрезентація жіночого в релігійних соціокультурних практиках

Аналізуючи наукові джерела, ми прийшли до висновку, що феномен жінки та «жіночого» впродовж історії людства зазнавав глибокої філософської рефлексії та набував багатогранного значення як в міфологічних, так і в релігійних соціокультурних контекстах. Особливо виразно ця багатозначність проявляється у метафізичних вимірах та простежується у тих концепціях буття, які апелюють до трансцендентного та сакрального начала. Релігійні традиції різних культур відтворюють і підтримують глибоко закорінені уявлення про жіноче як символічну, духовну й онтологічну категорію. Водночас у межах

повсякденного життя та традиційних соціокультурних практик ці уявлення інституціоналізуються, набувають форм соціальних ролей, що передбачають певні моделі поведінки, норми і очікування від жінок, які закріплюють або трансформують метафізичні образи у повсякденному житті. Тим самим, символічні структури світобачення формують конкретні соціальні сценарії жіночої присутності в світі.

Репрезентація жіночого є процесом і результатом символічного, культурного та соціального відтворення уявлень про жіночність, сутність та функції жінки, її ролі у суспільстві через мову, релігійні й соціокультурні практики, архетипи, ритуали, художні та інтелектуальні наративи, тощо. Під репрезентацією жіночого можемо розуміти культурно й соціально зумовлений спосіб відображення та конструювання жіночності у символічних і практичних формах суспільного життя та суспільної свідомості, однією з яких є релігія. На нашу думку, релігію як вид соціального інституту, цілком обґрунтовано можемо розглядати як особливий вид соціальної практики, адже це повторювана, усталена форма взаємодії людей у певному соціальному контексті. Вона має нормативний характер, формується та підтримується у процесі спільної діяльності та направлена на відтворення соціального порядку.

Поняття соціального інституту багатозначне, і це міркування підтверджуємо висловами відомих філософів, які займалися дослідженнями окресленої проблематики. Наприклад, П. Бергер та Т. Лукман відзначали, що соціальні інститути є історично усталеними формами практик, що виконують базові функції в суспільстві (Berger, Luckmann, 1966). Релігійний соціальний інститут є частиною складного соціального механізму, який функціонує та проявляється в різних сферах буття особистості та відтворюється у повсякденних соціальних практиках у сім'ї, освіті, владі. Залежно від країни, усталені традиційні релігійні норми не просто регулюють поведінку, а матеріалізують і повторюють соціальні дії, що виконуються з покоління в покоління. Е. Дюркгейм підкреслював, що саме соціальні інститути – це комплекси норм і дій, які регулюють ключові сфери суспільного життя» (Durkheim, 1919).

Як зазначає Є. Борінштейн, релігія є складним соціокультурним феноменом, який, попри притаманну йому консервативність, постійно піддається змінам і модернізації (Борінштейн, 2017). Досліджуючи ціннісні аспекти національної ментальності, Т. Поплавська відзначає, що вона є основою духовності, а релігія виступає її духовною складовою (Поплавська, 2023 : 54).

Сучасні дослідники наголошують на тому, що вивчення культурних практик у сучасному суспільстві має особливе значення, оскільки вони становлять основу самоідентифікації особистості, відображають спосіб життя та сприяють створенню як традиційних, так і інноваційних форм соціокультурної діяльності у приватній та публічній сферах суспільного життя. Серед українських науковців питання культурних практик висвітлені у працях Л. Чупрій, К. Настоящої, Р. Марутян (Чупрій та ін., 2023) та інших дослідників. Наприклад, у наукових працях В. Судакової подано аналітичний огляд особливостей культурних практик як складових культурного простору глобалізованого соціуму, а також їхньої функції у процесах соціальної модернізації повсякденних комунікацій та у самостійних ініціативних діях людини, значення яких посилюється в умовах сучасних суспільних змін (Судакова, 2020). О. Копієвська під культурними практиками розуміє предметно-практичну діяльність людини/людей, пов'язану зі створенням, поширенням або споживанням культурних продуктів (Копієвська, 2019 : 52).

Поняття «культурні практики» є теоретичним відображенням засад соціокультурного буття людства. Погоджуємося з визначенням, запропонованим колективом авторів, за яким культурні практики розуміються як інтегрована система взаємодій і комунікацій між індивідуальними та колективними соціальними акторами – специфічна сфера культурних подій, що відтворюють і продукують соціальну (культурну) реальність у приватному та публічному просторах (Liseienko, Petinova et al, 2025 : 56). Це безпосередньо корелює з нашим розумінням релігійних традицій як різновиду соціокультурних практик. Релігійні традиції постають особливою формою культурних подій і символічних дій, що водночас відтворюють наявну соціально-культурну реальність і формують певні моделі поведінки та ідентичність жінки. Вони функціонують як

у приватному вимірі через індивідуальні релігійні переживання, духовні практики, домашні обряди, так і в публічному просторі через колективні ритуали, святкування, паломництва та інші форми спільнотної участі.

У контексті дослідження феномену жінки у філософському дискурсі релігійні традиції виконують роль каналів передачі та закріплення культурних смислів, що визначають місце й роль жінки у спільноті. Вони не лише відображають соціокультурні уявлення про жіночність, але й активно конструюють їх через символіку, ритуалізацію тілесності, участь у служінні та гендерно марковані ролі в релігійному житті, тощо. У такому розумінні релігійні практики – це не ізольовані дії, а частина цілісної системи комунікацій та взаємодій, де відбувається виробництво і відтворення гендерних сценаріїв. Отже, запропоноване визначення культурних практик дозволяє розглядати релігійні традиції як соціокультурні практики у широкому сенсі як інституційно закріплені й символічні форми взаємодії, що одночасно формують і підтримують соціальну реальність, у тому числі у вимірі жіночої суб'єктності. Це відкриває можливості для філософського аналізу релігійних традицій не лише як культурного спадку, але і як динамічного простору формування та переосмислення жіночої ідентичності у різних історичних і культурних контекстах.

Релігійний соціальний інститут представляє собою структуровані соціально-культурні практики, які реалізують регулятивну, репродуктивну, соціалізуючу функції та навіть частково владно-управлінську. Крім того, ми б ще акцентували увагу саме на трансляційній функції, тому що в контексті нашого дослідження саме ця функція постає як ключовий механізм передачі нормативних уявлень про соціально схвалювану поведінку жінки. Релігійні інститути, як соціальні структури, здійснюють не лише формулювання базових морально-етичних орієнтирів, але й виступають каналом міжпоколіннєвої трансляції культурних уявлень про гендерні ролі. У багатьох традиційних суспільствах релігійні доктрини були (і залишаються) джерелом легітимації гендерних ієрархій. Через проповідь, культову практику, релігійне виховання, тексти священних писань і систему релігійної освіти передаються конкретні

образи жінки – як дружини, матері, берегині моралі, в той же час і «раби божої», тощо. Релігія не лише регулює поведінку, а й відтворює уявлення про «норму», що вкорінена в традиції та сакралізована.

Звичайно, кожна людина є членом системи соціальних інститутів, і кожен інститут реалізується через діяльність конкретної особистості, соціальних груп та угруповань і вимагає практичного втілення. Наприклад, шлюб можна розглядати не просто як соціальну норму, а певну взаємодію та ритуал. П. Бурдьє зазначав, що жодна інституція не існує поза повторюваними діями, і вона існує лише остільки, оскільки ці дії повторюються (Bourdieu, 1980). Таким чином, релігійний соціальний інститут є водночас і продуктом, і середовищем соціально-культурних практик, які не тільки встановлюють порядок дій, а й самі створюються через дії. Суспільство виробляє певні стандарти поведінки, надалі вони стають нормами, а потім інституціоналізуються, закріплюючись в інститутах, отримуючи стабільну, нормативно та структурно оформлену форму в культурі та суспільстві, підтримуючи соціальну цілісність. Релігійні традиції можемо віднести до однієї з найстійкіших і найвпливовіших форм соціокультурних практик, що поєднують духовне, ритуальне, моральне, емоційне, символічне та нормативне у культурному житті громади.

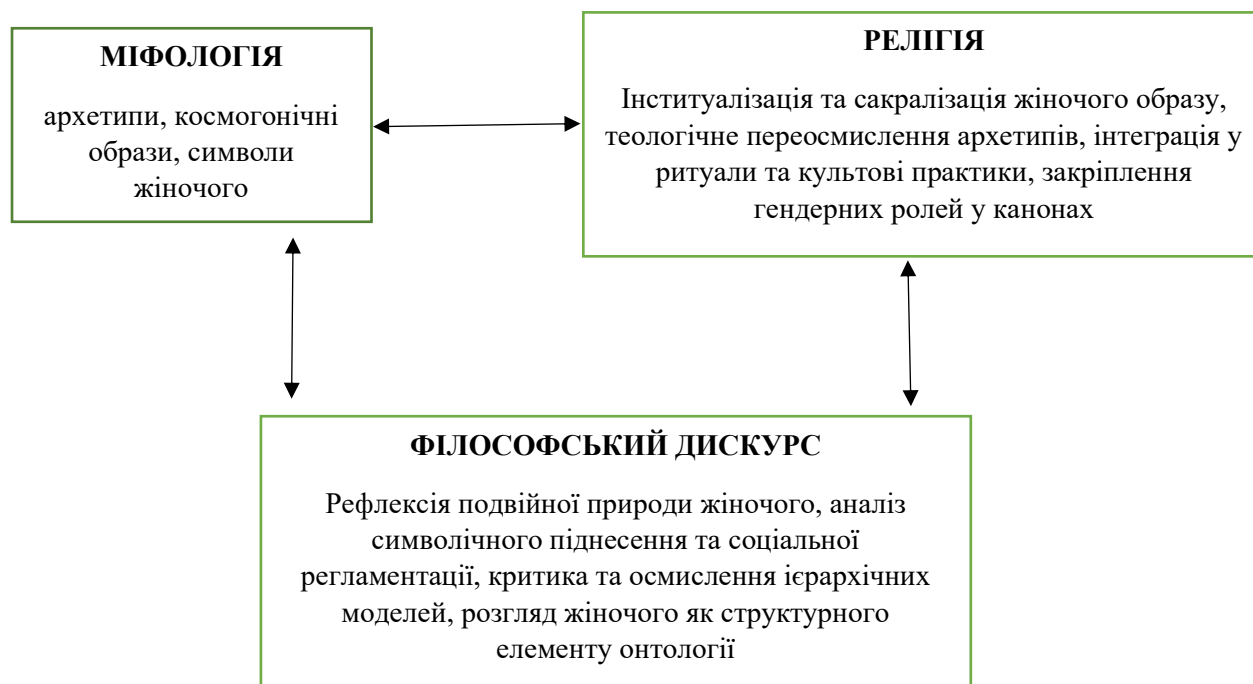
У трактуванні К. Горца релігія постає як символічна соціокультурна система, що формує образи мислення, поведінку та колективну ідентичність, а релігійні традиції є проявом культурної семіотики. Так, у своїх антропологічних дослідженнях релігії як культурної системи дослідник відзначає, що це система символів, яка встановлює могутні, переконливі й тривкі настрої та мотивації у людей, формуючи концепцію загального порядку буття (Geertz, 1973). Розмірковуючи над сакральним як формою культурної реальності, можемо згадати М. Еліаде, який доводив, що сакральне є елементом структури свідомості, що відтворюється через ритуал і міф (Eliade, 1957). Тим самим, релігійні соціокультурні практики виступають культурною формою, через яку людина переживає священне, структурує час і простір, інтерпретує світ. Це своєрідний «соціокультурний каркас». В цьому ключі відомими є численні дослідження Е. Тайлора, який приділяв увагу вивченню релігійних вірувань і

ритуалів як перших форм соціокультурної організації, що дали початок моралі, праву, мистецтву. Релігійні традиції – це знакові системи, які кодують мораль, поведінкові сценарії, наративи, що репродукуються через ритуал. Релігія – це віра в духовних істот, що є універсальною ознакою ранніх стадій людської культури» (Tylor, 1871). С.Гантінгтон визначав релігію як цивілізаційну константу: «...цивілізації визначаються релігійними традиціями: вони є ядром культурної ідентичності народів» (Huntington, 1996).

Хочемо відзначити, що міфологія та релігія як взаємопов'язані форми культурної свідомості демонструють глибинну спадковість у способах осмислення жіночого начала. У багатьох випадках релігійні системи виростають із міфологічних уявлень, міфи стають підґрунтям для формування богословських доктрин, культових образів та ритуалів, виконують пояснювальну, нормативну й інтегративну функції, формують картину світу, задають моральні орієнтири та забезпечують колективну ідентичність. Міфологічні архетипи часто переходять у релігійні наративи, зберігаючи символіку, але набуваючи нового теологічного тлумачення. Міфологія постає культурним кодом, що зберігає структури мислення й ціннісні моделі, які реалізуються в релігійних практиках. Релігія як соціокультурна практика не існує у вакуумі: вона успадковує та переосмислює міфологічні сюжети, іноді інтегруючи їх у канони, і при цьому вписує жіноче в нормативний ієрархічний порядок. Міфологія, як одна з найдавніших форм світоглядного відображення, формує базові символічні структури, в яких жіноче постає космогонічним принципом, життєдайною силою чи посередницею між світом людей і світом сакрального. Ці архетипи, коди та наративи трансформуються релігійними системами, набувають теологічного обґрунтування та інтегруються у культові практики. Так, образи Великої Матері, Богині-родоначальниці чи жіночого космічного начала (наприклад, інь у китайській філософії) зберігають статус трансцендентного принципу, але водночас стають носіями конкретних соціальних приписів щодо ролей і поведінки жінок. Міфологічний образ інь у китайській космології, що уособлює глибинну життєтворчу силу, увійшов до даоської релігійної філософії, визначивши ритуали, етичні норми та уявлення про баланс сил у світі.

У філософському дискурсі феномен жінки, розглянутий крізь призму спадковості між міфологічним та релігійним рівнями культури, постає як багатошаровий конструкт, у якому поєднуються символічне піднесення та соціальна регламентація. Міф надає жіночому універсальної смислової глибини, релігія закріплює цю смисловість у системі віровчення та ритуалів, а філософія аналізує подвійність цього становища як одночасне возвеличення та обмеження. Такий підхід дозволяє побачити жіноче не лише як об'єкт релігійних приписів, а як структурний елемент онтології з одночасно трансцендентним і соціально-прагматичним виміром. Тим самим роль філософії у дослідженні феномену жінки полягає не тільки в описі чи інтерпретації міфологічних та релігійних уявлень, а й у рефлексивному аналізі його як символічної конструкції, і як реальної, втіленої людської суб'єктності. Саме філософія виконує критичну деконструкцію символічного коду, виявляючи як міфологічні архетипи, закріплені релігією, формують нормативні уявлення про «жіночність». Тут важливими є методи феноменології, герменевтики та феміністської критики, які дозволяють побачити, де символічне перетворюється на інструмент соціального контролю. Філософія ставить питання, яким чином жінка як мислячий, діючий суб'єкт може виходити межі нав'язаного коду, тобто як можлива трансценденція в екзистенційному сенсі, «жінка – не «вічно жіночне», а вільна особистість, яка творить себе» (de Beauvoir, 1949). Філософія займається побудовою нових онтологій жіночого, наприклад, у сучасній філософії (як-от у Л. Іригар або Дж. Батлер) жіночність осмислюється не тільки як похідна від чоловічого символічного порядку, а як самостійний спосіб буття, зі своєю етикою, мовою і тілесністю.

В контексті дослідження феномену жінки у філософському дискурсі можемо прослідкувати такий зв'язок: міфи створюють універсальний символічний код жіночого (трансцендентний вимір) → релігія надає цьому коду інституційної форми та нормативної сили (соціокультурний вимір) → філософія осмислює подвійну природу цього феномену. Взаємозв'язок покажемо на схемі (див. Схему 1).



Наприклад, розглянемо образ Мокоші – богині, пов'язаної з жіночою працею, родючістю, долею та водою. На міфологічному рівні (універсальний символічний жіночий код) Мокош уособлює архетип Великої Матері, яка дає життя, годує, охороняє, але водночас здатна карати. Її культ містить елементи поваги до жіночої тілесності та циклічності (ритми природи, календарні свята, обряди родючості). Релігійний рівень (соціокультурний вимір) показує, як у дохристиянській традиції культ Мокоші мав календарно-ритуальне закріплення у вигляді свят, обрядів, обітниць, що впливало на соціальну роль жінки як берегині дому та роду. Після християнізації її образ частково інтегрувався у культ Богородиці та святої Параскеви П'ятниці, надавши жіночому архетипу нової нормативної рамки. В рамках же філософського осмислення можна інтерпретувати Мокош як символ двоїстості жіночого буття – поєднання творчої, життєдайної сили та контролю над долею (фатальний аспект). Цей образ стає підставою для роздумів про межу між природним і культурним, сакральним і соціальним у жіночій ідентичності. Наприклад, в екзистенційно-феноменологічному аналізі Мокош можна розглядати як уособлення жіночої «трансцендентної іманентності» (С. де Бовуар), коли жінка одночасно вкорінена у матеріально-тілесному й відкриває шлях до духовного.

Інший приклад, візьмемо образ Деметри із давньогрецького пантеону. Міф створює архетип Великої Матері, яка дарує життя та врожай (трансцендентний вимір). Релігія через культ Деметри та Елевсінські містерії формує ритуали та соціальні норми, що закріплюють жіночу роль не тільки життєдайного, а й підпорядкованого циклу народження, смерті та відродження (соціокультурний вимір). Філософія (наприклад, Платон та неоплатоніки) інтерпретує цей образ у контексті пошуку істини й безсмертя душі, але вже не буквально, а як метафору переходу від чуттєвого до вічного. Елевсінські містерії, як один із найдавніших і найвідоміших релігійних культів Давньої Греції, присвячений богиням Деметрі та Персефоні. Аналізуючи контексти Платонівської інтерпретації міфологічних образів у контексті пошуку істини й безсмертя душі Б. Дінкелаар зазначає, що «...the mystery of Eleusis was thus not the bestowing of some secret knowledge or set of ideas, but a unique experience, an encounter with the divine itself» (Dinkelaar, 2020). Твердження підкреслює, що в релігійному вимірі образ Деметри реалізовувався не як набір догм, а як емоційно-чуттєвий досвід. Філософія Платона, переосмислюючи цей культ, бере саме цей момент «зустрічі з вічним» і переводить його в метафору споглядання форм як шляху від чуттєвого до вічного. І далі: «...the Orphics/Pythagoreans believed that the divine soul, which is immortal, separates from the mortal body which serves as a kind of prison» (Dinkelaar, 2020). Цей мотив тісно пов'язаний із платонівським образом душі, яка прагне звільнитися від тілесного, щоб досягти істинного буття. Тут філософія прямо інтегрує релігійно-міфологічний архетип, але використовує його як раціональну аргументацію для теорії безсмертя душі. Різні моделі релігійного досвіду формували різні інтелектуальні основи для філософії. Платон же у «Федрі» і «Федоні» поєднує обидва підходи: доктринальну аргументацію про безсмертя душі (орфіко-піфагорейський вплив) та метафорично-образне описання переходу душі у вічність (елевсінські образи) (Plato, 2013). Цікаво, що Елевсінські містерії допускали як жінок, так і чоловіків, залучали жінок-жриць і вшановували Деметру та Кору. Це важливий момент для дослідження «жіночого архетипу» в міфології та його подальшої філософської інтерпретації. На відміну від більшості грецьких культів, у Елевсині жіночий елемент був не

периферійним, а центральним. Платон, хоча й не відтворює буквально культ Деметри, використовує мотиви «материнського проводу» і «народження до істини» як універсальні метафори пізнання. У XX столітті цей образ отримує нове прочитання у феміністській філософії як символ жіночої сили та автономії, але також і як приклад того, як релігія може інституціоналізувати жіночий архетип, зберігаючи контроль над ним.

Релігія займає «жіночу позицію» в соціальному порядку: вона допускається до існування доти, доки не виходить за межі приватної сфери. У свою чергу, секулярна держава займає «чоловічу позицію»: є раціональною, публічною, легітимною, автономною, контролює межі публічного простору та має право вирішувати, яка релігія є прийнятною, а яка – ні. Внаслідок цього релігія не має «повного громадянства» і вважається менш повноцінною, а держава узурпує функцію «дорослого батька» – раціонального, авторитетного, контролюючого. Жінки та релігійні спільноти опиняються в подібному становищі, часто сприймаються як другорядні, менш раціональні та нелегітимні учасники суспільного життя. Наприклад, якщо чоловік у публічному просторі (парламенті, університеті, медіа) говорить про економіку – його вважають раціональним експертом. Якщо жінка говорить про духовність або мораль – це сприймається як емоційне й особисте. Аналогічно, коли релігійна громада протестує проти політичного рішення, її часто зображують як фанатичну або неконтрольовану. Це і є наслідок гендерного кодування релігії. І хоч ми не повністю поділяємо цю точку зору, вона заслуговує на увагу як аналітична перспектива. Теза про те, що релігія уособлює жіночність, а держава – маскуліність, є не просто метафорою, а глибоко вкоріненою соціокультурною структурою. Вона формує нерівноправне становище релігій і віруючих у публічному просторі, аналогічне становищу жінок у патріархальних системах. У сучасному світі ці ієрархії, хоч і менш очевидно, але все ще відтворюються: релігії, що не відповідають протестантській нормі (зокрема іслам), маркуються як «фанатичні», «насильницькі», «непридатні до цивілізації», тоді як християнство утримує статус нормативної релігії – єдиної, що має «раціональне

право» бути публічною. Отже, «speaking religion» завжди має гендерні та расові наслідки.

Релігійні традиції як архетипові соціокультурні практики, вкорінені в трансцендентному, виступають як культурний механізм соціалізації, морального структурування та символічного самовираження спільноти. У контексті метафізики жіночого така традиція слугує інструментом репрезентації, нормалізації або ж маргіналізації фемінного начала через космогонічні уявлення, ритуали та символіку та фіксує моделі жіночої суб'єктності або ж її обмеження, відтворюючи уявлення про сакральну жіночість як онтологічну категорію, що перебуває на перетині трансцендентного та соціального. Релігійні традиції функціонують як канали трансляції глибинних символічних структур людської культури (архетипів), здійснюючи їхню інституціоналізацію через ритуали, тексти, норми, ідентичності та цінності. Вони зберігають, ретранслюють і закріплюють архетипи як культурні матриці, що впливають на формування гендеру, соціальних ролей і уявлень про жінку.

У своїх наукових розвідках З. Атаманюк акцентує увагу на тому, що сьогодні недооціненими є культурна та соціальна функції релігії в сучасному суспільстві, саме релігія відіграє важливу соціокультурну роль в державі. В межах релігійних віровчень формуються єдині зразки почуттів, думок, поведінки людей, єдині цінності, завдяки чому релігія виступає як могутній засіб упорядкування та збереження традицій та звичаїв (Атаманюк, 2023 : 23). У цьому контексті особливої ваги набуває визначення релігією місця жінки у структурі морального, соціального та символічного порядку. Саме релігійні уявлення часто задають глибинні моделі жіночої поведінки, нормативні ролі та ціннісні орієнтири, які передаються через покоління як культурна спадщина. Таким чином, аналіз релігійних традицій дає змогу глибше зрозуміти феномен жінки не лише в онтологічному й етичному вимірах, а й у площині символічної влади, соціального впливу й культурного відтворення гендерних сценаріїв за допомогою філософської рефлексії. Релігійно-філософський дискурс виступає не лише як об'єкт вивчення, а й як аналітичний інструмент, що дозволяє

реконструювати глибинні смисли феномену жінки у світоглядному, екзистенційному та символічному вимірах.

Аналізуючи релігійні традиції як соціокультурні практики, пропонуємо виокремити їх характерні риси з погляду гендерного аналізу, що показують, як релігія формує та репрезентує не лише духовний, а й тілесно-соціальний порядок, у якому жіноче відіграє ключову, але часто суперечливу роль. До таких характеристик ми відносимо: архетиповість, трансцендентність жіночого, культурний механізм гендерної соціалізації, релігійну конструкцію гендеру, ритуалізацію жіночої тілесності, сакралізацію материнства як гендерного імперативу та гендерований культурний код (див. Таблицю 1). Зупинимось на цих характеристиках більш детально.

Таблиця 1

Характерні риси релігійних традицій як соціокультурних практик з погляду гендерного аналізу

Характеристика	Сутність / значення
Архетиповість	Релігія відтворює універсальні образи жіночності, вкорінені у колективному несвідомому
Сакралізація материнства як гендерного імперативу	Материнство не лише соціальна, а й сакральна функція, яка подається як головне жіноче призначення.
Ієрархічне впорядкування жіночого	Процес і результат становлення та закріплення в релігійних традиціях певної системи статусних, ролевих і символічних позицій жінки, що визначають її місце й функції у спільноті згідно з нормами, цінностями та віруваннями, властивими цій традиції.
Ритуалізація жіночої тілесності	Контроль, очищення або сакралізація жіночого тіла через ритуали, пов'язані з менархе, вагітністю, пологами, сексуальністю.
Культурний механізм гендерної соціалізації	Релігія як інститут формує уявлення про «нормальну» жіночу поведінку, закріплюючи їх через навчання, повчання, виховання.
Релігійна конструкція гендеру	Створення нормативних ролей «чоловіка» і «жінки» як визначених божественним порядком.
Мовна політика сакральних текстів	Система принципів, норм і стратегій добору, тлумачення та фіксації мовних форм у релігійних канонічних джерелах, яка визначає, як у мові цих текстів конструюються, репрезентуються та ієрархізуються гендери.
Трансцендентність жіночого	Жіноче у релігії постає як втілення сакрального, піднесеного, часто – неприступного або жертвового.
Гендерований культурний код	Сукупність релігійних норм, образів і практик, що формують уявлення про «істинну» жіночість у межах певної культури.

Почнемо з архетиповості. *Архетиповість* як характеристика релігійних традицій виявляється не лише в сакральних образах, а й у формуванні моделей жіночої суб'єктності, які через релігійні міфи та обрядовість набували нормативного характеру. У світових релігійних системах архетип жіночого начала набуває різноманітних форм. У християнстві, наприклад, архетип Матері трансформується в образ Богородиці, що є ідеалом любові, чистоти та заступництва. Архетиповість, як одна з ключових характеристик гендерного виміру релігійних традицій як соціокультурних практик, виявляється через втілення первинних образів жіночого в сакральних постатях. Архетип, як універсальний, глибинний символ, не лише відображає колективне несвідоме, а й формує уявлення про «належну» жіночність у конкретному культурному контексті. У релігійних традиціях як соціокультурних практиках особливу увагу привертає гендерний вимір, що формує уявлення про жіноче й чоловіче, їхню роль у світі, сакральному порядку та суспільстві. Під архетиповістю ми під розуміємо глибоко вкорінені символічні образи, що віддзеркалюють колективне несвідоме та впливають на соціальні ролі, очікування й моделі поведінки. Наприклад, фігура Ісиди має подвійний статус. Вона належить до єгипетської міфології і є героїнею світотворчих та культурних міфів, але з розвитком релігійної системи Стародавнього Єгипту Ісіда стає об'єктом реального культу. Релігія перетворила цей образ на об'єкт поклоніння та соціально-культурних практик. І Ісіда, починаючи як міфологічний персонаж, в процесі соціокультурного розвитку стає центральною релігійною фігурою. Також архетиповий образ Ошун репрезентує не лише релігійне уявлення про богиню, а й соціальну модель жінки з її тілесністю, духовністю, творчим потенціалом і правом на гнів, що робить релігійну традицію не просто обрядом, а системою соціальних смислів, у яких заковано глибоке переосмислення жіночого як сакрального.

Сакралізація материнства як гендерного імперативу. У багатьох релігійних традиціях материнство постає не лише як соціально схвалена, а й як сакрально санкціонована роль жінки. У богословських, ритуальних та морально-етичних настановах материнство визначається як «природне» і вищою мірою

бажане покликання, що надає цьому феномену статусу гендерного імперативу. Такий підхід формує образ жінки передусім як матері та берегині роду, закріплюючи за нею функції народження, виховання і збереження духовних та культурних цінностей. Сакралізація материнства має подвійний ефект. З одного боку, вона надає цій ролі високого символічного статусу, інтегруючи її в систему колективних цінностей та духовної спадщини. З іншого – все ж звужує горизонти жіночої суб'єктності, адже життєвий сенс і соціальна значущість жінки редукуються до репродуктивної функції, що призводить до легітимації інституційного та суспільного контролю над жіночим тілом, репродуктивними правами й особистим вибором. У філософському дискурсі феномен жінки в такому контексті осмислюється через категорії «тілесності», «суб'єктності» та «іншості». Материнство як сакральний ідеал часто стає підґрунтям для патріархальних наративів, що обмежують жіночу свободу, визначаючи її буття через функцію «жити для іншого» (дитини, родини, громади) та співвідноситься з екзистенційними й феноменологічними підходами, де жіночість трактується як «бути-іншою» в межах соціуму, а її тілесність розглядається як простір символічного і реального контролю. Водночас у сучасних гендерних студіях наголошується на необхідності переосмислення сакралізованої ролі матері поза межами обмежувальних стереотипів. Такий підхід передбачає визнання материнства як одного з можливих способів самореалізації жінки, але не як універсального чи обов'язкового сценарію її життя. У цьому аспекті релігійні традиції як соціокультурні практики потребують критичного аналізу, щоб уникнути перетворення сакрального символу на інструмент соціального примусу.

Серед українських науковців, які підіймали це питання у своїх наукових розвідках, можна згадати І. Святненка, який досліджував гендерну культуру українського суспільства та серед її характерних рис відзначав всебічну сакралізацію жіночого начала та жіноцтва, що виявляється, зокрема, у піднесенні образу матері й материнства (Святненко, 2015). Крім того, наголошував на тому, що для гендерної культури матріархату в міфологічних фольклорних сюжетах типовими є сакралізація материнства та наділення образу

матері магічними, фасцінальними, богоподібними атрибутами. В той же час підкреслював віктимізацію чоловіка (редукція до ролі наївних жертв, невдах, «сліпих маріонеток жіночих примх»), танатичні і кастраційні мотиви як узалежнення чоловіка, легітимацію його нижчого статусу. Наголошував, що ці архетипи відтворюються і в сучасному українському суспільстві, що підтверджує матеріал глибинних інтерв'ю, де жінки приписують чоловікам «хтонічні риси» і паралельно підкреслюють власну «богоподібність». Архетипи Великої Матері та її хтонічних проявів (від змія до Баби-Яги) формують уявлення про владу, стать і моральні норми. Українська гендерна культура, на думку автора, це система, де матриархальні коди часто пригнічують патріархальні інститути, а несвідоме домінує над раціональним (Святненко, 2016 : 80). До питання сакралізації материнства у контексті аналізу аксіації материнської функції та ототожнення образів Матері Божої, земної матері й землі у наукових доробках звертається і В. Дячук, підкреслюючи глибинний символічний зв'язок цих постатей у колективній свідомості та культурній традиції (Дячук, 2023).

Третя характеристика – *ієрархічне впорядкування жіночого*. Релігійні традиції виступають не лише системами вірувань, а й комплексом соціокультурних практик, які формують та закріплюють певні моделі гендерних ролей. Ієрархізація та репрезентація жіночого в релігійних ієрархіях означає розташування жінки та «жіночого начала» на певному щаблі сакрально-соціальної піраміди, що зазвичай відображає патріархальні структури суспільства. У більшості світових релігій жіноче начало амбівалентне: з одного боку, воно може бути сакралізоване (образ Великої Матері, Богородиці, богинь родючості), з іншого – обмежене в доступі до вищих рівнів релігійної влади та обрядових повноважень. Ця амбівалентність є наслідком подвійної функції релігії: підтримувати соціальний порядок та виконувати символічно-ціннісну роль. Як соціокультурна практика, ієрархізація жіночого кодифікує гендерні ролі через догмати, ритуали й етичні норми; закріплює розподіл владних функцій, де жінка часто займає периферійні або допоміжні позиції у формальній ієрархії, але може мати символічно високе місце у міфологічному та обрядовому вимірі;

відтворює культурні стереотипи про призначення жінки як посередниці між «світським» і «сакральним» переважно через материнську чи опікунську роль. Водночас у сучасному контексті відбувається переосмислення цього розподілу, що проявляється у зростанні рухів за рівні права жінок у релігійних інституціях (наприклад, жіноче священство в окремих протестантських течіях, феміністська теологія), що свідчить про поступову трансформацію соціокультурних практик, де традиційна ієрархізація піддається критиці й зміні.

Ритуалізація жіночої тілесності проявляється в кодифікації та сакралізації жіночого тіла через обряди, табу, культову чистоту/нечистоту (наприклад, ритуальні обмеження під час менструації, обряди очищення, жіночі ініціації). Тіло жінки набуває сакрально-контрольованого статусу, і є як джерелом сили, так і обмеження, тим самим тіло не просто фізіологічне, а метафізично санкціоноване. Щодо цієї характеристики, то слід згадати наукові розвідки М. Дуглас, Дж. Батлер, Л. Ірігарей та інших. Так, наприклад, теолог та культурний антрополог Дж. Нейрей досліджує концепти ритуальної чистоти та нечистоти у біблійному тексті. Він опирається на теорії М. Дуглас і застосовує їх до аналізу тілесних практик, соціальних меж та сакральних наративів, що регулюють уявлення про тіло, стать і порядок у ранньохристиянському контексті. Його вважають одним із перших дослідників, хто системно застосував культурно-антропологічну теорію до екзегези біблійних текстів та витлумачив Святе Письмо у категоріях культури, тіла, ритуалів та соціальних норм.

Так, у своїй праці «Чисте/нечисте, чисте/забруднене та святе/профанне: ідея та система чистоти» Дж. Нейрей зазначає, що чистота надає карту або серію карт, які окреслюють культурну систему групи та визначають місце для всього і все на своєму місці. Таким чином, у релігійній свідомості чистота виконує роль механізму впорядкування реальності, – сакральної, соціальної та тілесної. Окрему увагу науковець приділяє тілу як об'єкту сакральної регуляції. Він наголошує на тому, що фізичне тіло повинне бути чистим щодо своїх отворів та тілесних виділень. І все, що залишає тіло, є «не на своєму місці», і тому небезпечне, якщо не відверто забруднююче. Таке розуміння вказує на те, що тілесність – не лише біологічний факт, а й символічне поле, через яке

реалізується релігійний контроль. Саме тому жіноча тілесність із її менструальними, родючими чи сексуальними функціями потрапляє у зону сакральної уваги та обмежень. Показовим прикладом для Дж. Нейрея є образ Ісуса у Євангелії від Марка. Як пише дослідник, Ісуса проголошують святим і безгрішним, однак інші сприймають його як того, хто постійно «не на своєму місці», тому що він має справу з нечистими людьми (прокаженими, жінками в менструації, грішниками), не дотримується священних місць або нехтує харчовими правилами та звичаями обмивання. Така поведінка є викликом релігійним уявленням про порядок і чистоту, а також вказує на глибоку взаємозалежність між тілесністю, святістю та соціальним статусом (Neyrey, 1996). Таким чином, релігійна чистота постає не як абстрактне уявлення, а як соціально-культурна система, що визначає допустимі межі поведінки, статусу та тілесності жінки в межах сакрального простору.

Філософія Л. Ірігарей теж підтримує ідею сакрального контролю тіла, проте й відкриває потенціал тілесно-духовної автономії. Вона підкреслює тілесну автономію жіночого тіла, його внутрішнє самораціонування, яке може стати об'єктом релігійних табу та контролю. Тут очевидно, як релігійні соціально-культурні практики маскують, обмежують жіночу тілесність через нормування тілесного та духовного в жіночому. Л. Ірігарей є бельгійсько-французькою феміністською, філософинею, лінгвісткою та психоаналітикинею, відомою своєю критикою фаллоцентризму і аналізом сексуальної різниці в західній філософській традиції. Називаючи себе представницею «*féminisme de la différence*» (фемінізму різниці), жінку визнає як суверенну суб'єктність: «...жінка доторкається до себе постійно, причому ніхто не може заборонити їй робити це, адже її геніталії складаються з двох губ, що контактують одна з одною... Вона вже двоє – але не подільна на ті, що доторкаються одна до одної»; «...жіноча сексуальність... багатоаспектна... однак цивілізація, що прагне до вузької однорідності, відкидає це, закриваючи геніталії, заплітаючи їх...»; «...часто мені казали, що я мала б підкорити своє тіло духу, але чому кохання не може виникнути у повазі до нашого тіла? Це здається мені необхідним для духовного розвитку» (Irigaray, 1985).

На нашу думку, найбільш жахливими та радикальними формами ритуалізації жіночої тілесності є приклади практикування жіночого генітального каліцтва (FGM). Ці факти демонструють, як релігійні або квазірелігійні традиції формують, нормують і контролюють жіноче тіло в межах культурної спадщини. Наприклад, Практика FGM/C проявляється як обов'язковий ритуал ініціації до дорослості: повне або часткове видалення зовнішніх статевих органів дівчат віком від 4 до 14 років. У Гамбії поширеність цієї практики сягає до 96 %, а 65 % дівчат проходять процедуру у віці до 5 років. Це частина ритуальної культури Mandinka, що пов'язана з символічним переходом у доросле життя. Каліцтво або обрізання жіночих геніталій зберігається в окремих релігійних і культурних традиціях як соціокультурна практика. Незважаючи на численні зусилля міжнародних організацій і правозахисників, ця практика досі широко поширена в деяких регіонах Африки, що свідчить про глибоке вкорінення гендерно-культурних паттернів у тілі жінки як об'єкті сакралізації та контролю (Christensen, 2024). З філософської точки зору FGM/C ілюструє, як релігійні традиції можуть не лише символічно, а й фізично регламентувати жіночу тілесність, закріплюючи патріархальні уявлення про «правильну» жіночність через тілесні обмеження і болісні ритуали. Ця практика виступає як механізм перформативного кодування гендерних ролей і норм, де жіноче тіло стає простором влади, дисципліни та соціального контролю, що відтворює ієрархічні структури.

Трансцендентність жіночого як наступна характеристична риса релігійних традицій у контексті гендерного аналізу виявляється в тому, що жіноче мислиться не лише як соціальна чи біологічна категорія, а як онтологічний принцип, піднесений до рівня надприродного та космологічного начала. У багатьох релігійних системах жіноче символічно пов'язується з витком буття, творчою силою природи, посередництвом між матеріальним і духовним світами. Така сакралізація закріплюється в міфах, культових образах та ритуалах, надаючи жіночому універсального і позачасового статусу. Прикладами можуть слугувати архетип Великої Матері в індоєвропейських традиціях, богині-родоначальниці в міфологіях корінних народів, а також інь як

космологічний жіночий принцип у китайській філософії, що, перебуваючи в діалектичній єдності з ян, уособлює глибинну, приховану, життєдайно-трансформативну силу. З одного боку, така трансцендентність підносить жіноче до рівня універсального космічного закону, з іншого – виступає інструментом культурної фіксації певних моделей жіночності, які набувають нормативного характеру й обмежують соціальну мобільність жінок. У цьому сенсі трансцендентність жіночого постає як подвійно кодифікований феномен: одночасно джерело символічного піднесення і механізм соціального контролю.

Наступні дві характеристики тісно пов'язані між собою, але все ж відрізняються. Мова йде про *культурний механізм гендерної соціалізації*, під яким нами розуміються способи й інституційні канали, через які ці уявлення та норми передаються і закріплюються в культурі (ритуали, освіта, обрядовість, іконографія, сімейне виховання тощо), та *релігійну конструкцію гендеру* як сам процес створення, закріплення та легітимації певної гендерної моделі через релігійні догмати, символіку, богословські уявлення (тобто «концептуальний каркас»). Взаємозв'язок між цими характеристиками полягає у їхній функціональній і змістовій взаємодоповнюваності. Культурний механізм гендерної соціалізації інтегрує сформовану релігійну гендерну модель у культуру та транслює її через інституційні та неформальні канали (наприклад, у межах сім'ї, освітньо-релігійних закладів, через обряди, мистецтво, іконографію, фольклор, тощо). Цей механізм не лише підтримує сталість моделі, а й забезпечує її адаптацію до історичних і культурних змін. В той час як релігійна конструкція гендеру виконує концептуально-нормативну функцію, формує ідеалізовані моделі жіночого та чоловічого, визначає їхні статуси, ролі та взаємовідносини, закріплюючи їх у богословських догматах, символічних образах та ритуально-міфологічних наративах, у межах якого відбувається осмислення гендеру в конкретній релігійній традиції. Так, саме релігія є інструментом формування та закріплення гендерних ролей, надаючи їм метафізичної легітимації. Можна стверджувати, що гендер і релігія залишаються тісно пов'язаними між собою, оскільки обидва інститути слугують меті підтримання соціального порядку. Релігія забезпечує моральну санкцію, гендер

надає цій санкції дії. Однак існує «феміністична дилема релігії», тобто припущення, що релігії притаманна несумісність з інтересами жінок. «Gender is the cultural meaning and form that the body acquires, the various modes of the body's acculturation» (Mall, 2021). Релігія морально санкціонує гендерну поведінку, нормативно окреслюючи «правильну» жіночність та визначає паттерн: бути скромною, цнотливою та відданою, – такою має бути «правильна» жінка. Гендерні ієрархії легітимізуються через сакральний наратив, виступаючи як частина божественного порядку, а не як результат соціальних відносин. Релігійна конструкція гендеру не просто відображує статеву різницю, а є потужним символічним механізмом, який регламентує жіночу поведінку. Вона підтверджує, що традиційні уявлення про «правильну» жінку не лише соціально, а й метафізично обґрунтовані в межах філософсько-релігійного дискурсу.

Культурний механізм гендерної соціалізації та релігійна конструкція гендеру тісно пов'язані з формуванням гендерного габітусу, тому що саме релігійна конструкція гендеру задає зміст і нормативні орієнтири жіночності, а культурний механізм гендерної соціалізації забезпечує їхнє втілення у повсякденних тілесних і поведінкових практиках, які закріплюються як стійкі, часто несвідомі схеми сприйняття й дії, тобто гендерний габітус. Поняття гендерного габітусу (*gendered habitus*) активно використовується в соціології, особливо в контексті досліджень П. Бурдьє та феміністичної теорії. Габітус представляє собою систему стабільних, несвідомих схем сприйняття, мислення, дій, сформовану в процесі соціалізації, він стає «другою природою», тобто внутрішньою схильністю до певної поведінки. Гендерні габітуси показують, як гендер «вписується» в тіло, поведінку, мову і як ці форми закріплюються соціальними інституціями включно з релігією. Тим самим ми можемо подивитися на гендер не лише як на роль, а як на інкорпоровану структуру, що діє автоматично, часто непомітно, саме так, як у випадку релігійної трансляції гендерних патернів. Жінки й чоловіки (і люди поза цими категоріями) засвоюють певні тілесні, мовні, поведінкові схеми як «природні», хоча вони є соціально сконструйованими. Наприклад, у патріархальних суспільствах жіночий габітус включає покірність, стриманість, охайну зовнішність, уникання відкритої

конфронтації, обмеження участі в публічній сфері, в релігійному контексті специфічне уявлення про «моральну» жіночість, обмеження у культових ролях, специфічні практики одягу, скромності, обов'язкової материнської ідентичності, тощо. Культурний механізм гендерної соціалізації в межах релігійних традицій функціонує як процес формування специфічних ролей, норм і очікувань щодо жіночої поведінки, які передаються не лише через символи та настанови, а й через тілесні практики. У цьому контексті концепт гендерного габітусу окреслює спосіб, у який релігійні норми втілюються в щоденних жестах, поставі, одязі, голосі та навіть у внутрішньому відчутті меж допустимого. Такий габітус, що формується під впливом релігійного виховання, стає інструментом несвідомої репродукції гендерного порядку, закріплюючи релігійно сконструйовану жіночість як соціальну норму.

Під *мовною політикою сакральних текстів* ми розуміємо сукупність свідомих і неусвідомлених принципів добору, закріплення та інтерпретації мовних форм, якими кодифікується віровчення, ритуали та морально-етичні норми. У релігійних традиціях ця характеристика виконує не лише комунікативну, а й нормативно-ціннісну функцію, впливаючи на соціокультурні уявлення про гендерні ролі. Можна виокремити декілька рівнів, на яких вона проявляється. Наприклад, лінгвістичний рівень передбачає вживання родових форм, гендерно маркованої лексики та займенників, які задають нормативну модель суб'єктів і адресатів релігійного дискурсу. Так, у православній та католицькій літургії Бог постає у формі Він («Він є Господь наш», «Він сотворив небо і землю»), що закріплює чоловічий родовий образ божественного: «...та Той, хто відає все, знає її; Він розумом своїм звідав, – Він, який землю утвердив повіки, четвероногими виповнив її; який посилає світло, – і воно йде, закликає Його, – і воно Його слухається, тремтівши. Зорі блищать на своїх чатах і веселяться; покличте їх, – вони відкликаються: «Ось ми!» І світять радісно для Того, хто створив їх» (Літургійні читання, 2025). У церковнослов'янських текстах часто використовується форма, яка семантично або граматично охоплює обидві статі «Братіє», «Чада мої». Наприклад, в Молитві в день народження дитини прохання до Бога материнського серця «Про чада свої» читаємо: «Зміцни

чадо моє на шляху порятунку і веди його Сам, захищаючи душу його від неслухняності і спротиву Твоєї Святої волі. Благослови, Господи, новий рік життя чада мого і всі майбутні дні житія» (Молитва в день народження дитини, 2025). Чадо стосується дитини будь-якої статі.

В ісламі Аллах описується у чоловічій граматичній формі (араб. huwa – «Він»), навіть якщо традиція наголошує, що Бог поза статтю. Вживання займенника чоловічого роду «Він», коли йдеться про Аллаха, нехай буде Він величний: «Звідси ви побачите, що більшість тих, хто вірить, що є Бог над небесами, звертаються до Нього в чоловічому роді, що більш личить Йому, нехай буде Він прославлений. Це щось природне, що не потребує жодних досліджень, експертиз чи доказів. Ви не знайдете нікого, знавця чи незнавця, монотеїста чи політеїста, хто б не звертався до Бога, нехай буде Він возвеличений, як до «Він». Якби хтось звернувся до Нього в жіночому роді, йому б заперечили і звинуватили в невігластві і явній помилці...»; «Він – Той, Хто створив небеса і землю в істині, і в День (тобто в День Воскресіння) Він скаже: «Будь!», – і станеться. Його Слово – істина. Його воля буде пануванням у День, коли засурмить сурма. Всезнаючий невидимого і видимого. Він – Всемудрий, добре обізнаний (про все)»; «І Він – Той, Хто породив творіння, а потім повторить його (після того, як воно загине), і це для Нього легше. Його – найвищий опис (тобто ніхто не має права на поклоніння, окрім Нього, і немає нічого, що можна порівняти з Ним) на небесах і на землі. І Він – Всемогутній, Всемудрий» (Islam Q&A, 2025).

Прикладами займенникових конструкцій як маркерів адресата можуть бути форми типу «ви, мужі», навіть якщо аудиторія змішана, які часто вживаються у церковних проповідях, перекладених з церковнослов'янської, у християнських молитвах жінки, а інколи навіть народ, нерідко колективно позначені як дочки Сіону, а чоловіки – як сини світла, що формує різні символічні гендерні асоціації. В Першому посланні апостола Павла до Солунян читаємо: «Але ви, брати, не в темряві, щоб цей День схопив вас, як злодій. Адже ви всі сини світла й сини дня» (День Господній, 2025). «Радій вельми, дочко Сіону, викрикуй, дочко Єрусалиму! Ось Цар твій іде до тебе, справедливий і переможний...» (Захарія 9 : 9, 2014). «Дочка Сіону» та «Дочка Єрусалиму» – це

метафоричні назви народу Божого, поетичний образ громади, що в біблійній традиції часто уособлюється в жіночому роді. Адресат – усі жителі Єрусалиму (чоловіки та жінки), але через фемінінну метафору, що підкреслює обраність та тісний зв'язок із Богом. У християнській інтерпретації цей заклик стосується всіх віруючих, які радіють приходу Месії. Щодо стилістичного закріплення гендерної ієрархії, то, наприклад, у текстах Нового Заповіту сказано, що жінка має у церкві мовчати, а якщо щось треба, то питати у чоловіка, – пряма вербалізація ролі жінки як пасивної та підлеглої: «Women should remain silent in the churches. They are not allowed to speak, but must be in submission, as the law says. If they want to inquire about something, they should ask their own husbands at home; for it is disgraceful for a woman to speak in the church» (Holy Bible, 1 Corinthians 14 : 34, 2011).

Семантико-символічний рівень закріплює за чоловічим і жіночим початками певні архетипові ознаки (мужнє як активне, владне, жіноче як опікунське, жертвне, родюче). Ці значення часто фіксуються у метафорах, епітетах і сюжетах, формуючи символічний капітал гендерних ролей. Сакральна мова транслює певні образи через символи (наприклад, вогонь, вода, Богиня, Бог), які структуруються міфологією та ритуалами, що закріплюють культурні гендерні ролі. Семантико-символічний рівень – це рівень аналізу тексту або культурного явища, на якому ми розглядаємо не просто значення слів (семантику), а й символічні образи та асоціації, які вони викликають у певній культурі чи традиції. Таким чином відбувається поєднання буквального значення з культурно зумовленим символізмом. На семантико-символічному рівні ми бачимо, що слово або образ у священному тексті одночасно несе метафоричний чи архетипний зміст, який формує уявлення про світ, людину, божественне. Наприклад: у Біблії «світло» (семантично – протилежність темряві) символізує Божественну істину, добро, спасіння. У Рігведі «вогонь» (агні) – це не лише фізичне явище, а символ творчої енергії, чоловічої активності, жертви богам. Сакральні тексти через символіку закріплюють культурні уявлення про «мужнє» та «жіноче». Чоловіче часто символізується через сонце, вогонь, меч, владу, активність. Жіноче – через землю, воду, місяць, плодючість, опіку. Ці

символи не лише відображають уявлення, а й впливають на соціальні ролі та статус статей у культурі. На семантико-символічному рівні сакральні тексти використовують контрастну символіку стихій для підкріплення гендерної моделі світу. Вогонь уособлює активний, ініціативний, владний початок (традиційно приписується чоловічому). Вода – приймаюча, родюча, опікунська (традиційно приписується жіночому). Таке протиставлення утворює символічний капітал гендерних ролей, що транслюється через міфи, метафори та ритуали.

Інституційний рівень визначає, хто має право бути офіційним інтерпретатором і мовцем сакрального тексту. Обмеження доступу жінок до ролі проповідниць або священнослужительок часто обґрунтовується мовними й текстологічними нормами, що самі закріплені в каноні. Наприклад, У Посланні до Тимофія з'являється заборона на вчительство і припис безмовності жінок: «Отже, бажаю, щоб на всякому місці мужі підносили молитви, піднімаючи чисті руки без гніву та сумніву; щоб також і жінки, в пристойному вбранні, з соромливістю і цнотливістю прикрашали себе не заплітанням волосся, не золотом, не перлами, не дорогоцінним одягом, а добрими ділами, як личить жінкам, які присвячують себе благочестю. Жінка нехай вчиться в безмовності, в повній покорі; а навчати жінці не дозволяю, ані панувати над чоловіком, а бути в безмовності. Бо спершу був створений Адам, а потім Єва, і не Адам був спокушений; а жінка, спокусившись, вдалася до переступу, а втім, спасеться через народження дітей, якщо буде у вірі й любові та в святості з цнотою» (Перше послання до Тимофія : 8-15, 2025). У сучасних умовах, особливо під впливом феміністської та постколоніальної теології, мовна політика сакральних текстів стає предметом критичного переосмислення. З'являються переклади та інтерпретації, які прагнуть подолати гендерну асиметрію, розширюючи роль жінки у символічному та інституційному вимірах релігійної традиції.

І остання характерна риса – це *гендерований культурний код*, що представляє собою надструктуру, яка задає семантичну матрицю жіночого і чоловічого в конкретній релігійно-культурній системі та формує уявлення про те, якою має бути «правильна жінка», регламентуючи поведінку, тіло, мову, соціальні ролі через символи, ритуали та норми. Під семантичною матрицею ми

розуміємо впорядковану систему смислових координат і значеннєвих зв'язків, у межах яких інтерпретуються культурні, соціальні та релігійні явища, забезпечуючи їхню впізнаваність та узгодженість у межах певної соціокультурної традиції. Пропонуємо в структурі гендерованого культурного коду розглядати декілька складових. По-перше, це гендерна нормативність (в контексті нашого дослідження нормативна фемінність). Надає конкретні еталони жіночої поведінки, якого вимагає код, наприклад, цнотливість, ніжність, покора, тощо). По-друге, символічне насилля як механізм дії культурного коду. Сам код легітимізує норми так, що здається, ніби вони природні, хоча це форма символічного підпорядкування. По-третє, сексуальна/моральна регуляція як практичний рівень втілення коду, діє через заборони, сором, обрядову чистоту, сором'язливість, тощо. Це свого роду поведінкова реалізація через тілесні та етичні інструменти нормалізації жіночого тіла. Та наостанок, гендерний габітус як внутрішній результат засвоєння гендерованого коду, інтеріоризація у суб'єкті. Через повторювані соціокультурні практики, норми й символи жінка вчиться «бути жінкою» в суспільній системі через тіло, мову, реакції, жести. Ми про нього вже говорили вище, коли розглядали культурний механізм гендерної соціалізації.

Аналіз наукових джерел показав, що поняття «гендерованого культурного коду» в узагальненому й феміністично зорієнтованому значенні зустрічається рідко і не має поширення. Деякі дослідники торкаються цього питання, але звертаються або до конкретних елементів, або загалом у широкому контексті. Зокрема, розглядається поняття «культурного коду» як елементу простору культури та маркерів ідентичності крізь призму художньої літератури, складовими культурного коду визначаються функції концептів їжі, кольору, одягу, коду минулого як трансляторів культурного коду (Яловенко, Прокоф'єва, Сабітова, 2022). Дослідження Б. Пфау-Еффінгер безпосередньо пов'язані з темою гендерованого культурного коду, але і контексті культурних норм та цінностей щодо «правильного» розподілу праці між чоловіками та жінками та оплати праці. Авторка стверджує, що лише інституційних факторів (наприклад, політики догляду за дітьми) недостатньо для пояснення відмінностей в оплаті, та

необхідно враховувати культурний контекст, який формує гендерні ролі та моделі поведінки (Pfau-Effinger, 1998). Тобто, гендерований культурний код тут виступає як невидимий регулятор, що визначає, які професійні та сімейні ролі вважаються «прийнятними» для жінок у різних країнах.

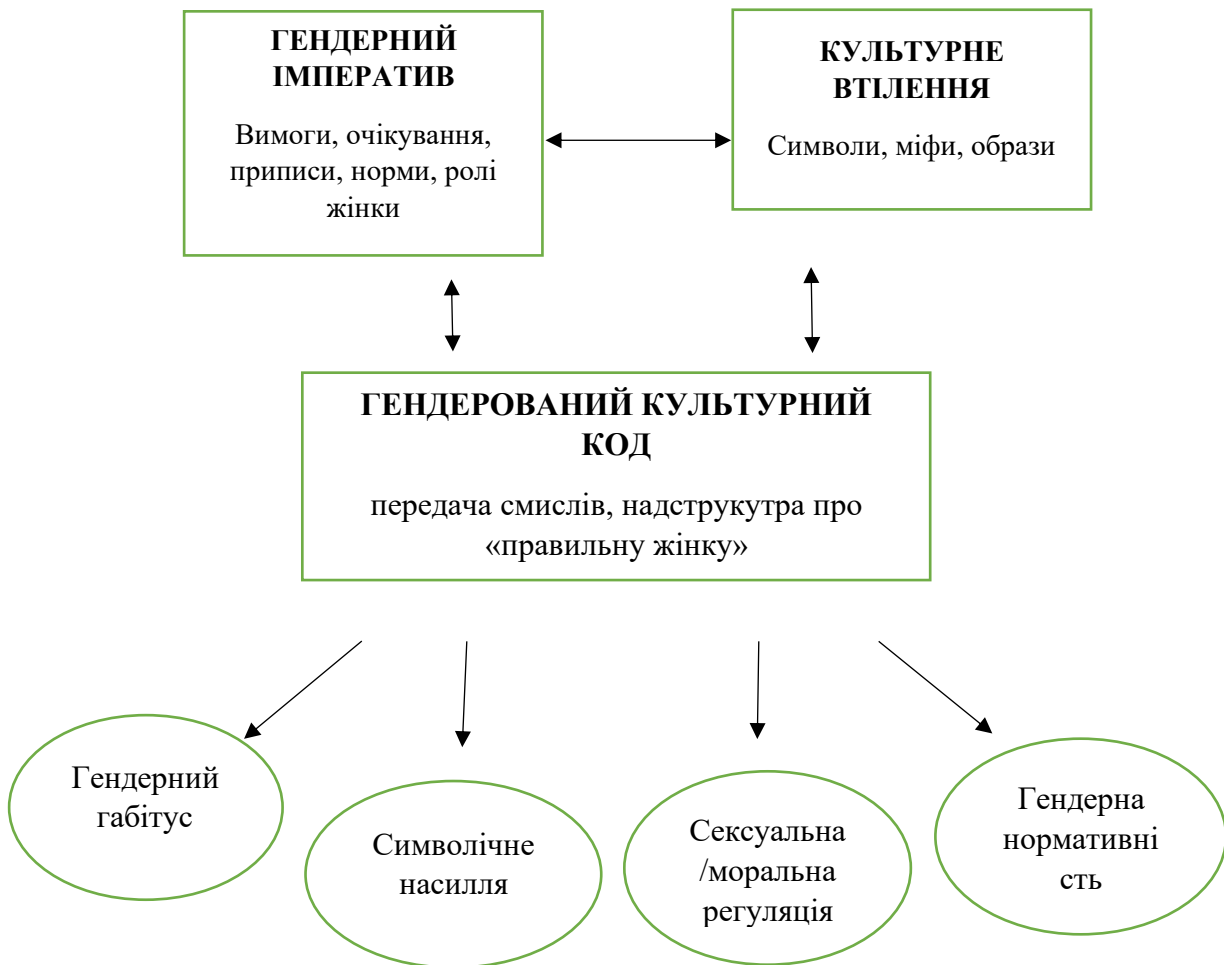
Таким чином, категорія «релігія» залишається гендерно ієрархізованою конструкцією, яка порівнює інші віровчення зі встановленим євро-християнським зразком, забезпечуючи збереження структур нерівності у глобальному культурно політичному полі. Гендерований культурний код тісно пов'язаний з гендерним імперативом, під яким ми розуміємо сукупність нормативних вимог і соціальних очікувань, які встановлюють обов'язкові моделі поведінки та ролі, призначені особам певної статі, і подаються як природні та необхідні, хоча є продуктом культурно-історичного конструювання. Він виконує функцію регулятора гендерної ідентичності, закріплюючи соціальні норми, що впливають на формування суб'єктності та можливості самореалізації індивіда в межах заданих статевих ролей. Поняття «гендерний імператив» найчастіше використовується для критичного аналізу того, як культурні, релігійні, соціальні й політичні інституції формують обов'язкові ролі і норми для чоловіків і жінок. Особливо це стосується тем репродукції, сімейних ролей, тілесності та соціального контролю. Гендерний імператив вказує на те, що ці норми не є природними, а є історично і культурно обумовленими, часто інструментами влади і дискримінації. Поняття «гендерний імператив» в науковій літературі використовується рідко, деякі дослідники, переважно в рамках гендерних студій, соціології та феміністичної теорії, наприклад Дж. Батлер, хоча і прямо не вживає цей термін, але її концепція гендерної перформативності близька за змістом, оскільки описує соціальні норми, які регулюють гендерну поведінку і змушують індивідів відповідати певним ролям (Butler, 2006). Покажемо на схемі взаємозв'язки та механізм формування гендерованого культурного коду (див. схему 2).

У наукових доробках О. Ахмедової дефініція цього поняття чітко не визначена, але цей термін використовується в якості нормативної вимоги, закріпленої у стратегіях і політиках (обов'язковість гендерного підходу), та як

соціально-політичний очікуваний стандарт, спрямований на зміну історично закріплених нерівних ролей. Тобто, дослідниця більше акцентує увагу на трансформаційному і нормативному значенні гендерного імперативу, апелюючи до інклюзивності та рівноправ'я.

Схема 2

Механізм формування гендерованого культурного коду



Дослідниця аналізує чинне українське законодавство у сфері державної гендерної політики та розглядає міжнародні інституції, які визначають основні напрями забезпечення рівності жінок і чоловіків. Основні імперативи гендерної політики у повоєнному відновленні України, на думку науковиці, мають передбачати застосування гендерного підходу в усіх видах державної політики, програм, планів та рішень, а також поширення знань щодо гендерних відносин у громадянському суспільстві. Реалізація процесу відновлення України має відповідати політичній волі, інклюзивності та забезпечувати трансформаційний

гендерно-чутливий підхід, який не лише стосується відновлення фізичної інфраструктури, але й поширюється на всі соціально-економічні сфери, включаючи соціальний захист, участь у робочій силі, економіку догляду, представництво освіти в політичному житті (Ахмедова, 2024). Ф. Шульженко в контексті гендерного імперативу акцентує увагу на впровадженні принципу рівних прав і можливостей жінок та чоловіків в українській освіті, що потребує подолання гендерних стереотипів, які впливають на формування освітньої політики (Шульженко, 2023), тощо.

Логіка взаємозв'язку між гендерним імперативом і гендерованим культурним кодом виявляється у тому, що гендерний імператив у фемінному сенсі – це сукупність обов'язкових соціокультурних розпоряджень і норм, що регламентують, якими мають бути поведінка, риси, ролі та зовнішність жінки. Носить нормативний характер через уявлення та переконання, що так треба, так правильно. Гендерний імператив визначає зміст і межі, а гендерований культурний код показує спосіб, яким ці розпорядження закріплюються у колективній свідомості через культурні форми. Імператив формує код, а код відтворює імператив. Це глибинні зв'язки: нормативний наказ створює символічні образи, які своєю чергою підкріплюють цей наказ.

У межах дослідження феномену жінки у філософському дискурсі релігійні соціокультурні практики виконують низку ключових соціальних функцій, які безпосередньо впливають на формування, репрезентацію та нормативізацію ролі жінки в суспільстві. Хочемо підкреслити, що саме через механізми символізації, ритуалізації та соціалізації, релігія слугує потужним чинником гендерної структуризації соціуму. З позиції філософського та соціокультурного аналізу серед функцій релігійних традицій як соціокультурних практик у формуванні жіночої суб'єктності пропонуємо виокремити такі як: формування колективної ідентичності; утвердження цінностей і моральних норм; інтеграція і згуртування спільнот; ритуалізація переходу між життєвими етапами (народження, шлюб, смерть); передача знання через ритуал, міф, символ; легітимація соціальної ієрархії та гендерного порядку; трансценденталізація жіночого досвіду; формування аскетичного ідеалу жіночої тілесності; катартична функція через

роль «духовного очищення»; репродукція гендерних сценаріїв через жіноче служіння. Пропонуємо зупинитись на огляді прикладів та аналізі цих функцій більш детально, що дозволить нам виявити, яким чином релігійні соціокультурні практики як інструмент соціокультурного впливу беруть участь у конструюванні жіночої суб'єктності, трансформуючи не лише зовнішні соціальні ролі жінки, а й її внутрішню ідентичність, моральний статус та тілесне самосприйняття. Вивчення цих функцій відкриває можливість глибше зрозуміти механізми сакралізації жіночого начала, через які закріплюється система символічних уявлень, норм і архетипів, що формують фундамент гендерного порядку в межах функціонування суспільств.

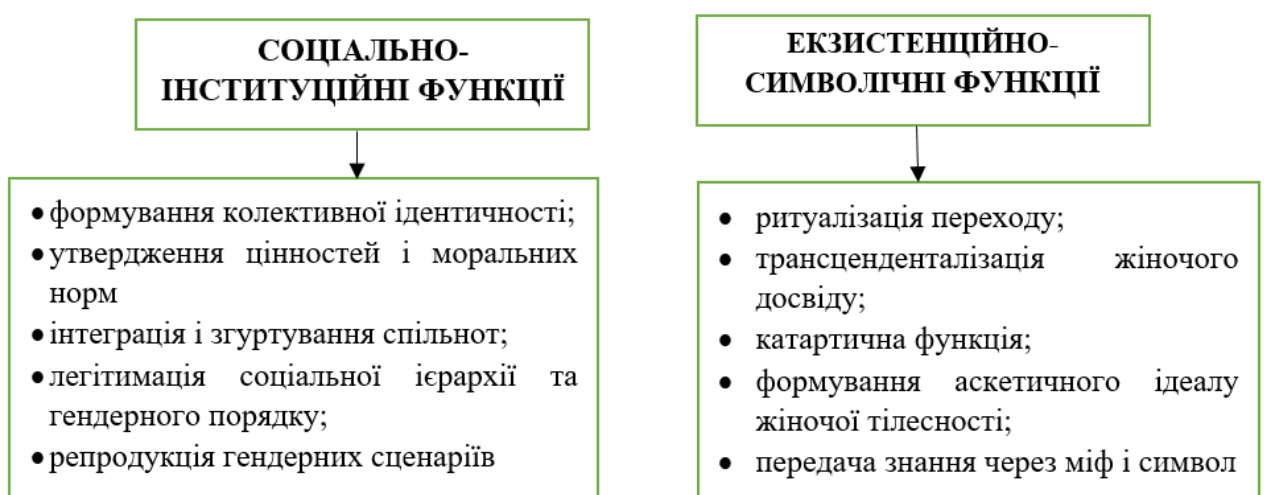
За характером впливу на жіночу суб'єктність їх можна умовно поділити на 2 групи: соціально-інституційні та екзистенційно-символічні (див. Схему 3). На наш погляд, цей розподіл зумовлений відмінністю у рівнях та механізмах впливу. Так, перша група функцій відображає здатність релігії виступати регулятивним механізмом суспільного життя. Вони забезпечують упорядкування соціальних відносин, формують колективну ідентичність, інтегрують індивідів у спільноту та легітимують існуючу соціальну ієрархію. У цьому сенсі жіноча суб'єктність постає як продукт включення у певні соціальні структури, де гендерні ролі відтворюються через інституційно закріплені сценарії. Тобто мова йде про функції, що виконують регулятивно-нормативну роль, визначаючи соціальне становище жінки. У контексті спільнотної ієрархії жіноча суб'єктність постає не як статична наявність соціального статусу, а як динамічний процес набуття визнання, символічної влади та соціального впливу в межах ритуально, культурно й соціально організованої спільноти. Її формування відбувається через інтеграцію в ієрархізовану структуру, де визначальне значення мають тілесність, ритуал і гендерні маркери. Спільнотна ієрархія може бути охарактеризована як впорядкована система статусів, ролей і повноважень, що регулює розподіл відповідальності, доступ до прийняття рішень, виконання ритуальних практик і реалізацію символічної влади. Це особлива форма соціальної організації – як суспільства загалом, так і окремої групи чи релігійної традиції, – у межах якої статус і роль індивіда визначаються, насамперед, його

позицією в спільноті, а не індивідуальними досягненнями чи зовнішніми адміністративними чинниками. Така ієрархія функціонує на основі внутрішньо прийнятих норм, традицій і ритуалізованих практик, нерідко набуваючи сакрального характеру та легітимуючи культурно визначені гендерні ролі.

Друга ж група функцій більше стосуються внутрішнього, духовно-особистісного виміру жіночого буття. Вони пов'язані з ритуалізацією життєвих переходів, наданням смислу досвіду через міф, символ і трансцендентальність. Тут релігія не лише закріплює норми, але й формує естетичні та духовні образи жіночого, пропонуючи ідеали (наприклад, аскетичної тілесності) та забезпечуючи катартичні механізми «очищення». Ці функції мають смислотворчий і духовно-екзистенційний характер, оскільки спрямовані на осмислення жіночої суб'єктності у вимірах сакрального та культурно-символічного. Звичайно, що на прикладах одних і тих же соціокультурних практик можемо спостерігати проявлення різних функцій, однак спробуємо в нашому дослідженні підібрати такі приклади, щоб наочно показати реалізацію саме тієї чи іншої функції.

Схема 3

Класифікація функцій релігійних традицій як соціокультурних практик у формуванні жіночої суб'єктності



Наразі зупинимось на огляді прикладів та аналізі цих функцій більш детально, що дозволить нам виявити, яким чином релігійні традиції як соціокультурні практики та інструмент соціокультурного впливу беруть участь

у конструюванні жіночої суб'єктності, трансформуючи не лише зовнішні соціальні ролі жінки, а й її внутрішню ідентичність, моральний статус та тілесне самосприйняття. Вивчення цих функцій відкриває можливість глибше зрозуміти механізми сакралізації жіночого начала, через які закріплюється система символічних уявлень, норм і архетипів, що формують фундамент гендерного порядку в межах функціонування суспільств. У цьому параграфі зупинимось на першій групі функцій.

У контексті спільотної ієрархії жіноча суб'єктність – це не просто наявність соціального статусу, а радше динамічний процес здобуття визнання, влади чи впливу в межах ритуально, символічно та соціально організованої спільноти. Вона формується через включення до ієрархічної структури, де тілесність, ритуал та гендер відіграють ключову роль.

Перша функція – формування колективної ідентичності (національної, етнічної, конфесійної). Релігійні уявлення про жіночність вбудовані в національні, етнокультурні й конфесійні наративи. Жінка часто репрезентується як носійка традиції, культури, «моральної чистоти» нації. Через це на неї покладається відповідальність за збереження колективної ідентичності, водночас обмежуючи її індивідуальну суб'єктність. Наприклад, П. Додд у своїх наукових розвідках аналізує соціокультурне значення поняття *'ird* (честь родини) в арабському суспільстві та показує, що жіноча поведінка (особливо сексуальна чистота й покірність) розглядаються як основа збереження родинної та колективної честі. Він висвітлює, як ці ізольовані норми визначають структуру соціального контролю, включаючи шлюб, патріархальні зв'язки, уникнення жіночої видимості, тим самим утворюючи гендерні рамки й обмежуючи жіночу суб'єктність (Dodd, 1973). Б. Барон відзначає, що у Єгипті державні інституції (суд, медицина, поліція) і націоналістичні рухи в XIX–XX ст. легітимізували й підтримували традиційні уявлення про жіночу честь як підґрунтя сімейної та національної ідентичності. Авторка демонструє, що держава не послаблювала патріархальні норми, а скоріше брала на себе роль захисника «честі», трансформуючи її в юридичну й соціальну категорію через законодавчі реформи та практики кримінального переслідування (Baron, 2006). Щодо прикладів

реалізації функції формування колективної ідентичності в індійській культурі, то в індуїзмі символ Bharat Mata є архетипом жінки-матері-нації. Релігійні уявлення про жіночність як носійку моральної чистоти вбудовані в наративи національної ідентичності, етнокультурних дискурсів і конфесійних ідей, представляючи жінку як об'єкт, необхідний для переживання ідентичності нації. Для ілюстрації наведемо приклади з монографії С. Рамасвами, які підкріплюють інкорпорованість жінки в національні, етнокультурні та конфесійні наративи як носійки «моральної чистоти» нації. Дослідниця описує, що напочатку національного руху в Індії інтелектуали домалювали «гео-тіло» нації, як жіноче тіло-матір, поєднавши карту території з тілом богині, яке потребує «захисника», тобто чоловіка, обмежуючи суб'єктність матері-нації, «...gendered bodyscapes... encourage the male subject citizen to view the national territory as a vulnerable woman», «...India becomes Bharat Mata, Mother India, a beautiful lady... calling upon her children to protect her» (Ramaswamy, 2010).

Аналіз іконографії Бхарат Мата, запропонований А. Кумаром, привертає увагу до її значення як важливого об'єкта культурних і політичних суперечок у Південній Азії. Особливо резонансною стала дискусія навколо творчості піонера сучасного індійського живопису М. Хусейна та його картини «Без назви» (2005), яка нині часто ідентифікується саме як «Бхарат Мата». Цей твір, виконаний в техніці акрилу, є глибоко метафоричним зображенням Індійського субконтиненту у формі антропоморфізованого жіночого тіла. Як зазначає А. Кумар: «Бхарат Мата з більшою впевненістю приймає свою роль богині нації... висуваючи на перший план свою жіночність, родючість і божественність. Її жертвність і фізичні страждання стають насінням для майбутнього процвітання нації» (Kumar, 2024). Унаочнення нації через жіночий образ метафізично і культурно зумовлене, і перетворює абстрактну географію на емоційно заряджений жіночий символ. Поєднання жіночого тіла з картою зміцнює уявлення, що Індія – це «мати», носійка культури, традицій, моралі, що створює потужне патріархальне бачення жінки як втілення «моральної чистоти» нації, але позбавленої власної суб'єктності. Образ Матері Індії таким чином

посилює гендеризоване бачення нації, в якому земля та процвітання тісно пов'язані із тілом індійської жінки.

Друга функція – утвердження цінностей і моральних норм. Зміст її полягає в тому, що релігійні традиції встановлюють норми жіночої поведінки як морально зумовлені, наприклад, покора, жертовність, скромність, материнство. Ці норми кодифікуються в сакральних текстах, ритуалах і проповідях, формуючи гендерний габітус, який жінка засвоює з дитинства як «природну» норму. На наш погляд, в цьому простежується символічне насильство, коли соціальні конструкції соціальної групи або суспільства в цілому легітимуються через сакральність. Релігійні традиції встановлюють норми жіночої поведінки – покори, жертовності, скромності, материнства – оголошуючи їх морально обґрунтованими. Ці правила кодифікуються в сакральних текстах, ритуалах і проповідях, створюючи *гендерний габітус*: шаблони поведінки, що жінка засвоює з дитинства як «природну» норму. При цьому ми спостерігаємо символічне насильство: соціальні конструкції легітимуються через сакральність. Наприклад, з конфуціанської традиції жінка повинна підкорятись батьку перед шлюбом, чоловікові – після, а сину – у вдовстві. Три обов'язки і чотири чесноти описують заповіді жіночої поведінки, які впливають з конфуціанських ідеалів гармонії і порядку. У книзі I ст. н.е. «Уроки для жінок» стверджується, що належна роль жінки – бути покірною донькою, дружиною та матір'ю, яка стримує свою мову, одягається у приємний спосіб та веде домашнє господарство (Three Obediences and Four Virtues, 2023).

Ісламська доктрина також чітко кодифікує жіночу поведінку, надаючи їй статус морального обов'язку. Зокрема, покора чоловікові розглядається як релігійна вимога, вихід жінки з дому без дозволу – заборонений, а сексуальна доступність дружини визначається як право чоловіка (Ibn Munajjid, 2001). Такі приписи вкорінюють у свідомості жінки специфічний гендерний габітус, який сприймається не як примус, а як природний чи навіть божественний порядок. Цей ефект пояснюється механізмом сакральної легітимації, у якому соціальні норми, структури й практики отримують божественне або трансцендентне виправдання. У результаті соціальний порядок сприймається не як історично

зумовлена система, а як вічна, незмінна істина, «узаконена Богом». У контексті гендерних ролей сакральна легітимація підкріплює підлегле становище жінки, подаючи його як морально правильне, підтверджене релігійними текстами, проповідями, ритуалами й традиціями. Цей механізм робить соціальні обмеження не лише прийнятними, а й бажаними з огляду на духовний обов'язок. Особливого значення в цьому процесі набуває ісламська традиція, що детально регламентує права й обов'язки подружжя. Як показує дослідження «Rights and Obligations of Husband Towards Wife in Islam: A Maudhu'i Hadith Study» (Ananda, Amir, 2024), у шлюбі і зараз встановлюється концепція взаємної відповідальності, однак позиція жінки має чітко виражений характер підлеглості, моральної відповідальності та релігійної дисципліни. З філософської точки зору, така модель жіночої суб'єктності репрезентує асиметричну онтологію гендеру, де жінка не розглядається як автономний суб'єкт, а радше як функція чоловіка та родини. Її тілесність, поведінка та публічна присутність регламентуються релігійними приписами, що, за концептом П. Бурдьє, є формою символічного насильства, яке здійснюється за мовчазної згоди підлеглого та сприймається як природне (Bourdieu, Wacquant, 1992; Bourdieu, 1984). За Бурдьє символічне насильство діє не примусово, а приховано – через соціалізацію та засвоєння норм домінантної групи, сприйманих як природні. Жінки, в цьому контексті, можуть приймати свої обмеження не як механізм нерівності, а як «природні» ролі, і таким чином співучасно відтворювати гендерні ієрархії, «...symbolic violence... exercised upon a social agent with his or her complicity... their situation» (Webb, Schirato, Danaher, 2002). Сакральні норми виступають не лише як моральний авторитет, а як метафізична санкція соціального порядку, що вкорінює у свідомості жінки її нібито «природну» функцію. У хадисах дружина зобов'язана дотримуватися внутрішньої й зовнішньої скромності, зберігати честь родини, уникати контактів із немаграми (чужими чоловіками), а також підкорятись обмеженням щодо пересування. Усе це формує гендерний габітус, в якому жінка інтерналізує свою поведінкову модель як належну. З погляду філософської антропології, це означає редукцію тілесного Я до інструменту сакралізованої структури, де право на самоприсутність обмежується лише тією роллю, що

схвалена релігійно. Попри наявність певних гарантованих прав, як-от матеріального забезпечення, любові, захисту, релігійної освіти, реалізація цих прав є можливою лише в межах онтологічної ієрархії, де чоловік, згідно з Кораном (4 : 34), виступає як *qawwat* – опікун і керівник, що володіє правом не лише провадити, а й контролювати. Тим самим, у філософському вимірі жіноча суб'єктність у цьому контексті постає як реляційна, нормативно визначена форма існування, в якій жінка реалізує себе виключно через виконання сакралізованих обов'язків. Її соціальний статус і духовна цінність формуються не через автономне волевиявлення, а через морально-релігійну дисципліну, що вказує на наявність інституціоналізованої трансцендентної етики, яка конструює жіноче як моральне, але не як політичне чи філософське Я.

Що стосується західно-християнського контексту «культури домашності», то, наприклад, в Америці та Великобританії XIX століття сформувався образ «true woman» («справжньої жінки») – жінки, чия моральна досконалість і соціальна роль були пов'язані з чотирма основними чеснотами: благочестя, чистота, покірність, прив'язаність до домашнього вогнища. Б. Велтер пише: «...the Cult of Domesticity revolved around the concept of the «true woman»... who epitomized virtues such as piety, purity, submissiveness and domesticity» (Welter, 1966). Культ домашності представляв собою сукупність ідеалів, які визначали ролі та цінності жінок середнього та вищого класу білого населення в Америці та Британії протягом XIX століття. Центральним елементом цієї ідеології була концепція «істинної/справжньої жінки». Жінок заохочували зосереджуватися на ролі берегині дому: доглядати за господарством і підтримувати родинне життя, у той час як чоловіки брали участь у публічному житті, працювали та займалися політикою. Такий поділ закріплював традиційні гендерні ролі й підносив домашні обов'язки жінки як основу стабільної родини та економіки (Caffrey, 2023). Через феномен «культу домашності» ми можемо чітко простежити, як релігійно-етичні уявлення (благочестя, чистота, покоря, прив'язаність до дому) набували символічної легітимізації та постулювались як божественні істини, а не як історично сформовані норми. У цьому контексті жінка переставала сприйматися як автономний суб'єкт і перетворювалася на моральну функцію

домашньої сфери. Ця трансформація ілюструє механізми символічного насильства (за П. Бурдье), коли дотримання соціальних норм здійснюється добровільно, оскільки вони видаються «правильними» і «благословенними». Західнохристиянський «культ домашності» слугує показовим прикладом того, як через релігійно-культурне символічне поле закріплюються норми жіночої поведінки, що згодом починають сприйматися як природні гендерні структури та відтворюються у щоденних соціокультурних практиках.

Третьою функцією ми визначили функцію інтеграції та згуртування спільнот. Жінка часто забезпечує зв'язки у релігійних громадах та різних соціальних групах завдяки участі в церковних подіях, спільних обрядах, духовному вихованні, тощо. Однак ця інтегративна функція одночасно фіксує її у сфері приватного, неформального, маргіналізуючи її вплив у сакральних ієрархіях, тим самим така роль інтегрує, але не емансипує.

Розглянемо на конкретних прикладах реалізацію цієї функції. Так, ритуал понгала, що проводиться щороку в храмі Аттукал Бхагаваті в місті Тіруванантапурам (штат Керала, Індія), є унікальним прикладом масової жіночої участі в сакральному акті. Саме місто має сакральне значення в індуїзмі, воно вважається обителлю Ананти, космічного змія, на якому, за міфологією, спочиває бог Вішну, що ще більше підсилює релігійний статус простору, де відбувається ритуал: простір повсякденного тут накладається на архетипічний космос. Сам храм присвячений богині Аттукал, яку вважають втіленням Каннагі – легендарної праведниці та символу жіночої справедливості з класичної тамільської епопеї Шілаппатікарам. В епічній історії Каннагі у відповідь на несправедливу страту свого чоловіка, знищує ціле місто, ставши втіленням сили жіночого гніву та моральної правоти. У Кералі її шанують як богиню, яка боронить пригноблених, особливо жінок. Понгала – це обряд приготування солодкої рисової страви на відкритому вогні, який жінки готують у глиняному посуді просто на вулицях міста, ритуал проводиться під відкритим небом, понад два мільйони жінок займають міський простір, щоб здійснити обряд одночасно. Він завершує десятиденне святкування вшанування богині Аттукал і розпочинається після церемонії каппукетту (ритуального «зв'язування

браслетів»), який позначає сакральний початок дійства. Обряд активує давні архетипи жіночої жертвовності, родючості та опіки, перетворюючи кулінарну дію на релігійне служіння (Mini, 2016). В умовах сьогодення фестиваль Аттукал понгала розглядається як форма паломницького туризму, оскільки щороку приваблює мільйони жінок, які подорожують до храму в пошуках духовного досвіду та благословення богині або ж просто для спостереження за дійством, подія поєднує релігійну мотивацію з соціальною єдністю, культурною участю та економічною активністю, що робить її важливою складовою сучасних соціокультурних практик (Ariyaputhiri, et al., 2023; This famous South Indian temple, 2025). З соціально-філософської перспективи понгала – це яскравий приклад інтеграції жінки до релігійної спільноти через неформальні, але масштабні форми участі, жінка не просто долучається до ритуалу, а створює його, стає його «тілом», забезпечує емоційний заряд та колективну згуртованість. Відсутність чоловіків деяких етапах ритуалу посилює символіку жіночої автономії. Однак така участь не руйнує традиційну сакральну ієрархію. Понгала нам демонструє, як жінки можуть вибудовувати спільноти через тілесну, емоційну та духовну участь, але також підкреслює, що така участь відбувається в межах заздалегідь визначеної структури, яка не допускає повноцінної емансипації.

Щодо Латинської Америки, то слід відзначити активну діяльність мексиканської дослідниці, теологині, яка активно виступає за впровадження гендерної рівності М. Салазар. Підтримуючи ідеї еко-фемінізму, у своїй теологічній і феміністичній діяльності наголошує на подвійності ролі жінки в релігійних громадах, адже з одного боку, жінка є центральною фігурою в інтеграції й згуртуванні спільнот, забезпечує зв'язки між поколіннями, підтримує духовне виховання, організовує церковні обряди та виступає рушієм взаємодії у межах парафій, але така участь, хоч і є життєво важливою для існування громади, часто обмежується приватною, неформальною сферою. Її світоглядна позиція – «екософія як шлях до міжкультурного, міжрелігійного та міжзнаннявого діалогу», яка інтегрує мудрість корінних і афроамериканських народів з метою подолання євроцентризму в теологічному мисленні. Вона

заявляє про необхідність нової етики екосправедливості: «...ми, католицькі жінки американського континенту, усвідомлюємо, що феномени бідності (фемінізація бідності), новий «екологічний Голокост», насильство, порушення основних прав кожної особи та багато інших реалій, які безпосередньо впливають на жінок, дітей, корінне населення та довкілля, тримають нас у стані рабства», «...мій головний і першочерговий аргумент на користь визнання екософії як епістемологічної категорії полягає в тому, що це – реальний досвід повсякденного життя цілих народів. Саме на ньому засновані їхні звичаї, цінності, світогляди і розуміння людини у взаємозв'язку з божественним та навколишнім світом, задовго до того, як Захід нав'язав їм своє бачення і знецінив їхні знання». Надзвичайно глибокий сенс знаходимо у її вислові: «екофеміністична критика пов'язує жінку й природу як аналогічно пригноблених» (*Nacidos en Siglo XX*). Тим самим, ця теза свідчить про те, що патріархальні структури суспільства ставляться до природи так само, як і до жінок, – як до ресурсів, які можна контролювати, підкорювати й використовувати. Такий підхід закладений у багатовікових уявленнях, де природа асоціюється з жіночим началом як мати-природа, родючість, циклічність життя.

Реалізацію функції інтеграції та згуртування спільнот репрезентує книга «*Teología feminista latinoamericana*», укладена М. Акіно та Е. Тамез. У ній богослов'я постає як простір, де жіночий досвід стає джерелом відновлення духовної ідентичності та основою для побудови солідарних громад. Автори наголошують, що традиційна теологія, сформована в рамках патріархального світогляду, маргіналізувала голос жінки, знецінюючи її тіло, досвід та суспільну роль у церковному житті (Aquino, Tamez, 1998).

Відомо, що в ранньохристиянські часи жінки брали активну участь в житті християнської громади як організаторки зібрань, служительки, пророчиці, але поступово були витіснені з церковних посад чоловіками. Для обґрунтування недопущення жінок у церковну сферу здебільшого використовують слова апостола Павла з його Послань до Тимотея і Коринтян, але цитуючи: «бо Бог не є Богом безладу, але миру. Як по всіх Церквах у святих, нехай у Церкві мовчать

жінки ваші! Бо їм говорити не дозволено, тільки коритись, як каже й Закон» (Біблія, 1995 : Кор. 14 : 33-34), зазвичай ігнорують інші висловлювання Павла, в яких згадується залучення жінок до служіння в церкві. Британська релігієзнавиця Л. Вудхед звертає увагу на патріархальний неймінг церковних служителів (отець, абат, папа), який унеможлиблює бачення жінок в цих ролях (Woodhead, 2004). На сьогодні жінки допускаються до священицького служіння в деяких протестантських церквах (англіканській, лютеранській). У католицькій та православній церквах залишається відкритим питання щодо висвячення в дияконеси. Слід зазначити, що в українському просторі запит на залучення жінок до духовного служіння зараз невисокий.

Жінки в єврейській релігійній традиції відіграють значну, хоча й неформальну роль, особливо в межах синагогального життя. Їхня присутність стає важливим елементом збереження та передачі релігійної спадщини, навіть якщо вони не можуть обіймати офіційні літургійні чи священицькі посади. На відміну від чоловіків, жінки звільнені від виконання більшості релігійних заповідей, що накладає певні обмеження на їхню участь у публічних ритуалах, але водночас дозволяє їм формувати духовний простір у сім'ї та громаді. Жінки активно беруть участь у релігійних заходах, хоча й у менш видимий спосіб (Sidiropoulou, 2020 : 10). Попри обмежену участь у літургійному житті, жінки є невід'ємною частиною релігійної спільноти. Їхню роль можна розглядати як символічний вираз віри, що доповнює офіційні релігійні практики. Вони надають ритуалам особливого значення та створюють атмосферу, що сприяє єднанню громади. Як зазначають самі жінки, їхня релігійна ідентичність є важливим джерелом сили, і вони готові захищати свої духовні цінності. Незважаючи на зміни у ставленні до релігії, їхній внесок залишається значущим, а вплив на релігійне життя – відчутним та життєво необхідним для збереження традицій. Цікаво порівняти роль єврейських жінок у синагозі з роллю православних жінок у церкві. Попри відмінності в обрядах і підходах до релігійної участі, обидві групи об'єднує спільна риса: їхній вплив переважно виражається через неофіційні, але важливі форми духовного життя. Жіноча релігійність, хоч і

ослабла в сучасному суспільстві, все ще відіграє ключову роль у підтримці традицій та об'єднанні громади (Світлицька, 2025).

Четверта функція проявляється в ритуалізації переходу між життєвими етапами (народження, шлюб, смерть та інші) – жіночий досвід оформлюється через ритуальні маркери, що підкреслюють її біологічну й соціальну функцію. Наприклад, шлюбний обряд часто сакралізує її підпорядкованість чоловікові, а обряд народження – її материнську роль як «благословенну», але єдину допустиму форму реалізації. Прикладів навести можна дуже багато. Поговоримо про це більш детально. Для унаочнення ми вирішили обрати мало відомі в українському філософському дискурсі приклади матеріального втілення жіночої сакральності – соціально-культурні практики переходу дівчинки в дівчину/жінку. Перший приклад – соціально-культурна практика з використання вагару. Цей артефакт не лише символізує сакральну жіночість, а й функціонує як інструмент ритуального переходу, тілесної трансформації та легітимації жіночої ролі в межах сомалійської культури. Вагар позначає критичні межі між станами жіночого тіла – від неплідності до плідності, від дівочтва до материнства, від тілесної вразливості до сакрального захисту.

Вагар – це сомалійська ритуальна скульптура, пов'язана з жіночою родючістю. Предмет, вирізьблений з африканської дикої оливи, є частиною ширшої естетики та духовної практики, що до теперішнього часу збереглася у жіночих спільнотах Сомалі. Вагар асоціюється з доісламськими культами родючості та святинею Ав-Бархадле, розташованою в сакралізованому ландшафті, що й досі використовується для ритуальних цілей. Ритуали, пов'язані з вагаром, практикуються жінками та зберігають елементи синкретизму; вони поєднують дохристиянські, ісламські (суфійські), а подекуди й феміністично-легендарні наративи. Так, деякі інтерпретації розглядають вагар як уособлення жіночої божественної фігури або залишок культу доісламської богині, пов'язаної з міфічною королевою Аравелло. Дуже мало зустрічається наукових джерел, які детально описують цю практику. Сьогодні вагар використовується в умовах таємності, зокрема через табу на безпліддя та через зростання впливу салафітського ісламу, що заперечує «язичницькі» практики. Це спричинило

маргіналізацію і витіснення таких форм жіночої духовності. Разом із тим, сама практика виготовлення артефактів, передача знань про ландшафт і сакральні дерева, усні історії та фольклор продовжують існувати як нематеріальна спадщина, що передається поколіннями. Вагар ілюструє, як сакральне жіноче знання зберігається і трансформується в культурному ландшафті Сомалі, незважаючи на зовнішні тиски та політичну нестабільність в умовах сьогодення.

Видатна шведсько-сомалійська мистецтвознавиця Сада Міре зазначає, що вагар супроводжує жінку в ключові моменти її життєвого циклу: під час народження дитини, обрядів захисту новонародженого та у шлюбному контексті. Після пологів мати проходить через сорокаденний період сакрального усамітнення, упродовж якого вагар функціонує як апотропей – охоронець, що захищає її та немовля від шайтана, джинів і «лихого ока». У цьому контексті фізична вразливість породіллі набуває метафізичного статусу: материнство сакралізується як священна функція, яка потребує надприродного захисту. У сомалійській культурі вагар – це не лише фалічний символ родючості, а й інструмент тілесного зцілення, духовного зв'язку та соціального маркування. Один із найважливіших ритуалів – Wagar-Gubka («спалення») – полягає у прикладанні розпеченого кінця вагара до жіночого тіла для «викликання» фертильності. Цей болісний акт трансформується у форму очищення: біль стає частиною тілесного свідчення священного переходу – від стану безпліддя до потенційної здатності народжувати. Через шрами жінка не лише переживає тілесне оновлення, але й набуває нового ритуального статусу. Після ритуалу вагар зберігається у спеціальній скриньці (колаї) поряд з особистими речами або під ліжком. У цьому – філософія інтимного сакрального: вагар стає тілесно-присутнім оберегом, який не просто «зберігає» жінку, а єднає її з духовним світом, насамперед у перші 40 днів після народження дитини. Особливу увагу приділено хлопчикам як носіям кланової спадкоємності в патріархальній структурі. Вагар прикрашають амулетами, пахучими травами, а також металевими предметами (ножами, гвинтами, лезами), які втілюють очищення, блиск і силу. Це поєднання натуралістичних та артефактних елементів творить багат шарову семіотику захисту. Сакральний сенс вагара ґрунтується на

глибокій синкретичності сомалійської культури, в якій ісламські практики (жертвоприношення, сури Корану) переплітаються з доісламськими уявленнями про духів, духів-покровителів (ауаана, гоохаан) та культ священного ландшафту. Особливе місце посідає зв'язок вагара зі святинею Ав-Бархадле, що асоціюється з чудесами суфійських шейхів, які «витягували» джерела із каміння за допомогою заліза. Таким чином, вагар виступає провідником між природою, тілом і трансцендентним – своєрідним містком між фізичним та метафізичним. Матеріали, що використовуються у ритуалах (залізо, дерево, трава), репрезентують сакралізований простір. Залізо з його блиском і здатністю «заплутувати зло» має особливу символіку, що пов'язується з жертвою, родючістю та духовною силою. Це підтверджують і петрогліфи регіону, в яких фалічні мотиви поєднуються з образами джерел і дерев. Присутність фалічних стел, курганів і дерев'яних скульптур у районі Ав-Бархадле вказує на існування архаїчної ідеології родючості, що передувала як ісламу, так і християнству. Вагар виступає посередником між жінкою та сакральним, артефактом, що втілює ідею трансцендентної жіночої сили. Ритуал губ, у якому загострений кінець вагара розігрівають в олії й прикладають до живота і стегон жінки, є тілесним актом зустрічі з божественним. Шрами стають не лише слідами болю, а й знаками «перетвореного» тіла, в якому живе сакральна присутність (Mire, 2015).

Ще один приклад, на якому ми можемо простежити реалізацію соціальної функції ритуалізації переходу між життєвими етапами формування жіночої суб'єктності, через яку жінка визнається повноправною учасницею спільноти, можна простежити в культурному контексті Малаві. Це ритуал менархе. В основі – філософія *umunthu* (*ubuntu*), згідно з якою суб'єктність визначається не автономією, а взаємозалежністю та інтеграцією в соціум: «ми є, отже, я існую». У цьому контексті жіночність постає не як біологічна заданість, а як соціально сформований конструкт, закорінений у релігійно-культурних практиках. Після проходження ритуалу дівчина отримує статус *namwali* – потенційної нареченої, що символізує її вступ у доросле життя. Цей перехід не є пасивним: жінка не лише приймає нову роль, а й отримує соціальні повноваження, які дозволяють їй реалізовувати суб'єктність через материнство, сексуальність, участь у спільноті.

При цьому материнство не зводиться до біологічної здатності народжувати, а постає як символ влади й соціального визнання (Bacalja Perianes, Ndaferankhande, 2020). Таким чином, через формальні й неформальні ініціаційні практики, що мають релігійне або обрядове підґрунтя, відбувається не лише соціалізація, а й моральне оформлення жіночої ідентичності, в якій ключовими є сексуальність і материнство. Релігійні елементи надають ініціації моральної ваги, виконуючи не лише інтегративну, а й нормативну функцію – визначаючи «правильну» модель жіночності.

Наступна функція передачі знань через ритуал, міф, символ тісно переплітається з ритуалізацією переходів. Міфологічні образи (Єва, Діва Марія, Калі, Лада тощо) виконують роль архетипів, що задають символічні моделі жіночності – як грішниці, матері, жриці чи темної стихії. Ритуали через повторення закріплюють ці уявлення у свідомості, формуючи габітус. Таким чином, релігійне знання слугує інструментом нормування жіночої тілесності, мовлення й навіть мовчання. Продовжуючи аналіз традиції Менархе в Малаві розглянемо цю подію як приклад реалізації соціальної функції релігійних соціокультурних практик у формуванні жіночої суб'єктності – засобу передачі знань через усну традицію, символічні дії та ритуальні інструкції. Вони передаються в межах жіночих соціальних мереж від старших до молодших, часто втаємничено й без участі матерів. Ритуал як форма (ініціація, розлука, включення), міф/наратив як зміст (моральні оповіді, заборони), символ як канал передачі (зміна імені, тілесна трансформація, новий статус) разом формують цілісну систему знання.

У філософсько-культурному контексті Малаві ритуал менархе є складною соціокультурною подією, що відбувається в момент першої менструації дівчини, що є ключовим в її біографії. Головна мета – не лише відзначити фізіологічну зміну, а й трансформувати статус дівчинки в статус соціальної дорослої особи, інтегрованої в морально-ціннісну систему спільноти. Ця соціокультурна практика зазвичай розпочинається з фази ізоляції. Після першої менструації дівчину забирають із родини і на кілька тижнів або днів ізолюють у спеціальному місці, це може бути хатина або віддалена ділянка села. У цей час вона отримує

нове ім'я, – статус, що визначає дівчину, тобто, вона вже не дитина, але ще не жінка. Ізоляція символізує відхід від дитинства. Упродовж цього періоду ізоляції з дівчиною працюють старші жінки соціальної спільноти (anamkungwi або alangizi), які передають їй знання про жіноче тіло, сексуальність, менструальну гігієну, обов'язки дружини, матері та члена громади. Ці знання носять не лише практичне, а й глибоко символічне, пронизане міфами, алегоріями та релігійними наративами, навантаження, пов'язують жіноче тіло з плодючістю землі, життєдайною силою та зв'язком з предками. Гендер у Малаві не є фіксованим при народженні, він конструюється під час менархе та супровідних ритуалів, які утверджують певні форми жіночої поведінки. Ініціація стає не лише переходом у новий статус, а й святкуванням жіночої ідентичності (Basalja Perianes, Ndaferankhande, 2020).

І ще один ексклюзивний приклад реалізації функції, яка розглядається, наведемо на основі аналізу відеоматеріалів «The Dimi Ritual – The Passage from Girlhood to Womanhood in the Dassanech Tribe», де показано ритуал ініціації Dimi у племені Дассанеч, що репрезентує соціокультурне вписування жіночого тіла в існуючий нормативний порядок. У контексті філософсько-антропологічного аналізу тілесності як механізму культурного знання та соціальних структур, ритуал Dimi в XXI практикується до цього часу у долині річки Омо (Ефіопія), та показує класичний приклад ритуалізованого переходу дівчини у статус жінки. Цей обряд відбувається до настання менархе й виконує функції тілесної ініціації, соціального маркування та колективного підтвердження гендерної ролі. Участь у Dimi передбачає розширену взаємодію у соціальних групах, в якій дівчина стає об'єктом ритуального впливу, а її тіло – простором культурного кодування. Центральним елементом ритуалу є обрізання (екзіція), що проводиться старшими жінками. У цьому контексті тілесність функціонує як місце інскрипції норми як процесу символічного та матеріального вписування соціокультурних норм, цінностей та уявлень у тіло, поведінку, мову або інші форми вияву: шляхом травматизації жіночих геніталій відбувається не лише «очищення» дівчини, а й сакралізація її як потенційної матері та дружини. Тіло постає як колективний ресурс, яким управляє спільнота через ритуал. Ми бачимо, що

гендер є соціальною технологією, яка діє через символічне та практичне опанування тіл. Воно стає «жіночим» не тому, що має певні анатомічні характеристики, а тому, що його поведінка, зовнішній вигляд, переживання й навіть біль контролюються та санкціонуються відповідними соціальними структурами. Через тілесне кодифікування, перформативні акти, співи, фарбування тіла, дівчина переходить межу «дитинства» й входить у символічний простір дорослого жіночого існування. Ритуали подібного типу не тільки регламентують поведінку, а й буквально вбудовуються у тіло, в жести, ходу, зовнішність, у «мову болю», що стає частиною ідентичності. Через Dimi жінка навчається не просто бути жінкою, а бути тілом, яке належить культурі, традиціям та роду. Відтак жіночність тут постає не як індивідуальна особливість, а як культурно обумовлене вміння: бути тілом, що говорить мовою норми. Таким чином, ритуал Dimi демонструє, як гендерна ідентичність не є природною даністю, а є ритуально виробленою практикою, що відтворює порядок і владу через контроль над тілом. Водночас, ця практика порушує низку етичних дилем, пов'язаних із тілесною автономією, насильницькою нормалізацією болю, відсутністю вибору. Саме тому Dimi потребує міждисциплінарного осмислення з позицій культурної антропології, філософії тіла, гендерних студій та критики традиційного патріархального устрою (the Dimi ritual, 2025).

Сутність наступної функції легітимація соціальної ієрархії та гендерного порядку, полягає в тому, що релігійні практики часто слугують засобом легітимації вже наявного гендерного порядку, закріплюючи ієрархію «чоловік – жінка» як божественне встановлення. Такі уявлення стають основою для патріархальних моделей, де жінка вторинна, пасивна, залежна. Через апеляцію до трансцендентного авторитету релігія виступає не просто репрезентантом культурних норм, а їхньою сакральною санкцією. В якості показових прикладів, які ілюструють реалізацію цієї функції, можемо навести покривання тіла жінки (хіджаб, нікаб, чадра) у багатьох мусульманських культурах, що сприймається не лише як вияв побожності, а й як сакралізована гендерна норма. Жінка, яка дотримується цієї традиції, ототожнюється з чеснотою, скромністю та покірністю, тим самим створюється модель ідеальної жіночності, закріпленої

через релігійні тексти. Суб'єктність жінки формується через ухвалення ролі «хранительки моралі», однак у рамках патріархального порядку, де чоловік виступає регулятором морального порядку та носієм нормативної влади.

Звернемося до першоджерел, в яких мова йде про практику покривання жінки в ісламській традиції. Основним є аят з Сури Ан-Нур (Світло), що детально описує не лише саме зобов'язання покриватися, а й соціальні межі видимості жіночого тіла, перелік дозволених осіб, перед якими можна не ховати прикраси, і навіть заборону на непрямі способи привабливості (як-от хода або дзвін прикрас). Він є основою ісламської концепції скромності та трансцендентним регулятором гендерної поведінки: «Скажи віруючим жінкам, щоб вони відводили свої погляди й закривали свою наготу. Нехай вони не показують своїх прикрас, окрім того, що назовні, й нехай закривають своїми покривалами груди. Нехай не показують своїх прикрас нікому, крім своїх чоловіків, батьків, батьків своїх чоловіків, своїх синів, синів своїх чоловіків, своїх братів, синів братів, синів своїх сестер, інших жінок чи тих, ким оволоділи їхні правиці, слуг, у яких немає пристрасті, або дітей, які не знають жіночої наготи; нехай вони не ходять так, щоб було відомо, які прикраси вони приховують. Кайтеся перед Аллагом усі разом, о віруючі! Можливо, ви матимете успіх!» (Коран, 24:31); далі В Сурі Аль-Ахзаб (Військові загони) сказано: «О Пророче! Скажи своїм дружинам, донькам і віруючим жінкам, щоб вони одягалися у свої покривала. Так їх легше впізнаватимуть і не образять. Аллаг – Прощаючий, Милостивий! (Коран, 33 : 59).

Що стосується християнства, то у Біблії говориться «І сказав Господь Бог: не добре бути чоловікові самотнім; створю йому поміч, відповідну йому» (Біблія в перекладі Івана Хоменка, Книга Буття, 2 :18). Ця теза стала основою для багатовікових церковних доктрин, згідно з якими жінка має вторинний статус у духовній та соціальній ієрархії; інституціоналізувалося жіноче смирення, домашність та жертвовність. Так, наприклад, образ Марти (Марфи) закріпили як архетип покірної матері або вірної служниці. Марта – це біблійна постать із Нового Завіту, згадана у Євангеліях, зокрема в Євангелії від Луки та Івана. Вона є сестрою Марії та Лазаря з Вифанії, що були друзями Ісуса Христа. Марта

фігурує як турботлива господиня, яка символізує активне служіння, турботу про дім і гостей та протиставляється своїй сестрі Марії, яка слухала Ісуса, сидячи в його ногах. Цей контраст стає символічним у християнській традиції: «Коли ж вони були в дорозі, він увійшов в одне село, і якась жінка, Марта на ім'я, прийняла його в хату. Була ж у неї сестра що звалася Марія; ця, сівши в ноги Господа, слухала його слова. Марта ж клопоталась усякою прислугою. Наблизившись, каже: «Господи, чи тобі байдуже, що сестра моя лишила мене саму служити? Скажи їй, щоб мені допомогла». Озався Господь до неї і промовив: «Марто, Марто, ти побиваєшся і клопочешся про багато, одного ж потрібно. Марія вибрала кращу частку, що не відніметься від неї» (Біблія в перекладі Івана Хоменка, Євангеліє від Луки 10 : 38–42). Образ Марти в історії та культурі став символом жіночої функціональності в соціальному та релігійному порядку та активно використовувався для легітимації гендерних ролей у християнській традиції, зокрема ролі жінки як домашньої, покірної, слухняної і жертвовної.

Окрему увагу заслуговує приклад реалізації функції легітимації соціальної ієрархії та гендерного порядку, що демонструє одну з найрадикальніших форм гендерного насильства, сакралізованого релігійною традицією. Йдеться про ритуал сатї – практику самоспалення вдови на похоронному вогнищі чоловіка, яка в традиційному індуїзмі трактується як акт найвищої доброчесності та духовного піднесення. У цьому контексті жінка розглядається як несамодостатня істота, сенс існування якої визначається виключно її зв'язком із чоловіком. Концепт патіврати (абсолютної вірності чоловікові) стає домінуючим моральним ідеалом жіночої поведінки. Найекстремальнішим виявом цієї парадигми є стирання жіночої суб'єктності: жінка не розглядається як автономна особа, а її індивідуальність втрачає значущість поза межами патріархального зв'язку. Таким чином, ритуал сатї перетворюється на крайню форму сакралізованого підпорядкування, де гендерна ієрархія не лише зберігається, а й освячується через релігійну практику. Як зазначено в наукових джерелах, термін сатья (санскр. *Satī*) має три основні значення. По-перше, Сатї – це одна з назв «доброчесної жінки», яка втілює ідеал патіврати, – абсолютної вірності

чоловікові, в межах шлюбного обов'язку. У такому значенні цей термін застосовувався як до реальних жінок, так і до героїнь або богинь (напр. Сатї Савітрі). Друге значення Сатї як міфологічної постаті: Сатї – ім'я індуїстської богині, дружини Шиви, яка, згідно з міфом, самоспалилася у вогні жертвоприношення свого батька, через зневагу до Шиви. У подальших варіаціях історії вона перероджується як Парваті або стає сакральною фігурою через розчленування її тіла богами, ці частини тіла утворили шактіпїтхи, «місця сили» богині Шакті. І третє значення, найбільш суперечливе, – це ритуал самоспалення вдови. Вона самоспалюється на похоронному вогнищі свого померлого чоловіка. У ряді регіонів Індії сатї вшановуються як богині або махасатї, а місця їхньої загибелі позначені меморіальними каменями, часто з зображенням піднятої руки (Courtright, 2022).

Наступна функція – трансценденталізація жіночого досвіду. Жіночий досвід – народження, страждання, догляд за дітьми та непрацездатними членами сім'ї часто видається «священним», але водночас деполітизованим. Це трансценденталізує жіночі функції (материнство, терпіння, жертву) і унеможлиблює їхню критику чи перегляд, адже вони видаються не як соціальний вибір, а як онтологічне призначення. Така релігійна сакралізація іноді нівелює індивідуальну автономію жінки. Культурна трансценденталізація жіночого досвіду наділяє жінок символічною величиною, але водночас позбавляє їх права на альтернативу, політичний голос та вибір. Ряд соціокультурних практик, які ми вже аналізували вище, також представляють цю функцію, сюди можемо віднести і ритуал сатї, про який вже докладно говорили, що є кульмінацією жіночої чесноти та жертвовності, і культом Богородиці. У католицькій і православній традиції Дїва Марія є символом ідеального материнства, смиренності, чистоти та жертвовності. Її досвід представлений як священний архетип жіночності. Материнство не є соціальним вибором, а божественним покликанням.

В Євангелїє від Луки читаємо: «...ввійшовши до неї ангел, сказав їй: «Радуйся, благодатна, Господь з тобою! Благословенна ти між жінками» (Лк. 1 : 28). Через ангела підкреслюється особлива святість та обраність Марії, яка трактувалася у богослов'ї як архетип дївочої чистоти. І далі: «Ось я – слугиня

Господня, нехай буде мені по слову твоєму!» (Біблія в перекладі Івана Хоменка, Лк. 1 : 38, 1 : 28). Папа Іван Павло II в Енцикліці «Redemptoris Mater» зазначає, що Марія є новою Євою, яка через послух і вірі стала матір'ю всіх живих, на відміну від Єви, яка через непослух принесла гріх «...Mary is the new Eve: she was the woman who, unlike the first Eve, accepted God's will with complete obedience and faith. Through this obedience and faith, she became the Mother of the living»; «This motherhood of Mary in the order of grace continues uninterruptedly... It is a motherhood 'in the Spirit' and not just in the flesh» (John Paul II, 1987). Материнство Марії має духовний, а не лише фізичний вимір, і він продовжується в Церкві як духовне материнство для всіх віруючих. Ця цитата чітко підкреслює материнство як божественне покликання, а не результат соціального вибору. У контексті Енцикліки Марія постає як універсальна «ікона» жіночності.

Офіційний систематизований виклад віровчення Католицької Церкви Катехизм підкреслює, що материнство Марії має метафізичний та сакраментальний вимір, виходячи за межі лише біологічної функції: «... роль Діви Марії у Церкві нерозривно пов'язана з її материнською місією щодо Христа та членів Його Тіла – Церкви» (Катехизм, 2001), що в контексті культурної трансценденталізації жіночого досвіду дозволяє побачити, як релігійна традиція переосмислює жіноче через універсальні метафізичні категорії. У християнстві материнство Марії сприймається не як емпіричний факт, а як модель відносин із трансцендентним. Це материнство стає символом прийняття, жертвовності та сопричастя як онтологічних категорій, які мають універсальний зміст. Її жіночий досвід тілесності підноситься до рівня таїнства, тобто знака та засоби благодаті. Церква як «жіноча» структура формально наслідує Марію, і її образ виступає архетипом містичного союзу між Богом і людиною, втілюючи єдність неба та землі. Жіноче тут є не «інше», а універсальне у божественному задумі. Наведемо цитати, які підтверджують наше твердження: «Вона є справжньою Матір'ю членів Христових, бо співпрацювала любов'ю, щоб вірні народжувалися в Церкві...», «Вона є зразком віри і любові, і через це є найдосконалішим членом Церкви...», «Марія продовжує свою материнську місію в небі...» (Катехизм, 2001). Марія вже не просто мати, а ідеальна форма жіночої духовності, яку може

наслідувати кожна жінка, і навіть кожен віруючий. Її материнство виходить за межі життя і тілесності і продовжується метафізично, стаючи немов вічною дією. У Катехизмі роль Марії є не просто культом жіночності. Ми бачимо філософську концепцію жіночого як каналу трансцендентного буття, а материнство – це онтологічний дар. Релігійна традиція здійснює культурну трансценденталізацію жіночого досвіду, виводячи його на рівень універсалії та сакрального символу.

Коран також підкреслює важливість матерів і підкреслює їхній високий статус. У сурі «Аль-Ахкаф» Аллах говорить «Ми заповідали людині добре ставитись до своїх батьків. Для матері важко носити [плід] та народжувати, а час від початку вагітності до відняття від грудей займає тридцять місяців. Коли ж [людина] досягає зрілого віку та досягає сорока років, то говорить: «Господи! Зроби так, щоб я був вдячним за Твою милість, яку Ти дарував мені та моїм батькам, щоб я робив добрі вчинки, якими Ти будеш задоволений, і щоб був праведним я і нащадки мої! Каюсь перед Тобою; воістину, я – один із відданих Тобі!» (Коран, 46 : 15). Згідно з ісламським вченням, повага і послух до батьків є фундаментальним обов'язком, і матері займають особливе місце. У сурі «Аль-Ісра» Аллах говорить: «Наказав вам Господь твій не поклонятися нікому, крім Нього, а також ставитися якнайкраще до батьків. І коли хтось із них – чи вони обоє – досягне старості, то не говори їм: «Фе!», не гримай на них і говори їм тільки гідні слова» (Коран, 17 : 23). «Схили перед ними крило смирення з милосердя свого й говори: «Господи мій! Змилуйся над ними, бо вони ростили мене малого»» (Коран, 17 : 24).

Трансценденталізацію жіночого досвіду можемо розкрити і на прикладах реалізації функції жінки в буддизмі: страждання, народження, жертва, служіння чоловіку або родині подається як кармічне призначення. У багатьох махаянівських та коментаторських текстах розповідається, що народження жінкою є результатом «низької» карми й може ставати перешкодою для духовного піднесення. Чоловіча стать визнається вищою онтологічною формою в порівнянні з жінкою. Підкреслимо, що навіть можливість стати чоловіком в наступних реінкарнаціях подається як «нагорода» за слухняність і доброчесність у жіночому втіленні (Kim, 2017).

Формування аскетичного ідеалу жіночої тілесності. Релігійна традиція часто формує норми тілесності через заборони, контролю, правила «чистоти» чи одягу. Цнотливість, самозречення, уникання тілесного задоволення створюють ідеал «аскетичної жінки», що протистоїть тілесній свободі та еротичній суб'єктності. Тілесність жінки постає дисциплінованою, контрольованою, або сакралізованою та виступає об'єктом як ритуального, так і догматичного регламентування. Контемпоральними прикладами в сучасній Україні є християнські табори для дівчат, де навчають «жіночої скромності» через стриманість в одязі, поведінці, мовленні та популяризують образ «берегині», який не містить тілесної автономії; у релігійних громадах використовується для маркування належності до аскетичного ідеалу традиційне вбрання «до п'ят», де тіло – сакральне, приховане. Зупинимось на цій функції більш детально та для візуалізації звернемося до традиційних соціокультурних практик.

У фольклорній традиції, зокрема в апокрифах, етіологічних легендах і космогонічних міфах, людське тіло часто постає як результат не лише Божої, але й демонічної творчості. В уявленнях народу процес творення людини має дуалістичну природу: Бог творить, а Чорт спотворює. Згідно з поширеними легендами, Чорт плює на створене Богом тіло або втручається в сам процес, що народ трактує як пояснення людської схильності до зла. Особливо промовистою є символіка матеріалів, з яких, за народними уявленнями, створено тіло людини. Глина та земля, що найчастіше згадуються як праматерія, уособлюють жіноче начало – космічну матір, здатну народжувати. Земля в традиційній культурі є не лише джерелом життя, а й символом жіночої утробы, що виношує й породжує. Таким чином, сам матеріал творення вже закладає акцент на жіночому як на первісному, життєдайнішому.

Втім, у контексті створення першої жінки народна уява додає нових фарб. Жінка, за легендами, створюється з ребра чоловіка, але через втручання Чорта (або собаки, яку вважали його створінням) це ребро буває зіпсоване, надгрижене, або ж узагалі замінене на хвіст. Такі перекази містять амбівалентне ставлення до жінки: з одного боку, вона є потрібним доповненням чоловіка, з іншого – її тіло виявляється зіпсованим, лукавим, «нечистим».

Особливий інтерес викликають народні версії появи статевих ознак. У них це не наслідок гріхопадіння, як у біблійному сюжеті, а прояв тілесної неготовності, незавершеності творення. Наприклад, у деяких легендах Бог спочатку хотів розмістити «грішне тіло» на чолі людини, але зрештою перемістив його «між ніг», аби приховати. В інших варіантах статеві органи виникають як результат розриву швів «не вистачило ниток», отже жінка «недошита». Таке метафоричне пояснення підкреслює уявлення про жіночу тілесну інакшість, дефектність, «внутрішню гріховність». Ці мотиви доповнює легендарний сюжет про гріхопадіння. У народному трактуванні «яблуко» – евфемізм сексуального контакту. Єва спокушає Адама не словом, а тілом, і саме тілесне злиття стає символом гріха. У цій інтерпретації жінка є джерелом спокуси, причиною падіння, а отже, це небезпека, яка потребує стримування (Ігнатенко, 2016).

У традиційному іудаїзмі роль жінки історично визначалася через її сексуальність і дітородну функцію, що позначилося на її соціальному та релігійному статусі. Тора і Талмуд трактують жіночу сексуальність як одночасно пасивну й небезпечну силу, яка потребує контролю. Це сприяло утвердженню жінки як об'єкта власності, а її сексуальність стала її головним внеском у родину. З часом підлегле становище жінки закріпилося через релігійні приписи, що відображалися у гендерному поділі обов'язків, сприйнятому як відповідний Божественному Закону. Порушення цього порядку розглядалося як релігійно-етичний гріх. Жінкам заборонялося виконувати почесні релігійні заповіді, такі як носіння таліту, ціцит та накладення тфілліна, що призводило до їхнього виключення з ієрархії релігійного життя та позбавлення певних привілеїв (Святненко, 2017: 52). Такі обмеження не лише визначали сферу їхньої релігійної реалізації в межах приватного життя, а й закріплювали уявлення про жінку як менш досконалу в духовному сенсі порівняно з чоловіком, для якого релігія ставала засобом утвердження його вищого статусу в громаді. Народні варіанти легенди про гріхопадіння підкреслюють сексуальність як головну ознаку жіночого зла. Єва не просто непокірна, вона тілесна, спокуслива, чуттєва. Жіноча тілесність асоціюється з порушенням космічного порядку. У цьому

коріниться генезис аскетичного ідеалу. Сексуальність стає не джерелом радості, а причиною провини, відчуження, вигнання. Будь-яка тілесна насолода в такій культурі постає потенційним гріхом. Цнотливість, стриманість, відмова від тілесного – ось етичні імперативи, через які народна уява формує жіночий ідеал.

Дослідження тілесності в контексті традиційної культури українців набуло нового імпульсу після здобуття Україною незалежності. Якщо радянська етнографія ігнорувала цю тематику, то сучасні українські дослідники, зокрема О. Боряк і М. Маєрчик, розпочали активну роботу над осмисленням феномену тіла в обрядовості, народних віруваннях та повсякденних соціокультурних практиках (Боряк, Маєрчик, 2003; 2013). Важливим кроком у цьому напрямі стала поява наукової праці І. Ігнатенко «Жіноче тіло у традиційній культурі українців», де авторка розглядає ряд традиційних соціокультурних практик наших пращурів (Ігнатенко, 2013). Культурно-антропологічне дослідження трансформації жіночої тілесності як дисциплінованого, контрольованого та сакралізованого простору направлене на аналіз формування жіночої суб'єктності крізь призму соціокультурних та релігійних практик, які впроваджувалися у побуті традиційної української культури. Через ритуали, заборони, уявлення про «чистоту» та «мораль» формується аскетичний ідеал жінки: стриманої, підпорядкованої, цнотливої, репродуктивно функціональної, але не тілесно вільної. Така конструкція жіночої суб'єктності спрямована не на розкриття тілесного «Я», а на його підпорядкування колективним нормам.

Надзвичайно цікавою є книга О. Соболевої «Весілля кримських татар: традиційні форми та трансформації», на фрагментах якої зупинимося в контексті аналізу функції *формування аскетичного ідеалу жіночої тілесності*. У весільному обряді кримських татар чітко простежується механізм редукції жіночої суб'єктності, який реалізується через комплекс дій, що формують ідеал аскетичної жіночої тілесності. Уже сам формат перебування молодої «за завісою перде» протягом усього весілля вказує на її символічне відсторонення від соціальної взаємодії, виключення з комунікативного і тілесного простору родини й громади. Молода не розмовляє, не рухається, часто навіть не демонструє власного обличчя, таким чином реалізується стан крайньої деперсоналізації,

який ритуально виводить її за межі людського статусу. У цьому контексті тіло жінки перетворюється на об'єкт ритуального маніпулювання і має бути максимально нейтралізованим, очищеним від емоційності, індивідуальності та тілесного самовираження. Як зауважує дослідниця, молода втрачає «основні ознаки дієздатної повноцінної людини: мову, здатність ходити, навіть індивідуальний зовнішній вигляд», що підтверджує ритуальну логіку «вбивства» попередньої ідентичності. Весільна дія набуває рис поховального обряду: «несення» молодої на руках, її закритість, ритуальні плачі та заборона на активність тотожні мотивам обрядів смерті. «Сядь, не їж, ти ж наречена» (Соболева, 2015 : 239). Весілля схоже на ритуал смерті жіночого суб'єкта і водночас народження контрольованої, тілесно дисциплінованої, соціально прийнятної ролі дружини. Особливу увагу в обряді приділено тілесній трансформації жінки. Зачіска, видалення волосся, вищипування брів, гоління частин тіла, – всі ці дії мають функцію не лише естетичну, а передусім нормативно-регулятивну. Вони вказують на те, що жіноче тіло має бути приведенне до стану «аскетичної чистоти» та соціального прийняття через видиме підкорення стандарту. Обов'язковим елементом, що завершував комплекс весільних обрядів, був звичай перевірки чесності молодої. Цей обряд був загальнопоширеним і характеризувався достатньою стабільністю: «Нехай лунає іляхі цієї ночі, нехай дим проміння осяє цієї ночі. Нехай молоді приймуть рішення цієї ночі, пари нехай знайдуть одне одного цієї ночі. У кого серце не зворушиться цієї ночі, нехай у вогні згорить воно цієї ночі. Нехай троянди розквітнуть і пахнуть цієї ночі, старе нехай відцвітає, все оновиться цієї ночі (Соболева, 2015 : 249). Таким чином, весільний обряд кримських татар не лише маркує соціальний перехід жінки в іншу родинну структуру, а й символічно заново формує її через логіку аскетичного ідеалу жіночої тілесності. Цей ідеал базується на відмові від активності, емоцій, тілесності як такої та слугує механізмом підтримки патріархального порядку через ритуальне усунення жіночої суб'єктності.

Наступна *катартична функція* проявляється через роль і звану «духовне очищення». У соціокультурних практиках реалізується через амбівалентну символіку: з одного боку, жінка постає як така, що потребує очищення, з іншого

вона ж є суб'єктом, здатним очищувати інших. Така подвійність унаочнює межову позицію жінки між сакральним і профанним, між чистим і нечистим, а її тіло постає як інструмент ритуальної трансформації. В іудейській традиції це проявляється в законі «ніда», який визначає жінку під час менструації як ритуально нечисту. Очищення здійснюється через мікву – ритуальне занурення у воду, що має повернути жінку до «чистого» стану. Це не є моральне осудження, а, навпаки, вияв глибокої ритуальної логіки, де тіло жінки циклічно входить у стан сакральної межовості. Водночас у християнській традиції жінка часто виступає в ролі духовної опікунки, здатної очищувати інших через молитву, піст, добрі справи, жертвовність. У мусульманських спільнотах Північної Африки та Близького Сходу збереглися уявлення про марбут – святих жінок, які можуть «очищувати» громаду через молитву або навіть фізичну присутність, на яку «сідає барака» – божественне благословення, яке має здатність зцілювати, захищати громаду або територію. Але одночасно менструація чи післяпологовий стан «виключають» жінку з простору сакрального, що лише підсилює межовість її тілесності (Amster, 2013). Як правило, жінки-марбут не користуються великою повагою серед освічених арабів, і їхнє поле діяльності лежить в основному серед бідних жінок, які вірять, що вони мають чудодійну силу лікувати хвороби і відводити злі очі. Ці жінки іноді, хоча й не завжди, є дружинами марбутів, а також «дітьми святих людей», які не мають синів. Серед марбутів були дві дуже відомі жінки «...Lalla Zineb, of El Hamel, near Bou Saada, and Lalla Aurelie Tidjani, of Aïn Mahdi, near Laghouat» (Bodley, 60). Жіноча тілесність у межах релігійної культури постає як канал ритуального очищення – і як об'єкт очищення, і як його агент, що розкриває важливу антропологічну та символічну функцію жінки як посередниці між сакральним і тілесним. Через цю амбівалентність формується не лише тілесна нормативність, але й особлива аскетична ідеологія жіночого тіла – підпорядкованого, контрольованого, але при цьому наділеного сакральною силою.

Завершуючи огляд функцій релігійних практик у формуванні жіночої суб'єктності, зосередимось на ще одній важливій функції, яку назовемо *репродукція гендерних сценаріїв через жіноче служіння*. Сутність цієї функції

полягає в тому, що жінки часто залучаються до релігійної діяльності в допоміжних, педагогічних чи емоційно підтримувальних ролях (наприклад, катехизаторки, наставниці, «молитовні воїни», організаторки обрядів, тощо). Релігія не лише надає жінкам певну форму участі в сакральному просторі, але й одночасно відтворює гендерну ієрархію, у якій жіноча роль закріплюється як служіння, а не як авторитетна чи автономна позиція, що проявляється в нормалізації «невидимої» праці. Жінки виконують ключові функції в підтримці релігійного життя громади, залишаючись при цьому поза сферою релігійного управління чи догматичного впливу. Сценарій може реалізовуватися як у традиційних формах участі жінок у релігійному житті, так і через їхнє залучення до трансформацій духовної культури, де жінки виступають реформаторками, але часто зберігають риторику служіння. Показовим прикладом цього процесу є буддизм, який сьогодні сповідують близько 500 мільйонів людей у світі, з яких 54% становлять жінки. Це питання в українській філософській думці є висвітленим недостатньо, і у контексті українського наукового дискурсу ця тематика залишається малодослідженою, хоча питання гендерної нерівності в релігійних системах, зокрема буддизмі, частково порушуються в працях Н. Камінської, Д. Пашко та Н. Романової. Авторки справедливо підкреслюють, що гендерна нерівність є не лише соціальним явищем, а й виступає онтологічною проблемою, закладеною у світоглядних структурах релігійних традицій та соціокультурних практик (Камінська, Пашко, Романова, 2018).

Суттєву зміну парадигми дослідження буддизму вносить феміністична перспектива, яка дозволяє переосмислити роль жінки у межах цієї релігійної традиції. У цьому контексті особливу вагу має збірник «Eminent Buddhist Women», редагований черницею, соціальною активісткою та професоркою Університету Сан-Дієго К. Цомо. Це видання не лише документує життєві історії жінок, залучених до буддизму, а й пропонує глибоке філософське осмислення їхнього місця в духовному житті. Акцентуючи увагу на перетині феміністської критики з буддистською філософією, дослідниця викриває патріархальні структури, які протягом століть формували уявлення про жіноче як «друге» або підпорядковане. Жінки в цій праці показані не лише як носії традицій, а й як їх

реформаторки, активістки й духовні лідерки, які змінюють саму природу буддистської спільноти. Збірник висвітлює широку палітру ролей, які вони виконували – від святих і наставниць до педагогинь, громадських діячок і провідниць інституційних трансформацій, що сприяли оновленню буддистських практик і переосмисленню соціальних норм (Tsomo, 2014).

У межах феміністичного переосмислення буддизму особливу увагу привертають дослідження таких науковиць, як Д. Пол і М. Шоу, які аналізують образ жінки в махаянській і, особливо, тантричній традиціях. Значний внесок у цю галузь зробила книга «*Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*» М. Шоу, в якій представлено глибоке філософське дослідження ролі жінок у тантричному буддизмі як традиції, що акцентує на тілесності, сексуальності та трансформації свідомості. Авторка показує, що жінки не лише брали участь у ритуалах і духовних практиках, а й активно впливали на формування тантричної філософії пробудження, пропускаючи традиційні уявлення про духовність через призму жіночого досвіду. У цій традиції жінка не постає як пасивний об'єкт, а як активний суб'єкт трансформації – носій сакральної енергії шакті (Shaw, 2021).

Викликає інтерес одна з найвідоміших притч Тіпітаки, яка ілюструє етичні цінності шлюбу в ранньому буддизмі. Це історія про Суджату, яка була невісткою видатного мирянина Анатхапіндіки. Одного разу Будда почув, як вона свариться зі слугами, і, викликавши її, виголосив повчання. Існують три типи дружин, які ведуть до нещастя: руйнівна (*vadhakabhariya*) – жорстока, байдужа до чоловіка, зраджує, зневажає; злодійкувата (*corabhariya*) – розтрачує майно, обманює чоловіка; владна (*ayuabhariya*) – груба, лінива, панує над чоловіком, зверхня. І чотири типи дружин, які ведуть до щастя: материнська (*matubhariya*) – дбає про чоловіка, як мати про сина, береже сімейне майно; сестринська (*bhaginibhariya*) – покірна, ставиться до чоловіка як молодша сестра до старшого брата; дружня (*sakhibhariya*) – любляча, вірна, ставиться до чоловіка як до найкращого друга; рабська (*dasibhariya*) – покірна, терпляча, спокійно приймає навіть грубі слова і «покарання» від чоловіка. Тим самим, ця історія ілюструє традиційне уявлення про бажані та небажані моделі жіночої поведінки в шлюбі у контексті тхеравадинського буддизму. Будда робить висновок: «Of these,

monks, the first three kinds of wives lead to suffering. The last four kinds of wives are conducive to happiness here and now and in the future» (Bodhi, Bhikkhu :122-124).

Аналізуючи історію розвитку чернечих громад, можна констатувати, що рівноправ'я між бгікшуні та чоловіками-монахами (бгікшу) не існує. При цьому проблематично встановити, чи обмеження походять від початкових релігійних догм чи додані до священних текстів пізніше послідовниками Будди Гаутами. Наприклад, у китайській Махаяні ченці мають дотримуватися 250 правил, тоді як черниці – 348. Ці правила явно ставлять жінок на нижчу позицію порівняно з чоловіками (Світлицька, 2023). Аналіз сучасних академічних джерел свідчить про актуальність проблеми жіночого чернецтва у буддійському контексті. Зокрема, у 2007 році в Німеччині відбувся Міжнародний конгрес, присвячений ролі жінок у Сангсі, проблематиці бгікшуні-віная та ліній посвячення. Показовим прикладом є повне відновлення подвійного порядку висвячення бгікшуні у Кореї за традицією Дгармагуптака, що стало важливим прецедентом для інших країн (Summary of Speeches at the Bhikshuni Congress, 2007).

І ще ми б хотіли зупинитись на важливому аспекті, що стосується питання свободи. Проблема свободи совісті та релігійного вибору завжди розглядалася у тісному зв'язку з особливостями конкретного історичного періоду. На її осмислення впливали рівень соціального розвитку, характер суспільних відносин, потреби епохи, домінантні цінності, а також ідеологічні інтереси соціальних груп і навіть особисті переконання правлячих еліт. Поняття духовної свободи охоплює можливість самостійно обирати світоглядні орієнтири, вільно сповідувати будь-яку релігію або ж свідомо відмовитися від релігійних переконань, займатися творчістю, наукою чи іншим видом самореалізації. Підтримуємо позицію науковиці З. Атамнюк, яка зазначає, що у філософії релігії свобода вибору виступає однією із ключових проблем. Вона пов'язана з дилемою: чи є людина дійсно вільною у своїх рішеннях, чи її поведінка зумовлена певними зовнішніми або внутрішніми чинниками? У межах релігійної думки ця проблема постає у формі питання про свободу волі як передумову морального вибору (Атаманюк, 2015). У аврамічних традиціях свобода волі розглядається у співвідношенні з божественним задумом, благодаттю та

передвизначенням. У цьому контексті свобода не заперечує божественної волі, а передбачає відповідальне співдіяння людини у межах її онтологічного покликання. Духовна свобода постає як фундаментальний вимір людського буття, що забезпечує можливість особистісного самовизначення, у тому числі й у сфері релігійного досвіду. Це поняття відіграє важливу роль у розумінні жіночої суб'єктності в межах аврамічних традицій, оскільки дозволяє розглядати жіноче буття не лише через призму нормативних ролей, а як потенційно самотійну духовну ідентичність, здатну до вибору, інтерпретації та трансформації. Феномен жінки в аврамічних релігіях постає складним і багатовимірним явищем, що розкривається на перетині духовного, етичного, екзистенційного та соціального вимірів. Одним із ключових філософських аспектів, що лежить в основі онтології жіночого, є категорія свободи, – духовної, гносеологічної, екзистенційної. У межах іудаїзму, християнства та ісламу свобода особистості розглядається як дар Божий, який дає змогу людині, незалежно від статі, зробити свідомий вибір щодо віри, способу життя, моральних орієнтирів. Свобода як умова формування суб'єктності жінки відіграє особливу роль у релігійних контекстах. Духовна свобода в аврамічних традиціях не обмежується лише правом вірування. Вона відкриває можливість онтологічного самовизначення жінки через стосунок до Бога, до традиції, до власного призначення. Водночас ця свобода часто співіснує з догматичними уявленнями про «природу» жіночого, що визначає місце жінки в сакральному і соціальному порядку. Філософія релігії підкреслює важливість вільного вибору як передумови релігійної етики. У межах аврамічної парадигми свобода волі осмислюється в рамках співвідношення між божественним провидінням (промислом) і людською відповідальністю. Саме в цьому контексті постає питання: чи має жінка свободу вибору як онтологічну якість, чи її роль жорстко детермінована традицією та інституційною структурою релігії? Історично питання свободи релігії, совісті, самовизначення, зокрема й жіночого, вирішувалося залежно від суспільного устрою, політичної волі, домінантних культурних наративів. Аврамічні традиції, як світові релігії з глобальним поширенням і глибоким впливом на законодавство, мораль, сімейні моделі,

значною мірою формували уявлення про жіноче покликання та межі жіночої активності. І хоча ці традиції визнають духовну рівність усіх людей перед Богом, практична реалізація цієї рівності щодо жінок часто обмежувалася структурою патріархального тлумачення текстів. Таким чином, онтологія жіночого в аврамічних традиціях не зводиться лише до біологічної чи соціальної ролі, а містить у собі метафізичний вибір бути або не бути суб'єктом, приймати або трансформувати пропонувані моделі жіночості. У цьому сенсі свобода – це не лише умова, а й критерій буттєвого статусу жінки в релігійній традиції.

У контексті осмислення онтології жіночого в аврамічних традиціях надзвичайно цінним є філософське розуміння свободи як основи людської сутності. Адже релігійне вчення формує не лише образ жінки як соціокультурного суб'єкта, але й її духовно-екзистенційне буття. Як зазначається у науковій розвідці З. Атаманюк «...людська свобода починається з утвердження власного «Я», з усвідомлення формування моїх власних прагнень. Ідентифікація людиною себе як «Я» є надзвичайно важливою з точки зору свободи... Горизонт людського «Я», її вимоги до себе широкі, тоді – простір її свободи великий, значення свободи в її житті величезна. Вузкий горизонт людського «Я» – і свобода зменшується як шагренева шкіра» (Атаманюк, 2022 : 30), – ця теза особливо значуща у розумінні жіночої ідентичності в рамках релігійного дискурсу. Онтологія жіночого включає не лише зовнішню визначену роль чи функцію, а й внутрішній процес самоусвідомлення, в якому жінка набуває ціннісної суб'єктності. Із цієї ж перспективи важливим в контексті нашого дослідження є твердження авторки, що «духовність – це активне буття людини, активне розгортання її сил у суб'єктивному просторі. А це означає, що сама духовність спочатку є процесом самореалізації людини, тобто її свободи» (Атаманюк, 2022 : 32).

У контексті аврамічних традицій, де жінка часто представлена як носій морального обов'язку, віри, жертвності або родинної підтримки, ця думка дозволяє переосмислити самовизначення жінки не як пасивної, а як духовно активної. Жінка, відповідно, постає не лише об'єктом сакрального припису, а повноцінною носійкою онтологічної свободи, яка реалізується через особисту

духовність. Окрім того, дослідниця наголошує на необхідності «підтвердження людської волі в цьому світі», що має особливе значення при аналізі жіночого становища в традиційних релігійних спільнотах, де воля жінки історично обмежувалась ритуальними, соціальними чи правовими нормами. Ця теза стає філософською підставою для переосмислення свободи жінки як духовного завдання, що долає екзистенційний тиск нормативної культури. Таким чином, у межах онтології жіночого, свобода постає не лише як соціальна чи моральна категорія, а як глибинна сутнісна характеристика, що взаємопов'язана з духовністю. Філософське осмислення свободи дозволяє сформувати ширший, глибинний підхід до розуміння жінки у релігійних традиціях, де її сутність – це не просто функція, а трансцендентне прагнення до реалізації внутрішньої духовної природи. Жінка є носієм екзистенційної свободи, що дозволяє їй у власному виборі відповідати своєму покликанню, у тому числі через особисту форму духовного життя. Свобода жінки в релігії не завжди виявляється у зовнішньому протесті проти норм, а й в глибинному внутрішньому русі, і це екзистенційне напруження між зовнішніми умовами й внутрішньою духовною динамікою і становить суть онтології жіночого в релігії.

Жіночий шлях до Бога включає переосмислення тілесності, материнства, любові, мудрості – як форм буття у свободі, а не в підпорядкуванні. Така свобода не заперечує традицій, а наповнює їх новим екзистенційним сенсом, що звільняє від страху, афектів, культурної вторинності. Онтологія жіночого в аврамічних традиціях таким чином охоплює не лише теологічну доктрину про роль жінки, а й простір її духовного розвитку, де вона здатна до незапрограмованого морального, естетичного, інтелектуального вибору, до відкриття власного шляху до Бога в межах релігійної традиції або навіть попри її соціокультурні обмеження. Таким чином, трансцендентний характер справжньої свободи дозволяє визначити жінку не просто як соціальну функцію чи носія обрядового статусу, а як духовну істоту, яка у своїй релігійній ідентичності вільна вибудовувати шлях до істини, краси, любові, і в цьому набуває онтологічної повноти.

Висновки до розділу 2

У розділі проаналізовано ключові міфологічні мотиви, образи та символи, пов'язані з жіночою персоніфікацією в космогонічних наративах, розглянуто міжкультурні паралелі й особливості локальних уявлень, а також визначено філософсько-світоглядні імплікації, які витікають із такого сприйняття жіночого начала у світобудові. Осмислення метафізичних засад жіночого в космогонічних наративах і релігійних соціокультурних практиках, а також виявлення специфіки трансцендентної інтерпретації жіночого досвіду, дає змогу переосмислити роль жінки як не лише об'єкта релігійного символізму, але й активного суб'єкта духовного, культурного та соціального буття. Аналіз космогонічних міфів різних культур демонструє, що початкові уявлення про походження світу ґрунтувалися на ідеї гармонійної єдності чоловічого та жіночого початків. Андрогінія виступала ключовою моделлю космічного порядку. Жіночий принцип займав рівноправне місце у цьому процесі, уособлюючи народження та підтримку життя, що відображено в універсальному образі Великої Богині. Стародавні космогонії свідчать, що у своїх витоках міфологічне мислення не проголошувало ницість жінки, а навпаки, жіночий принцип був фундаментальним елементом світотворення. Саме ця архаїчна модель рівноваги та взаємодоповнення заклала глибинні культурні архетипи, що визначають уявлення про жіночність століть. Потім для жінок і чоловіків були встановлені окремі сфери діяльності та бажані моделі поведінки, а гендерна роль жінок була звужена. У переносному сенсі, впродовж всієї історії людства жінка зійшла з п'єдесталу, на якому вона була возвеличена як Велика Богиня, рівна за силою і святістю своєму супутнику Богу, що відбивалося в архетипі Великої Матері, і стала покірною виконавицею волі не тільки Бога, але й чоловіка. Варто визнати, що стародавня племінна культура, яка базувалася на логіці природи, підтримці єдності світу і рівноваги протилежностей, була набагато сприятливішою для жінок, ніж монотеїстичні релігії, які стверджували гріховну природу жінок. У змісті міфів жіночність постає універсальним принципом народження, живлення та підтримки світу, що персоніфікується в образах богинь або космогонічних сил і задає культурні моделі розуміння жінки та її місця у світобудові. Релігія як соціокультурна

практика – це не лише спосіб пояснення світу, а й інструмент гендерного нормування. Вона кодифікує та репрезентує жіночність, вбудовує уявлення про соціальну роль жінки як природну, а відхилення від цих уявлень маркує як девіацію. Отже, релігійні традиції – це не нейтральні духовні форми, а норми, що підтримують ієрархії влади, зокрема у сфері статі, раси та культури. Релігійний соціальний інститут виконує роль ідеологічного посередника, що формує, передає та легітимує моделі ставлення до жінки як соціального суб'єкта, відображаючи водночас як архаїчні уявлення, так і потенційно модернізовані інтерпретації у межах релігійного реформізму.

Матеріал, викладений в розділі, відображений в публікаціях: [див. додаток А: 1-3, 5-10, 12-15, 17].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 2

1. Абсалямов К. К. Форми жіночого монашества в буддизмі Тхеравади. *Прогресивний журнал «Генезис»*. 2016. № 2. С. 53 – 63.
2. Атаманюк З. М. Толерантність у релігійному середовищі України як фактор соціокультурних трансформацій. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*. 2023. Випуск 51. С. 17-24. <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.51.2>
3. Атаманюк З. М. Проблема свободи у релігійному контексті компендіуму соціальної доктрини католицької церкви. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2015. Вип. 2. С. 17-24.
4. Ахмедова О. О. Гендерні імперативи державної політики повоєнного відновлення України. *Успіхи і досягнення у науці*. 2024. № 7 (7). С. 156–165.
5. Барсукова О. Чи можна ходити в храм без хустки? Пояснює ПЦУ. *Українська правда*. 2023. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/2023/03/15/253356/> (дата звернення: 14.07.2025).
6. Бехруз Х. Ісламські традиції права. Одеса : Юридична література, 2006. 296 с.
7. Беліков О. В. Сучасні мусульманки в Україні: стереотипи й реалії. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 2. С. 11–18.
8. Біблія / пер. Івана Огієнка. Київ, 1995. 1230 с.
9. Біблія в перекладі Івана Хоменка. Книга Буття. URL: https://www.truechristianity.info/ua/biblia/genesis_ukr.php (дата звернення: 18.07.2025).
10. Борінштейн Є. Р. Роль релігійного фактору у трансформаціях сучасного українського суспільства. *Перспективи*. 2017. №1. С.9–16.
11. Борінштейн Є. Р. Соціальні відхилення Homo Sapiens: контекстуальне поле національного менталітету. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. Одеса, 2023. № 3. С. 27-34. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj15611264.2023.3.4>
12. Великий Василій. Морально-аскетичні твори. Львів : Свічадо, 2007. 380 с.
13. Войтович В.М. Українська міфологія. Київ : Либідь, 2002. 664 с.

14. День Господній. 1 Солунян. Бібліка відкрита. URL: https://www.choothomas.org/bible5/new_ukranian_translation_nt_psalms/1th05.htm?utm (дата звернення: 18.07.2025).
15. Добролюбська Ю. А. Історія середньовічного Сходу. Ч. 2. Арабомусульманський світ. Художньо-історична хрестоматія. Одеса : Ун-т Ушинського, 2021. 331 с.
16. Довженко О. П. Україна в огні: Кіноповість, щоденник / упоряд. і автор передм. О. М. Підсуха. Київ : Рад. письменник, 1990. 416 с.
17. Дороніна Т. О. Персоніфікація чоловічого та жіночого начал в міфологічному дискурсі: гендерний аспект. *Філологічні студії*. 2012. Вип. 8. С. 38-47. DOI: <https://doi.org/10.31812/filstud.v8i0.615>
18. Етнографія статевого життя й тілесності: Збірник статей / уклад., наук. ред. О. Боряк, М. Маєрчик. Київ : ВІПОЛ, 2013. 288 с.
19. Єршова Л. Вплив християнської релігії на гендерні трансформації образу досконалої людини в підросійській Україні (XIX – початок XX століття). *Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету*. 2016. № 2 (17). С. 194-199. URL: <https://magazine.mdpu.org.ua/index.php/nv/article/view/1625/1965> (дата звернення: 18.07.2025).
20. Жіноча Біблія та Елізабет Кеді Стентон про Буття: «Коментарі до книги Буття» та права жінок. URL: <https://tinyurl.com/4nxfrzzw> (дата звернення: 18.07.2025).
21. Захарія 9:9а. Молитва протягом дня. Урочистість Матері Божої Бердичівської. CREDO. 10 Червня 2014. URL : https://credo.pro/2014/06/367767?utm_source (дата звернення: 18.07.2025).
22. Зінько С. Фемінізм в ісламі: історія і сучасність. *Сходознавство*. 2008. № 4. С. 34–35.
23. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Харків : Клуб сімейного дозвілля. 2013. 223 с.
24. Ігнатенко І. Створення людського тіла у традиційних віруваннях українців. *Historians*. 18 лютого 2016. URL: <https://www.historians.in.ua/index.php/en/doslidzhennya/1799-iryna-ihnatenko->

звернення: 18.07.2025).

25. Ісмагілов С. Всесвітній день хіджабу. 2018. URL: <https://www.facebook.com/said.ismagilov/posts/pfbid0245UtezxyLi3JhQZgGL4w3nRYgUsBHsDagQVipbeerf22npG3eHM4AQVaHcd4rRZYI> (дата звернення: 18.07.2025).
26. Камінська Н. В., Пашко Д. В., Романова Н. В. Причини виникнення гендерної нерівності. *Юридична психологія*. 2018. № 2 (23). С. 30–47.
27. Карпенко К. І. Філософські засади академічного екофемінізму. *Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи*. Матеріали XXIII міжнародних Харківських сквородинівських читань (Сквородинівка 25-26 вересня 2015 р.). Харків : «Майдан», 2016. С. 78–88.
28. Катехизм Католицької Церкви. Київ, 2001. 445 с. URL: <https://familychristianblog.files.wordpress.com/2017/03/kkc-v1-2-2.pdf> (дата звернення: 20.07.2025).
29. Кирило Кожум'яка. Українська казка. URL: <https://www.kazky.org.ua/zbirky/ukrajinsjki-narodni-kazky/kyrylo-kozhumjaka?utm> (дата звернення: 18.07.2025).
30. Кириченко Т.С. Роль і місце жінки в країнах Ісламського права. *Право і безпека*. 2010. С. 263–266.
31. Копієвська О. Культурні практики у дискурсі *Cultural Studies*. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2019. № 2. С. 49–53. DOI: <https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2019.175374>
32. Коран : переклад смислів українською мовою / пер. М. Якубовича. Київ : Основи, 2015. 448 с.
33. Костіна Т. О. Генеза гендерної рівності у стародавні часи. Теорія та історія соціології. *Психологія особисті*. 2020. № 15. С. 153–157. DOI: <https://doi.org/10.32843/2663-5208.2020.15.25>
34. Котигорошко. Українська казка. URL: <https://kazky.org.ua/zbirky/ukrajinsjki-narodni-kazky/kotyhoroszko?utm> (дата звернення: 18.07.2025).

35. Куліш А. Р. Дискурсологічні студії в Україні: основні поняття, терміни і проблеми. *Закарпатські філологічні студії*. 2023. Вип. 25, т. 1. С. 179–184. DOI: <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2022.25.1.33>.
36. Лісеєнко О. В. Гульхан Ю. Б. Архетипи української ментальності з погляду онтології. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 4. С. 53–59.
37. Лісеєнко О. В., Соколова О. В. Міфогенні чинники формування смислового простору культури та суспільства. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2021. № 3. С. 26–33.
38. Лісеєнко О. В. Українська національна ментальність: ціннісні зрушення в умовах сучасності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 2. С. 140 – 145. DOI : 10.24195/spj1561-1264.2022.2.17
39. Лісеєнко О. В., Крохмаль О. М. Аксіологічний вимір трансформації української ментальності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. Одеса : Гельветика, 2024, № 3. С. 86-92.
40. Літургійні читання на Пасхальну Вігілію. Слово Господнє. *Офіційний інформаційний центр Межигір'я в Україні*. 2018. URL: <https://medjugorje.com.ua/liturgiyni-chytannya/rkc/3667-liturgiyni-chytannya-na-paskhalnu-vigiliyu-rkc-rik-b.html?utm> (дата звернення: 18.07.2025).
41. Лубський В.І. Мусульманське право. Київ : Вілбор, 1997. 256 с.
42. Мелетинський Є.М. Поетика міфа. Київ : Наукова думка, 1990. 256 с.
43. Молитва в день народження дитини. Материнські молитви про спасіння дитини. Прохання до бога материнського серця про чада свої. URL: <https://yak.koshachek.com/articles/materinski-molitvi-pro-spasinnja-ditini.html?utm> (дата звернення: 18.07.2025).
44. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше: збірники О.В. Марковича та інших / упоряд., приміт. та вступна ст.: М. М. Пазяк; голов. ред. М. С. Тимошик. Київ : Либідь, 1993. 768 с.
45. Огнева О. Д. Боги снігових гір, вогненно-спекотних пустель і прохолодних лісів: образотворче мистецтво тибетської традиції в музеях Одеси: путівник. Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського. Одеса: Астропринт, 2010. 70 с.

46. Перше послання до Тимофія святого апостола Павла. 8-15. Біблія українською / пер. Патріарха Філарета. URL: <https://xn--80ad6b1e.xn--j1amh/b/bible-ukr-filaret/1-tim-ua-2> (дата звернення: 18.07.2025).
47. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам. Філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, Одеса: Гельветика, 2022, № 4. С. 102–109. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.15>
48. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки у філософському дискурсі: жіноче начало в космогонічних уявленнях слов'ян та у східній філософії. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект* : матеріали X міжнар. наук.-теорет. конф. (21–22 берез. 2024 р., м. Черкаси) [Електронний ресурс] / упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. А. І. Бойко. Черкаси : ЧДТУ, 2024. С. 145–147. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19124>
49. Петінова О. Б. Екоцентризм у світоглядній парадигмі нової економічної людини. *Грані: науково-теор. і громадсько-політ. альманах*. Дніпропетровськ, 2013. № 12 (104). С. 129–134.
50. Петренко Л.О. Соціальні статуси учасників гендерних відносин у релігіях як фактор виникнення адитивної поведінки та насилля. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*. 2013. С. 159–164.
51. Поплавська Т. М. Значення філософської освіти у формуванні холістичного світогляду. *Наукове пізнання: методологія та технологія* : наук. журнал. 2015. № 2. С. 88–92.
52. Поплавська, Т., Федорова, І. Проблема досконалої людини як проблема сталого суспільства у глобалізованому світі. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». Спецвипуск*. 2022. С. 144–164.
53. Поплавська Т. М. Філософія гармонії як філософія суспільства сталого розвитку. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. №1, 2025. С. 66 – 77. DOI: [10.24195/spj1561-1264.2025.1.9](https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.1.9)

54. Поплавська Т. М., Барков С. Ф. Духовні засади сталого розвитку сучасного суспільства. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. №4. 2024. С. 119-126. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.4.16
55. Рерих Н.К. Держава Света. Рига : Виеда, 1992. 285 с.
56. Рижова О. Форми вияву архетипу Великої Матері в образі богині Марени у давній культурі різних слов'янських народів. *Сіверський літопис*. 2020. № 5. С. 25–35. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/173309> (дата звернення: 18.07.2025).
57. Рожило М. Образ жінки у релігійній періодиці (на матеріалі часописів 30-х років ХХ ст. «Церква і народ» та «Шлях»). *Масова комунікація: історія, сьогодення, перспективи*. 2015. № 7-8 (6). С. 157–160. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/10227/1/Rozhylo.pdf> (дата звернення: 18.07.2025).
58. Романенко Ю. В., Святненко І. О., Зінченко А. А. Візуалізації в медійно-комунікаційному просторі: соціо-системологічний підхід. Монографія 3-х авторів. Київ : Вид-во ІМБ, 2014. 436 с.
59. Світлицька В. Р. «Жіноче питання» в християнській традиції. *Науковий вісник «Гілея»*. 2024. Вип. 195–196. С. 33–38. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24410>
60. Світлицька В. Р. Архетип Великої Матері: сучасні контексти ХХІ століття. *Людина як цілісність: людське, позалюдське, надлюдське: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції (19 жовтня 2023 р., м. Одеса)*. Одеськ. нац. мед. ун-т, каф. філософії, біоетики та іноземних мов, Міжнародна академія психосинергетики та альфології та ін. ; ред. кол. : В. Б. Ханжи (відп. ред.) та ін. Одеса, 2024. С. 34–36.
61. Світлицька В. Р. Гендерна рівність в ісламі крізь призму феміністичної герменевтики. *Соціально-гуманітарні виміри правової держави : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Дніпро, 27 жовт. 2022 р.)*. Дніпро : Дніпроп. держ. ун-т внутр. справ, 2022. С. 191–193. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16965>

62. Світлицька В. Р. Екофемінізм. Зв'язок жінки й природи в українській культурі. *У пошуку нових сенсів полікультурного світу. Повоєнний діалог культур* : матеріали Міжнародної наук.-практ. конф. (Київ, 2–3 лютого 2023 р.) / упоряд. В. П. Дячук. Київ : НАКККиМ, 2023. С. 64–67.
63. Світлицька В. Р. Жіночі архетипи як важливий складник ментального устрою українців. *Південноукраїнські наукові студії* : програма та матеріали V Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених з міжнар. участю (м. Одеса, 14–15 груд. 2022 р.). Одеса, 2023. С. 152–155. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16521>
64. Світлицька В. Р. Людина має право: жінка в ісламі – стереотипи, міфи та реальність. *Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні*: матеріали круглого столу (17 листоп. 2022 р.). Одеса : ОДУВС, 2022. С. 93–96. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16985>
65. Світлицька В. Р. Місце та роль жінки в іудаїзмі. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (3). С. 33–38. DOI: <https://doi.org/10.15421/172565>
66. Світлицька В. Р. Роль жінки в національній ментальності українців: гендерний аспект. *Гендерні студії у вищій школі: сучасні виклики та досягнення* : матеріали Всеукраїнського науково-педагогічного підвищення кваліфікації (м. Львів, 5 вересня – 16 жовтня 2022 р.). Львів, 2022. С. 87–90. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16986>
67. Світлицька В. Р. Статус жінки в буддійській традиції: соціальні та релігійні аспекти. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, Одеса: Гельветика, 2022, № 1, С.37-42. DOI: <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-6>
68. Світлицька В. Р. Статус жінки в християнстві. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : зб. тез доп. XII міжнар. наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO), 16 листоп. 2023 р. / М-во освіти і науки України [та ін.]. Дніпро : УДУНТ, 2023. С. 139–141. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19311>

69. Святненко І. О. Візуальний символізм матріархально-кібелічних образів у міфологічних репрезентаціях гендерної культури. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2016. № 19(5). С. 76–81. DOI:10.15421/171611
70. Святненко І. О. Гендерна культура ортодоксального та модерністського іудаїзму. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2017. № 20(2). С. 49–54. DOI: <https://doi.org/10.15421/171724>
71. Святненко І. О. Гендерна культура України: проект програми емпіричного дослідження. Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. 2018. Вип. 77. С. 195-202.
72. Святненко І. О. Гендерна культура як соціологічний концепт: до постановки проблеми. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2015. № 10/1 (126). С. 103–108.
73. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології (частина 2). *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2017. Т. 20. № 4(144). С. 35-40. DOI: <https://doi.org/10.15421/171758>
74. Сіновіц Р., Сіддік А. Шаріат по «Талібану»: чому рух по-своєму інтерпретує арабське право. *Радіо Свобода*. 4 жовтня 2021. URL: <https://rus.azattyq.org/a/taliban-sharia-law-afghanistan/31491597.html> (дата звернення: 18.07.2025).
75. Соболева О. Весілля кримських татар: традиційні форми та трансформації. Біла Церква : Видавець Олександр Пшонківський, 2015. 343 с.
76. Старовойт І. Сучасний погляд на гендерне питання в царині релігії в історичній ретроспективі. *Філософські науки. Схід*. 2017. № 3 (149). С. 99–103. DOI: [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.3\(149\).105228](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2017.3(149).105228)
77. Стрелкова А. Ю. Проблема тіла як джерела страждання згідно з текстами раннього буддизму та махаяни. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2021. Вип. 32. С. 38–42. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i32.1037>
78. Стрелкова А. Ю. Три поняття буддійської філософії: мислення, розум, свідомість. *Sententiae*. 2021. № 2. С. 90–99. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.02.030>

79. Судакова В. Культурні практики та проблеми їхньої модернізації в культурному просторі сучасних суспільств. *The Culturology Ideas*. 2020. № 17. 165–177. DOI: <https://doi.org/10.37627/2311-9489-17-2020-1.165-177>
80. Сура 24. Ан-Нур. Коран / пер. з арабської: Іса Якубович. URL: <https://quran.com.ua/meal/yakubovich/24> (дата звернення: 18.07.2025).
81. Сухарев М. Про Рід та Рожаниць. Слов'янська традиція. 2021. URL: <https://slavtradition.com/stati/avtorskie-materialy/maksim-sukharev/10278-o-rode-i-rozhanitsakh> (дата звернення: 18.07.2025).
82. Тально Т. І., Грабовська І., Кагамлик С. Український буддизм і необуддизм в умовах війни. *Українознавчий альманах*. 2023. Вип. 33. С. 80–86. DOI: 10.17721/2520-2626/2023.33.11.
83. Теслиук Г. Л. До питання зображення жіночого насильства в Біблії: історії Яель та Юдити. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2021. Вип. 8. С. 80–87. DOI: <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2021.8.80-87>
84. Тіло в текстах культур / О. Боряк (упоряд.), М. Маєрчик (упоряд.). Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2003. 222 с.
85. Українські приказки, прислів'я і таке інше / укладач М. Номис. Київ : Либідь, 1993. 764 с.
86. Филипович Л. О. Титаренко В. В. Філософія культури і релігієзнавство. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. Вип. 1(173) С. 71–86. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2021.1.1.06>
87. Чупрій Л.В., Настояща К.В., Марутян Р.Р. Культурні практики населення України під час війни: аналітичний звіт. Київ : Видавництво НДІУ, Видавництво «Міленіум», 2023. 230 с.
88. Шамсутдінова-Лебедюк Т. Н. Сімейно-шлюбні відносини в Ісламі: релігієзнавчий аспект : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». Київ, 2005. 20 с.
89. Шамсутдінова-Лебедюк Т. Н. По справедливості жінки мають те ж саме. *Людина і світ*. 2004. № 9. С. 52–57.

90. Швед З. В. Витоки філософського дискурсу в єврейській духовній традиції XII століття. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 2(22). С. 54–58. DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.11>
91. Швед З. В. Феміністичний дискурс в суспільних практиках сучасності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 3. С. 158–166. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.19>
92. Шевченко З. В. Екофемінізм: соціально-філософський огляд. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Випуск 4. Одеса : Національний університет «Одеська юридична академія», 2015. С. 166–171.
93. Шерфетдинова З. Фемінізм в ісламі: як українські мусульманки відстоюють свої права. Divoche media. 2021. URL: <https://divoche.media/2021/05/28/feminizm-v-islami-yak-ukrayinski-musulmanky-vidstoyuyut-svoyi-prava/> (дата звернення: 18.07.2025).
94. Шкіцька І. Ю. Образ жінки в українській та єврейській культурах. Culture in the spiritual life of Slavic nations. Proceedings of an international conference. 2021. P. 39-52. URL: <https://api.dspace.wunu.edu.ua/api/core/bitstreams/f3e63004-37ac-46b2-b1f0-18378ce2616e/content> (дата звернення: 18.07.2025).
95. Шульженко Ф. П. Гендерна рівність як морально-правовий імператив демократичної трансформації держави. *Принципи гендерної рівності та недискримінація як євроінтеграційні орієнтири у сфері вищої освіти : зб матеріалів Міжнар. конф., присвяч. Міжнар. дню жінок і дівчат у науці* (Київ, 14 лют. 2023 р.). Київ : КНЕУ, 2023. С. 167–169. URL: <https://ir.kneu.edu.ua/handle/2010/39636> (дата звернення: 18.07.2025).
96. Щербань П. Формування духовної культури особистості. *Рідна школа*. 1999. No 7-8. С. 20 – 22.
97. Юнг К. Г. Душа та міф : шість архетипів / пер. з англ. Київ : Державна бібліотека України для юнацтва, 1996. 384 с.
98. Яловенко О. В., Прокоф'єва М. О., Сабітова А. П. Культурний код як маркер ідентичності (на матеріалі художніх творів). *Moderní aspekty vědy: XV. Díl mezinárodní kolektivní monografie* (modern aspects of science. 15- th volume of the

international collective monograph) / Mezinárodní Ekonomický Institut s.r.o.. Česká republika : Mezinárodní Ekonomický Institut s.r.o., 2022. С. 354–370.

99. Янг-Айзендрат П. Відьми та герої: Феміністський підхід до юнгіанської психотерапії сімейних пар: пров. з англ. Москва : Когіто-центр, 2005. 268 с.
100. 10 Quran Quotes About Hijab. *The Muslim Path*. URL: <https://themuslimpath.com/quran-quotes-about-hijab> (дата звернення: 18.07.2025).
101. Abdullan O. Hadith About Mother 3 Times: Reasons for the High Priority in Islam. December 11, 2023. URL: <https://noblemarriage.com/blog/hadith-about-mother-3-times> (дата звернення: 20.07.2025).
102. Aggana Sutta. URL: <http://www.urbandharma.org/pdf/AggannaSutta.pdf> (дата звернення: 20.07.2025).
103. Amster E. J. Medicine and the Saints: Science, Islam, and the Colonial Encounter in Morocco, 1877–1956. Austin : University of Texas Press, 2013. 350 p. ISBN 978-0-292-76211-4.
104. Anālayo B. Karma and Female Birth. *Journal of Buddhist Ethics*. 2014. Vol. 21. P. 109–153. ISSN 1076-9005. URL: <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2014/01/Anaalayo-KarmaFemale-final.pdf> (дата звернення: 20.07.2025).
105. Ananda Y., Amir R. Rights and Obligations Husband Towards Wife in Islam (A Maudhu’i Hadith Study). *International Journal of Research*. 2024. Vol. 2, № 2. P. 341–349. DOI: 10.55062/IJR.2024.v2i2/689/4
106. Anderson P. S. Feminist Challenges to Conceptions of God: Exploring Divine Ideals. *Philosophia*. 2007. Vol. 35. P. 361–370. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-007-9083-7>
107. Anguttara Nikaya: The Further-factored Discourses. *Access to Insight*. 2005. URL: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/index.html> (дата звернення: 11.07.2025).
108. Aquino M. P., Támez E. Teología feminista latinoamericana. Quito : Ediciones Abya-Yala, 1998. 216 с. URL:

https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1218&context=abya_yala (дата звернення: 11.07.2025).

109. Ariyaputhiri S., Arokiaraj D., Abraham S., Banumathi M. Attukal Pongala Festival: Impact on Gender, Community, Tourism and Interfaith Harmony. Handbook of Research on Global Hospitality and Tourism Management. GI Global, 2023. P. 181–195. DOI: 10.4018/979-8-3693-1414-2.ch014.
110. Bacalja Perianes M., Ndaferankhande D. Becoming Female: The Role of Menarche Rituals in «Making Women» in Malawi. The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies. Singapore : Palgrave Macmillan, 2020. DOI: 10.1007/978-981-15-0614-7_33.
111. Baron B. Women, Honour, and the State: Evidence from Egypt. *Middle Eastern Studies*. 2006. Vol. 42, No 1. P. 1–20. URL: <http://www.jstor.org/stable/4284428> (дата звернення: 18.07.2025).
112. Baskin J. Judaism and Gender. *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies at Wiley* / ed. Nancy Naples. John Wiley and Sons Ltd. 2016. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/book/10.1002/9781118663219> (дата звернення: 18.07.2025).
113. Béatrice D. Gender and profound changes in European Judaism. *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*. 2025. URL: <https://ehne.fr/en/node/12339> (дата звернення: 18.07.2025).
114. Beecher C., Beecher Stowe H. The American woman's home: or, Principles of domestic science : being a guide to the formation and maintenance of economical, healthful, beautiful, and Christian homes. New York : J.B. Ford and company; Boston : H.A. Brown & co., 1869. 500 p. URL: <https://archive.org/details/americanwomansho00beecrich> (дата звернення: 18.07.2025).
115. Beeton I. Mrs Beeton's Book of Household Management. London : S.O. Beeton, 1861. 1112 p. URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/10136> (дата звернення: 18.07.2025).
116. Berger P. L., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City. New York : Penguin Books, 1966. 240 p.

117. Besant A. An Introduction to Yoga by Annie Besant. Lecture II. Chapter 1: Its Relation to Indian Philosophies. Wikisource URL: https://en.wikisource.org/wiki/An_Introduction_to_Yoga/Lecture_II/Chapter_1 (дата звернення: 20.07.2025).
118. Bhagavad Gita Verse 509. *Swami Sri Atmananda*. URL: <https://www.swamisriatmananda.com/gita-verse-509> (дата звернення: 18.07.2025).
119. Black Panther: Wakanda Forever. SAMDB. 2022. (South African Movie Database). URL: https://www.samdb.co.za/titleproductionnotes/2297?utm_source (дата звернення: 18.07.2025).
120. Bodhi B. In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon. Boston: Wisdom Publications, 2005. 485 p.
121. Bodley R. Algeria from within. Indianapolis : The Bobbs-Merrill company. 1927. 303 p. URL: https://www.gutenberg.org/cache/epub/70287/pg70287-images.html?utm_source (дата звернення: 18.07.2025).
122. Bommas M. «I Am Isis»: The Role of Speech in the Cult of Isis. *Egypt and the Classical World: Cross-Cultural Encounters in Antiquity* / Ed. Jeffrey Spier et al. Los Angeles: J. Paul Getty Trust, 2022. URL: <https://www.getty.edu/publications/egypt-classical-world/03> (дата звернення: 18.07.2025).
123. Bourdieu P. Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1984. 632 с. URL: https://monoskop.org/images/e/e0/Pierre_Bourdieu_Distinction_A_Social_Critique_of_the_Judgement_of_Taste_1984.pdf (дата звернення: 18.07.2025).
124. Bourdieu P. Le sens pratique. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980. 239 p. URL: <https://www.scribd.com/doc/298376978/Le-Sens-Pratique-Pierre-Bourdieu> (дата звернення: 18.07.2025).
125. Bourdieu P., Wacquant L. An Invitation to Reflexive Sociology. Cambridge : Polity Press, 1992. 332 с.
126. Bradley A.T. Gender Equations: Experiences of the Syzygy on the Archetypal Spectrum. *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought*.

2017. Volume 60, Issue 3: Gender Diversity. P. 317–332. DOI: <https://doi.org/10.1080/00332925.2017.1350801>
127. Bühler G. The Laws of Manu. Sacred Books of the East. 2023. Volume 25. URL: <https://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm> (дата звернення: 18.07.2025).
128. Butler J. Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York; London : Routledge, 2006. 272 p.
129. Caffrey C. Cult of Domesticity. *Research Starters: Women's Studies and Feminism*. 2023. URL: <https://www.ebsco.com/research-starters/womens-studies-and-feminism/cult-domesticity> (дата звернення: 14.07.2025).
130. Campbell J. Aztec Mythology. Coatlicue – Mother of Gods. *Mythology Vault* URL: <https://mythologyvault.com/mythologies-by-culture/aztec-mythology/coatlicue-mother-of-gods/> (дата звернення: 03.08.2025).
131. Chai D. Wuwei in the Lüshi Chunqiu. *Dao*. 2023. Volume 22, Issue 2. P. 437–455. DOI:10.1007/s11712-023-09894-8
132. Cheng L. Three Obediences and the Four Virtues. *Berkshire Encyclopedia of China*. Berkshire Publishing Group, 2009. <https://doi.org/10.1093/acref/9780190622671.001.0001>.
133. Christ C. P. Maiden, Mother, Crone: Ancient Tradition or New Creative Synthesis? *Feminism and Religion*. 2016. URL: <https://feminismandreligion.com/2016/08/08/maiden-mother-and-crone-ancient-tradition-or-new-creative-synthesis-by-carol-p-christ/> (дата звернення: 18.07.2025).
134. Christensen S. Gambia's bid to unban FGM divides families and parliament. *Reuters*. 2024. URL: <https://www.reuters.com/world/africa/gambias-bid-unban-fgm-divides-families-parliament-2024-07-13/> (дата звернення: 18.07.2025).
135. Courtright P. B. Sati. In *Oxford Bibliographies in Hinduism*. Oxford University Press. 2022. DOI: <https://doi.org/10.1093/obo/9780195399318-0082>
136. Cultural rites of passage: the experiences of South African girls and women. Human Sciences Research Council (HSRC). Review. 30 October 2024. URL: <https://hsrc.ac.za/news/review/cultural-rites-of-passage-the-experiences-of-south-african-girls-and-women/> (дата звернення: 18.07.2025).

137. D'Eaubonne F, Bahaffou M., Gorecki J. Le féminisme ou la mort. Paris : Le passager clandestin, 2020. 336 p.
138. De Beauvoir S. The Second Sex. Woman as Other. 1949. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/de-beauvoir/2nd-sex/introduction.htm> (дата звернення: 13.08.2025).
139. DeNapoli A. E. Can a Woman be a True Guru? Female Hindu Gurus' Grassroots Religious Gender Activism in India, and the Performativity of Saintliness at the Kumbh Mela. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*. 2023. Vol. 7, № 1 (Article 06). DOI: <https://doi.org/10.20897/femenc/12884>
140. Derzelle I. L'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne : Une pensée de gauche escamotée? *La Vie des Idées*. 15 décembre 2020. URL: <https://booksandideas.net/L-ecofeminisme-de-Francoise-d-Eaubonne> (дата звернення: 18.07.2025).
141. Dinkelaar B. M. Plato and the Language of Mysteries: Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues. *Mnemosyne*. 2020. Vol. 73, no. 1. P. 36–62. DOI: 10.1163/1568525X-12342654.
142. Dodd P.C. Family Honor and the Forces of Change in Arab Society. *International Journal of Middle East Studies*. 1973. Vol. 4, No. 1. P. 40–54. DOI: 10.1017/S0020743800027264.
143. Durkheim É. Les règles de la méthode sociologique. Paris : Félix Alcan, 1919. 258 p. URL: <https://archive.org/details/lesrglesdelam00durkuoft/page/n3/mode/2up> (дата звернення: 18.07.2025).
144. Eliade M. Cosmos and History: The Myth of The Eternal Return. New York : Harper & Brothers, 1954. 176 p.
145. Eliade M. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. New York : Harcourt, Brace & World, 1957. 256 c.
146. Eminent Buddhist Women / edited by Karma Lekshe Tsomo. New York : Suny Press, 2014. – 280 p.
147. Emrys W. Osun the Source: Mythic, Ritual, Archetypal, and Cross-Cultural Associations. Pacifica Graduate Institute. 2017. DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19179.28964>

148. Fahmi M. R. Al-kafi #1203: Why is a mother threetimes more prioritized? 2019.
URL: <https://www.muftiwp.gov.my/en/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/3281-al-kafi-1203-why-is-a-mother-three-times-more-prioritized> (дата звернення: 20.07.2025).
149. Feng Q., Chen W. The Rise of Confucianism, Mohism, Daoism, and Legalism. *A Concise History of Chinese Philosophy*. 2023. P. 21–39. DOI: https://doi.org/10.1007/978-981-99-0007-7_2
150. Geertz C. Religion as a cultural system. In *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York : Basic Books, 1973. P.87–125.
151. Godey's Lady's Book. *Encyclopedia Britannica* (1830–1898) URL: <https://www.britannica.com/topic/Godeys-Ladys-Book> (дата звернення: 18.07.2025).
152. Gomberg L. E. What Women in Groups Can Learn from the Goddess. *Women & Therapy*. 2001. Volume 23, Issue 4. P. 55-69. DOI: https://doi.org/10.1300/J015v23n04_05
153. Gopal M. India through the ages. Publication Division, 1990. 244 p.
154. Hagin's K. The Woman Question. 1978. URL: https://irp-cdn.multiscreensite.com/c21a6153/files/uploaded/The_Woman_Question.pdf (дата звернення: 18.07.2025).
155. Hardgrave R. L. Jr. The Representation of Sati: Four Eighteenth Century Etchings by Baltazard Solvyns. *Bengal Past and Present*. 1998. 117. P. 57–80. URL: <https://www.laits.utexas.edu/solvyns-project/Satiart.rft.html> (дата звернення: 19.07.2025).
156. Harvey P. The selfless mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism. London and New York: RoutledgeCurzon, Taylor Francis Group, 2004. 293 p. URL: http://www.ahandfulofleaves.org/documents/The%20Selfless%20Mind_Personality_Consciousness%20and%20Nirvana%20in%20Early%20Buddhism_Harvey_1995-2004r.pdf (дата звернення: 18.07.2025).
157. Herbert F. Dune. Philadelphia : Chilton Books, 1965. 412 p.

158. Hobgood-Oster L. Ecofeminism – Historic and International Evolution. *Encyclopedia of Religion and Nature*. London; New York : Continuum, 2005. P. 533–538.
159. Holy Bible. 1 Corinthians 14:34. New International Version. 2011. URL: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=1+Corinthians+14%3A34-38&version=NIV&utm> (дата звернення: 18.07.2025).
160. Home Crisis and the Imagination. The Cult of Domesticity: Books that Shaped the Feminine Domestic. 15.12.2014. URL: <https://homecrisisandtheimagination.wordpress.com/2014/12/15/the-cult-of-domesticity-books-that-shaped-the-feminine-domestic/> (дата звернення: 14.07.2025).
161. Ibn Munajjid M. S. Obeying the Husband in Islam: Why? *Islam Q&A*. 2001. URL: <https://islamqa.info/en/answers/13661> (дата звернення: 18.07.2025).
162. Irigaray L. This Sex Which Is Not One. Ithaca : Cornell University Press, 1985. 223 p. URL: <https://caringlabor.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/11/irigaray-this-sex-which-is-not-one.pdf> (дата звернення: 18.07.2025).
163. John Paul II. Redemptoris Mater: Encyclical Letter on the Blessed Virgin Mary in the Life of the Pilgrim Church. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1987. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html (дата звернення: 20.07.2025).
164. Jung C. G. The archetypes and the collective unconscious. 2nd ed. New York : Routledge, 1968. 560 p.
165. Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9, Part 1. 2nd ed. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1981. 451 p.
166. Khabar L. Decades after India outlawed sati, a temple to a victim in Bundelkhand draws scores of devotees. *Scroll.in. Newsletters*. 07.04.2018. URL: <https://scroll.in/article/874185/decades-after-india-outlawed-sati-a-temple-to-a-victim-in-bundelkhand-draws-scores-of-devotees> (дата звернення: 19.07.2025).
167. Khan R. M. Speaking «religion» through a gender code: The discursive power and gendered-racial implications of the religious label. *Critical Research on Religion*.

2021. Vol. 10, Issue 2. P. 153-169. DOI: <https://doi.org/10.1177/20503032211015302>
168. Kim H-s. Female Birth and Karma in Early Buddhism. *Korean Journal of Buddhist Studies*. 2017. No. 53. P. 225–250. URL: <https://journal.kabs.re.kr/articles/article/Zw8m/> (дата звернення: 20.07.2025).
169. Knowlton T. W., Dzidz Yam E. Perinatal Rites in the Ritual of the Bacabs, a Colonial Maya Manuscript. *Ethnohistory*. 2019. Vol. 66, Issue 4. P. 721–744. DOI: <https://doi.org/10.1215/00141801-7683312>
170. Kramer S. Polygamy is rare around the world and mostly confined to a few regions. 2020. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/12/07/polygamy-is-rare-around-the-world-and-mostly-confined-to-a-few-regions/> (дата звернення: 18.07.2025).
171. Kumakonda African Expeditions. Pygmies of Congo (DRC). Mama Wale ceremony. 2023. YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Y-VU0vp9eps> URL: <https://youtu.be/Y-VU0vp9eps?si=-Tt5JQ4EUa26fIJU> (дата звернення: 18.07.2025).
172. Kumar A. Mother, Nation, Icon: Picturing Territory and Belonging in South Asia. London : UCL Discovery; Smarthistory, 2024. URL: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10199835> (дата звернення: 18.07.2025).
173. Liseienko O., Petinova O., Poplavska T., Wright H. Concept of Cultural Practices in the Context of Social and Cultural Activities Management. *Socio-Cultural Management Journal*. 2025. Volume 8, Number 1. P. 46–58. DOI: 10.31866/2709-846X.1.2025.336356
174. Lurker M. The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons . Routledge, 2004. 272 p.
175. Lynn M.S. Feminism, ecofeminism, and the maternal archetype: Motherhood as a feminine universal. *Communication Quarterly*. 1994. Volume 42, Issue 2. P. 145–159. DOI: <https://doi.org/10.1080/01463379409369923>
176. Mall A. Gender Construction In Religion: Sanctions, Explorations & A Conceptual Framework. *Feminism in India*. 12 березня 2021. URL:

<https://feminisminindia.com/2021/03/12/gender-construction-in-religion-sanctions-explorations-a-conceptual-framework> (дата звернення: 18.07.2025).

177. Meacham T. Legal-Religious Status of the Jewish Female. *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. 2021. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/legal-religious-status-of-jewish-female> (дата звернення: 18.07.2025).
178. Mini D. S. Attukal Pongala: The «Everydayness» in a Religious Space. *Journal of Ritual Studies*. 2016. Vol. 30, No. 1. P. 63–84. URL: https://www.academia.edu/35489548/Attukal_Pongala_The_Everydayness_in_a_Religious_Space (дата звернення: 14.07.2025).
179. Mire S. Fertility and Phallic Stelae: Cushitic Sky-God Belief and the Site of Saint Aw-Barkhadle in Somaliland. *African Archaeological Review*. 2015. Vol. 32(3). P. 93–109. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10437-015-9181-z>
180. Mochache V., Wanje G., Nyaga L., Lakhani A., El-Busaidy H., Temmerman M., Gichangi P. Religious, socio-cultural norms, and gender stereotypes influence uptake and utilization of maternal health services among the Digo community in Kwale, Kenya: a qualitative study. *Reproductive Health*. 2020. Vol. 17, Article 71. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12978-020-00919-6>.
181. Montesino D. «Earthkeeping/Earthshaking»: The Legacy of Ecofeminism in the Second Wave Feminist Movement. *The Feminist Poetry Movement*. 12.12.2021. URL: <https://sites.williams.edu/engl113-fl8/montesino/earthkeeping-earthshaking-the-legacy-of-ecofeminism-in-the-second-wave-feminist-movement/> (дата звернення: 18.07.2025).
182. Müller M. Vedic Hymns. Part I. Sacred Books of the East. Vol. 32. Oxford : Clarendon Press, 1891. 702 p. <https://archive.org/details/vedichymns01mlle/page/n7/mode/2up>
183. Mushtaq S. Sati Tradition and Widow Burning: A Socio-legal Analysis of Historical and Contemporary Practices in India. 2009. DOI:10.13140/RG.2.2.30352.32008
184. Nacidos en Siglo XX. Marilú Rojas Salazar. Iglesia e Historia. URL: <https://www.iglesiaehistoria.com/marilu-rojas-salazar.html> (дата звернення: 15.07.2025).

185. Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge : Cambridge University Press, 1956. 281 p.
186. Neumann E. The Great Mother. Princeton : Princeton University Press, 1972.
187. Neyrey J. H. Clean/Unclean, Pure/Polluted and Holy/Profane: The Idea and System of Purity. The Social Sciences and the New Testament Interpretation / edited by Richard L. Rohrbaugh. Peabody. Massachusetts : Hendrickson, 1996. P. 80–104.
188. O'Brien B. Buddhism and Sexism. *Learn Religions*. 2019. URL: <https://www.learnreligions.com/buddhism-and-sexism-449757> (дата звернення: 18.07.2025).
189. O'Brien B. Rethinking Religion: Finding a Place for Religion in a Modern, Tolerant, Progressive, Peaceful and Science-affirming World. Ten Directions, 2014. 184 p.
190. Odukogbe A.-T. A., Afolabi B. B., Bello O. O., Adeyanju A. S. Female genital mutilation/cutting in Africa. *Translational Andrology and Urology*. 2017. Vol. 6(2). P. 130–139. DOI:10.21037/tau.2016.12.01.
191. Ortego A. Curious maternity leave in Congo (DRC). *Kumakonda, travel & culture blog*. 2023. URL: <https://kumakonda.com/maternity-leave-in-congo-rdc-tribe-ekonda/> (дата звернення: 18.07.2025).
192. Oyěwùmí O. African Gender Studies: A Reader. New York; Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2005. 433 p. DOI: 10.1007/978-1-137-09009-6.
193. Pattanaik D. Leader: 50 Insights from Mythology. Harper Business, 2017. 246 p.
194. Paudel A., Dong Q. The Discrimination of Women in Buddhism: An Ethical Analysis. *Open Access Library Journal*. 2017. Vol. 4(4). P. 1–18. DOI: 10.4236/oalib.1103578
195. Pérez F. L. Early uses by ancient Hawaiians, and environmental, geographical, and ecological history, of Haleakalā Crater, East Maui. *Geographies*. 2024. Vol. 4, No. 2. P. 378–410. DOI: <https://doi.org/10.3390/geographies4020022>.
196. Petinova O., Svitlytska V. **A women in the Ukrainian national mentality: a historical and cultural aspect.** 年中国艺术人类学研究会. 艺术人类学与民族发展. 2022年10月28日–10月30日. 中国蚌埠. P. 459 – 464.

197. Petinova O., Svitlytska V. Feminine Origin in the Cosmogonic Ideas of the Slavic and Eastern Philosophy: a Comparative Analysis. *Philosophy and Cosmology*. 2023. Volume 31. P. 96–107. DOI: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/31/8>
198. Pfau-Effinger B. Gender Cultures and the Gender Arrangement: A theoretical framework for cross-national gender research. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*. 1998. Vol. 11, No. 2. P. 147–166. DOI: 10.1080/13511610.1998.9968559.
199. Plato. *Phaedo* / transl. by Benjamin Jowett. Classics at MIT. URL: <https://classics.mit.edu/Plato/phaedo.html> (дата звернення: 18.07.2025).
200. Plato. *Phaedrus* / transl. by Benjamin Jowett. 30 Oct. 2008. URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/1636> (дата звернення: 18.07.2025).
201. Posthuma R., Zhang H., Zhang Y. Country Culture Archetypes, Transformational and Transactional High-Performance Work Systems, and Innovation. 2023. DOI:10.2139/ssrn.4471959
202. Ramaswamy S. *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*. Durham; London : Duke University Press, 2010. 398 p. DOI: 10.1215/9780822391531
203. Raphael M. The Impact of Gender on Jewish Religious Thought. Exemplar: Jewish Feminist Theology. *Melilah Manchester Journal of Jewish Studies* (1759-1953). 2019. № 13 (1). P. 30–35. DOI: <https://doi.org/10.31826/mjj-2019-130106>
204. Rauhala M. *Obscena Galli Praesentia: Dehumanizing Cybele's Eunuch-Priests through Disgust. The Ancient Emotion of Disgust, Emotions of the Past*. New York : Oxford Academic, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190604110.003.0012>.
205. Ray A. C., Thumin F. J., Barclay A. G. (2010) A Semantic Differential Study of the YinYang Symbol. *Journal of Personality Assessment*. 2010. Vol. 35, Issue 4 (1971). P. 338–343. DOI: <https://doi.org/10.1080/00223891.1971.10119679>.
206. Reddit discussion of Bhagavad Gita 13.20–21. Reddit. URL: <https://www.reddit.com/r/TheGita/comments/1gy4lsf> (дата звернення: 18.07.2025).

207. Rigveda 10.90 – Purusha Sukta. Sanatan Dharma – Vedas and Scriptures. URL: <https://sites.google.com/view/sanatan-dharma/rg-veda-10-90-purusha-sukta> (дата звернення: 18.07.2025).
208. Rigveda, Mandala 10, Sukta 90 (Purusha Sukta) / пер. англ. «When the gods bound the Purusha as the beast for their sacrifice... by this means the gods and the seers did sacrifice.» Дж. Гріффіт, <https://www.ramanuja.org/> (дата звернення: 18.07.2025).
209. Ronit I. The Status of Women in Jewish Tradition. *Shofar An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*. 2013. № 31(2). С. 151–154. DOI: <https://doi.org/10.1353/sho.2013.0027>
210. Roys R. L. Ritual of the Bacabs: A Book of Maya Incantations. KIP Monographs. Norman : University of Oklahoma Press, 1965. 234 p. URL: https://digitalcommons.usf.edu/kip_monographs/277 (дата звернення: 04.08.2025).
211. Ryzhik M., Golubovych I. Transit of Hindu Mythology: Role of Biographical Method in Multicultural Landscape. *Cxið*. 2024. Vol.6, Issue 3. P. 58-64. DOI: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.638>
212. Salazar R. M. Descolonizando la teología: Espiritualidades panenteístas: Propuestas desde las epistemologías ecofeministas del sur. *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2018. Vol. 34, № 2. С. 98–104. URL: <https://muse.jhu.edu/pub/3/article/703393> (дата звернення: 18.07.2025).
213. Samkhya Karika 56. Sankhya Philosophy. Shahzadpur Farm Yoga. URL: <https://www.shahzadpurfarmyoga.com/samkhyaphilosophy/sankhya-karika-56> (дата звернення: 18.07.2025).
214. Samkhya. *Encyclopaedia Britannica*. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Samkhya> (дата звернення: 18.07.2025).
215. Sati (practice). Wikipedia: the free encyclopedia. URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Sati_\(practice\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Sati_(practice)) (дата звернення: 18.07.2025).
216. Sharma K. Mother India: The Role of the Maternal Figure in Establishing Legal Subjectivity. *Law Critique*. 2018. Vol. 29. P. 1–29. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10978-017-9197-4>

217. Shaw M. Buddhist Goddesses of India. Princeton : Princeton University Press, 2006. 571 p.
218. Shaw M. Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. New Jersey : Princeton University Press, 2021. 312 p.
219. Sidiropoulou M. C. Modern Greek Jewish Women: Paths and Identities. *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal*. 2020. № 15(2). URL: <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/33654> (дата звернення: 18.07.2025).
220. Škof L. God, Incarnation in the Feminine, and the Third Presence. *Sophia*. 2020. Vol. 59. P. 95-112. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0646-9>
221. Sobolievskiy Y., Sobolievskaya L. Platonism and Cosmology in Early American Puritan Philosophy. *Philosophy and Cosmology*. 2022. Vol. 29. P. 125–134. DOI: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/29/11>
222. Stearny L. M. Feminism, ecofeminism, and the maternal archetype: Motherhood as a feminine universal. *Communication Quarterly*. 1994. Vol. 42, No. 2. P. 145–159. DOI: <https://doi.org/10.1080/01463379409369923>
223. Svitlytska V. The female and male origins in Chinese cosmogonic myths. *中国式现代化与中华传统艺术的当代传承*: materials of the international scientific conference (November 20, 2023, Bengbu, China). Bengbu, China, 2023. P. 593–596. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19335>
224. Summary of Speeches at the Bhikshuni Congress: Day 1 : materials of the conference. URL: <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/prayers-rituals/vows/conference-report-on-bhikshuni-ordination-lineages/summary-of-speeches-at-the-bhikshuni-congress-day-1> (дата звернення: 18.07.2025).
225. The Chinese Cosmos: Basic Concepts. URL: <http://afe.easia.columbia.edu/cosmos/bgov/cosmos.htm> (дата звернення: 18.07.2025).
226. The dimi ritual: The Passage from Girlhood to Womanhood in the Dassanech Tribe. Progetto Happiness. 2025. YouTube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_9ZjOyJ933c (дата звернення: 17.07.2025)

227. The Galli: Breaking Roman Gender Norms. *English Heritage*. URL: <https://www.english-heritage.org.uk/learn/histories/lgbtq-history/the-galli> (дата звернення: 10.08.2025).
228. The goddess Lada is a symbol of harmony, love, and well-being. Informational and analytical cultural and educational portal Spadok.org.ua. 2023. URL: <https://spadok.org.ua/davni-viruvannya/bohynya-lada> (дата звернення: 18.07.2025).
229. The Laws of Manu / translator G. Bühler. *Internet Sacred Text Archive*. URL: <https://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm> (дата звернення: 18.07.2025).
230. The Legend of Pele: The Fiery Quest of Hawai'i's Volcano Goddess. *Fabulahub*. 28.06.2025. URL: https://fabulahub.com/en/story/legend-of-pele-volcano-goddess-search/sid-1896?utm_source (дата звернення: 18.07.2025).
231. The Vimalakirti Sutra / translated by Robert A.F. URL: <https://www.holybooks.com/vimalakirti-nirdesa-sutra/> (дата звернення: 18.07.2025).
232. The Woman's Bible. Elizabeth Cady Stanton. *Free Inquiry*. 2000. Vol. 19, No. 4. URL: https://web.archive.org/web/20140715125526/http://www.secularhumanism.org/library/fi/Stanton_19_4.htm (дата звернення: 18.07.2025).
233. This famous South Indian temple shuts out men for one day and this is the sacred reason. *Times Entertainment*. 8 Jul. 2025. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/life-style/soul-search/this-famous-south-indian-temple-shuts-out-men-for-one-day-and-this-is-the-sacred-reason/photostory/122311385.cms> (дата звернення: 18.07.2025).
234. Tiilikainen M. Sitaat as Part of Somali Women's Everyday Religion. *Saxafi Media*. 2010. URL: <https://saxafimedia.com/sitaat-part-somali-womens-everyday-religion> (дата звернення: 15.07.2025).
235. Turner N. Humor and scatology in contemporary Zulu ceremonial songs. *Humor: International Journal of Humor Research*. 2018. Vol. 31(1). P. 65–83. DOI: <https://doi.org/10.1515/humor-2017-0113>

236. Using the masculine pronoun «He» when referring to Allah, may He be exalted. Islam Q&A. 2012. URL: <https://islamqa.info/en/answers/98689/using-the-masculine-pronoun-he-when-referring-to-allah-may-he-be-exalted?utm> (дата звернення: 18.07.2025).
237. Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra. Chapter 7. The Goddess. *Xuanfa Institute*. URL: <https://xuanfa.net/buddha-dharma/tripitaka/sutras/vimalakirti-nirdeśa-sutra/7-the-goddess> (дата звернення: 18.07.2025).
238. Vivekananda on Puruṣa and Prakṛti. *VivekaVani*. 2018. URL: <https://vivekavani.com/swami-vivekananda-quotes-puruṣa> (дата звернення: 18.07.2025).
239. Voytovych V. Encyclopedia of folk beliefs. Ukrainian mythology. Kyiv : Steblyak, 2014. 688 p.
240. Webb J., Schirato T., Danaher G. Understanding Bourdieu. SRM Production Services, SDN, BHD, Malaysia, 2002. 210 с. URL: <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/10/Understanding-Bourdieu-by-Jen-Webb-Tony-Schirato-and-Geoff-Danaher.pdf> (дата звернення: 18.07.2025).
241. Welter B. The Cult of True Womanhood: 1820–1860. *American Quarterly*. 1966. Vol. 18, № 2. P. 151–174. URL: <https://www.jstor.org/stable/2711179> (дата звернення: 18.07.2025).
242. Why I left Islam. *WikiIslam*. URL: [https://wikiislam.github.io/wiki/Fool_I_was_\(former_Muslim\).html?fbclid=IwAR1lh69UHqWgt6mZmzVHc2H_3F98UYHc1Wod1hZsxVGxTpKf19q5GdsOgd8](https://wikiislam.github.io/wiki/Fool_I_was_(former_Muslim).html?fbclid=IwAR1lh69UHqWgt6mZmzVHc2H_3F98UYHc1Wod1hZsxVGxTpKf19q5GdsOgd8) (дата звернення: 18.07.2025).
243. Wife Beating in Islamic Law. *WikiIslam*. URL: https://wikiislam.net/wiki/Wife_Beating_in_Islamic_Law (дата звернення: 18.07.2025).
244. Woodhead L. Christianity: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2004. 144 p.
245. Zecchini L. Inde : l'ancienne pratique de «sati» – de lourdes peines sont prévues contre ceux qui encouragent le sacrifice des veuves. *Le Monde*. 1987. URL: <https://www.lemonde.fr/archives/article/1987/12/30/inde-l-ancienne-pratique-de->

sati-de-lourdes-peines-sont-prevues-contre-ceux-qui-encouragent-le-sacrifice-des-veuves_4074547_1819218.html (дата звернення: 18.07.2025).

246. Zhongjian M. The Origin of Chinese Civilization and the History of the Relationship with Confucianism and Daoism. *A Brief History of the Relationship Between Confucianism. Daoism, and Buddhism. Springer. 2023. P. 41-142. DOI:10.1163/15685276-07201007*

РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФІЯ ЖІНОЧОГО В ДОБУ МЕТАМОДЕРНУ: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ БУТТЯ ДО ЕСТЕТИКИ ОБРАЗУ

У сучасній українській та зарубіжній культурі упродовж останніх десятиліть спостерігаються кардинальні світоглядні зміни, викликані глобалізацією, діджиталізацією та низкою суспільно-політичних процесів, що потребують культурно-філософського осмислення. Хоча назва розділу апелює до доби метамодерну як історико-культурної реальності, його аналітичний інструментарій спирається на концепт метамодернізму як теоретичну модель осмислення цієї доби. Метамодернізм у даному теоретичному ракурсі не позначає окрему епоху, а виступає способом філософської рефлексії метамодерного світогляду та його культурних проявів. Такий підхід дозволяє адекватно дослідити трансформації жіночого як феномену, суб'єктності та образу. Метамодернізм є міждисциплінарно інтерпретованим напрямом у філософії, мистецтві, літературі, моді, фотографії, економіці, політиці та інших сферах людської діяльності, що виявляється через різноманітність умонастроїв, практик, форм і жанрів. Культурний простір початку XXI століття актуалізує проблему пошуку сенсу людського життя в контексті нових культурних течій. Особливої актуальності набуває осмислення феномену жіночого крізь призму метамодерного світогляду. Переосмислення гендерних ідентичностей, формування нових моделей жіночності, трансформація соціальних і культурних ролей жінок відбуваються в межах загальної зміни духовних цінностей та культурних значень. Жіночий досвід постає як поле філософських, етичних та естетичних пошуків, що відображає складну динаміку метамодерних коливань.

3.1. Жінка доби метамодерну як соціокультурний і духовно-антропологічний феномен

Передумовами метамодерну стали модерністський та постмодерністський рухи, коріння першого сягає початку XIX – середини XX ст. За іронією, за сарказмом і критикою модернізму з боку постмодернізму кінця 90-х років XX ст. простежується тенденція до зміни світогляду, до перегляду цінностей і смислів;

спостерігається переосмислення ідеалів модернізму. При цьому, однак, зберігається весь інструментарій, накопичений постмодернізмом. Основна частина публікацій про метамодернізм припадає на 2016-2017 рр., автори підкреслюють, що метамодернізм прагне інтегрувати всі бінарні світоглядні позиції попередніх культурних епох і, не спростовуючи кожную, відтворити нову якість цілісної свідомості. Звертання до дискурсу метамодерну має на меті осмислення не раціонально-теоретичні позиції філософії, а чуттєве переживання естетичного начала, яке дозволяє суб'єктивному Я інтегрувати нові смисли. У зв'язку з цим проблема людини стає основним змістом метамодернізму, що прагне до антропологічних розв'язок вічних питань сенсу у світоглядній перспективі. Сутність метамодернізму полягає в сумісності несумісних бінарних опозицій модернізму та його критики постмодернізму. Префікс «мета» походить від грецького терміна метаксис, який позначає взаємодію полярностей, пов'язаних один з одним, вагання між двома протилежностями, такими як ентузіазм та іронія, наївність і обізнаність, тотальність і фрагментарність, яскравий і простий та одночасність їх участі. Таке тлумачення докорінно змінює розуміння сутності людини, яка в сучасному світі перебуває на межі між актуальним і реальним світом, між змістом і його ситуативною об'єктивацією.

Термін «метамодерн» з'явився ще в 1975 р., коли вчений М. Заварзаде використав його для опису групи літературних прийомів, які популяризувалися в американських літературних оповіданнях із середини 1950-х рр. (Zavarzadeh, 1975). У 1999 р. М. Окедзіджі використав термін «метамодерн», застосувавши його до сучасного афроамериканського мистецтва, яке є «розширенням і викликом модернізму та постмодернізму» (Okediji, 1999). Два молодих дослідника, культурфілософа з Нідерландів – Т. Вермеулен та Р. ван ден Аккер вважаються першими ідеологами метамодерну та визначають його «як дискурс осциляції (коливання) між оптимізмом модерну та іронією постмодерну, як неоромантичний поворот першого десятиліття ХХ ст. У своєму есе «Нотатки про метамодернізм» вони стверджували, що 2000-ті рр. характеризуються поверненням типово сучасних позицій, які, тим не менш, не позбулися постмодерністського мислення 1980-х і 1990-х рр. (Kersten; Wilbers, 2018). Як

відзначають дослідники, метамодерну чуттєвість можна розглядати як свого роду усвідомлену наївність, прагматичний ідеалізм, характерний для культурних реакцій на останні глобальні події, такі як зміна клімату, фінансова криза, політична нестабільність і цифрова революція (Vermeulen, Akker, 2010). Метамодернізм ставить головним предметом свого тлумачення проблему людини в епоху цифровізації. Метамодерна людина живе в світлі постійних вагань – в синтезі насмішки та ентузіазму, «надії й меланхолії, коливання між усвідомленням і наївністю, емпатією й апатією, цілісністю й розщепленістю, ясністю й двозначністю, ... у пошуках істини, без сподівань її відкрити» (Vermeulen, Akker, 2010). У руслі метамодернізму індивідуалізація набуває іншої форми, як самодостатнє життя у власному світі істинної реальності, яка не суперечить зовнішній реальності. Цифровізація епохи як процес цифрової реальності нашого часу змінила перспективи життєвого світу метамодерної людини. Соціальні мережі сприяють відсутності стереотипу поведінки; норми виходять за межі обов'язковості, при цьому світопорядок не порушується. Можна загубитися в мережі, надіти бажану маску, вибрати, розширити або обмежити своє коло спілкування (Шабанова, 2020).

У сучасному філософському дискурсі дедалі виразніше актуалізується ідея гармонії як універсального принципу співвіднесення Людини, Суспільства, Природи та Космосу. Витоки цього підходу сягають античної філософської традиції Давньої Греції, де гармонія осмислювалася як всеосяжний закон буття, що поширюється водночас на макрокосм, мікркосм і соціальний устрій. Розчарування в ідеалах науково-технічного прогресу та модерністської віри у лінійний розвиток зумовило пошук альтернативних філософських орієнтирів. У цьому контексті метамодерн постає як світоглядна спроба подолати крайнощі модерну і постмодерну, поєднуючи прагнення до цілісних смислів із усвідомленням їхньої принципової нестабільності. Саме тут відроджується інтерес до філософії гармонії – не як застиглого ідеалу, а як динамічного процесу взаємодії протилежностей, осциляції між порядком і хаосом, раціональним і чуттєвим, індивідуальним і колективним. Така інтерпретація гармонії здатна формувати новий тип цілісності, адекватний викликам сучасності. Як слушно

зазначає Т. Поплавська, філософія гармонії у цьому вимірі може розглядатися як світоглядна основа суспільства сталого розвитку, зорієнтованого не на конкуренцію, конфлікт і антагонізм, а на співбуття, відповідальність і збереження цілісності людської цивілізації. У межах метамодерного мислення гармонія постає не лише філософською категорією, а й потенційною ідеологією нового світового порядку, здатною протистояти тенденціям радикалізації, війни, терору та дегуманізації сучасних індустріальних і інформаційних суспільств (Поплавська, 2025).

Якщо говорити про феномен жінки метамодерну в контексті цифрової антропології, то слід наголосити на тому, що новий тип ідентичності жінки формується у змінній онтології, а саме в системі «людина – гаджет». Аналізуючи працю Є. Борінштейна та Л. Городнюк «Філософсько-антропологічний феномен *homo digitalis* як онтологічної системи «людина–гаджет»» можемо відзначити, що стаття влучно підкреслює зміну технологіями структури мислення та поведінки цифрової людини (Борінштейн, Городнюк, 2024). І, звичайно, такі зміни впливають на жіночу суб'єктивність. Нова жіноча чуттєвість в добу метамодерну набуває гібридного характеру, поєднуючи емпатію та алгоритмізоване мислення, тілесність та візуальну медіа-репрезентацію. Феномен жінки постає як результат прагнення до автентичності та водночас усвідомлення її умовності. Цифрове середовище, в якому ми живемо, не лише модифікує соціальні ролі. Але й переформатовує уявлення про жіночу тілесність, емоційність та комунікацію. Залежність *Homo Digitalis* від гаджетів відображується у способах самопрезентації жінки, її участі у комунікативних та символічних обмінах. Якщо «модерна жінка» виборювала право бути суб'єктом через соціальні інститути, «постмодерна жінка» через деконструкцію гендерних ролей, то жінка доби метамодерну осцилює між тілесною автентичністю та цифровим відображенням. Хочемо підкреслити, що її образ формується між реальним і віртуальним «Я», у постійному коливанні між щирим самовираженням та створенням цифрової маски. У такій подвійності виявляється метамодерна естетика, в якій поєднується віра й сумнів, емоційність та критичність, природність та технологічність. Цифрова жінка метамодерну не

просто користується технологіями, а виступає медіаторкою між природнім та штучним чуттєвим та віртуальним, отримуючи досвід осциляції між екраном монітора та тілом, емоціями та базами даних. Як зазначають дослідники, «...людина без гаджета здебільшого не може реалізувати значну частину своїх життєвих потреб» (Борінштейн, Городнюк, 2024 : 20), і в такій залежності виникає нова форма жіночої тілесності, втіленої у цифрі. Жінка намагається гуманізувати цифрову реальність, повертаючи у нею емпатію, сенс та етику. Її метамодерна ідентичність не заперечує ані раціональності, ані емоційності, а намагається їх поєднувати в гармонії коливання та балансу між реальним а віртуальним, між собою та Іншим.

Хочемо наголосити на тому, що саме у площині осциляції між «Я» та Іншим, між самопізнанням та розчиненням у чужому досвіді розкривається феномен жінки метамодерну у філософському дискурсі. І така подвійність не є лише соціальним чи гендерним аспектом, а передусім, онтологічним та феноменологічним рухом, у якому відбувається становлення сучасної суб'єктності. Як зазначають у своїх наукових розвідках сучасні дослідники, конфлікти між «Я» та Іншим стали особливо проблематичні, адже ми легко привласнюємо думки, смисли, концепти інших, роблячи їх своїми, тоді, коли те, що належить власному «Я», стає дедалі відчуженішим (Petinova, Tkachenko, 2022). Цей опис відображує типову ситуацію жінки метамодерну, яка живе у просторі множинних відображень та конструйованих ідентичностей. Її власне «Я» схоже на поле осциляції, де вона постійно балансує між прийняттям зовнішніх сенсів та спробами відстояти власну внутрішню цілісність. У сучасній культурі, в межах якої жінка проєктує власну ідентичність через цифрові платформи, мистецтво чи комунікацію, Інший стає частиною її внутрішнього простору як відгук суспільства, яке формує її «цифрове дзеркало» у вигляді лайків в соцмережах, дописів, реакцій на контент, який розміщується. Тобто жінка є водночас суб'єктом та об'єктом, творцем та відображенням. Як зазначає Е. Гуссерль, інтерсуб'єктивний світ не може бути особистим витвором суб'єкта, бо він завжди включає у себе факт іншості. Ми живемо в одному спільному світі, але переживаємо його з різних перспектив. У розділі ««Інші» Его-суб'єкти та

інтерсуб'єктивний природний навколишній світ» філософ пише: « I understand and accept each of them as an Ego-subject just as I myself am one, and as related to his natural surrounding world...» (Husserl, 1983 : 55).

Таким чином, жінка доби метамодерну формується в певному інтерсуб'єктивному полі, де власна ідентичність є результатом постійного діалогу з Іншим, в тому числі з колективним, цифровим, культурним Іншим. За Е. Гуссерлем, людина розвиває своє світло життя, розкриваючи власні цінності, інтереси та потреби, але ей процес не може бути замкненим у собі, він відбувається в просторі постійного обміну смислами, де межі між власним і чужим розмиті (Husserl, 1983). Метамодерна жінка уособлює парадоксальну ідентичність, адже прагне одночасно і до самоствердження, і до визнання, до автентичності та співзвучності, до унікальності та взаємності. Така жінка є творчою, для якої кожен акт творення виступає способом осмислення світу через Іншого. Творча особистість завжди, долаючи старе, відкриває нові горизонти. Творчість жінки метамодерну – це не просто креація, а акт феноменологічного перевтілення, у якому минулі гендерні ролі та культурні матриці замінюються іншою формою буття – жінка як Інша, що пізнає себе через діалог зі світом.

У контексті наведених міркувань звернемося до наукових доробок Г.Музиченко та З. Атаманюк, які аналізували творчість як феномен культури та запоруку формування культурної спадщини в сучасних суспільствах. Ми вважаємо, що феномен жінки доби метамодерну можна розглядати як вираження діалектики культурної творчості, у якій поєднуються заперечення традицій та спадкоємність культурного досвіду. Метамодерна жінка, долаючи усталені гендерні ролі, втілює у собі саме той тип «Людини-Творця», про якого говорять авторки: «...творити – означає не погоджуватися з традицією, авторитетами, із зробленими раніше стереотипами мислення і діяльності. Заперечення, критичність – важливий елемент такої обов'язкової якості Людини – Творця та інтелектуальна незалежність» (Музиченко, Атаманюк, 2024 : 112). Процес творіння жінки виступає не лише індивідуальним актом самовираження, а формою культурного діалогу, що розгортається у просторі між традицією та інновацією. Як підкреслює Г. Музиченко та З. Атаманюк, культурна творчість

завжди є співтворчістю, – результатом взаємодії Людини-Творця та Людини Спадкоємця (Музиченко, Атаманюк, 2024 : 109). В цьому сенсі метамодерна жінка є саме такою, яка одночасно успадковує та трансформує, не заперечує культурний досвід, а здійснює його феноменологічне перевтілення через емпатію, рефлексію та інтерсуб'єктивність. Її творіння не руйнує традиції, а оформлює їх нове «звучання» у цифрову добу мережевого суспільства. Через цей процес жінка набуває здатності не просто творити нове, а творити у межах діалогу з Іншим і з культурною пам'яттю.

У статті «Емпатія та самоемпатія в антропологічному вимірі сучасності» науковиця Ю. Шабанова розглядає феномен емпатії як глибинну духовну інтенції, що набуває особливого значення в сучасній антропології. Авторка пропонує зміщення акценту з інтерсуб'єктивного виміру (Я в «Іншому») на інтросуб'єктивний («Я через Іншого»), підкреслюючи, що справжнє саморозуміння людини можливе лише через відкриття власної духовності в акті самоемпатії (Shabanova, 2024). Ця ідея має безпосередній зв'язок із феноменом жінки доби метамодерну, адже саме жінка стає уособленням інтросуб'єктивної чутливості, втіленням здатності до саморефлексії, доброзичливості до себе й духовного співпереживання іншому. Метамодерна жінка, виступаючи носійкою подвійної інтенції (творити та розуміти), розгортає свою екзистенцію в межах інтросуб'єктивної емпатії, як процесу пізнання себе через Інше, відкриття власних цінностей та меж людяності через взаємність досвіду. Емпатія та самоемпатія відкривають нові шляхи осмислення жіночого досвіду: від соціальної ролі до феноменологічного стану буття.

Як влучно зазначає Ю. Шабанова, емпатія, а особливо самоемпатія, розглядається не тільки як терапевтична практика подолання негативних станів через розуміння або саморозуміння природи страждання, але й як інструмент, метод і навіть спосіб розкриття духовної природи людини, в якій чуттєвість і раціональність відтворюють симбіоз духовного (Shabanova, 2024 : 44). Цей вислів є ключовим для розуміння феномену жінки доби метамодерну, адже саме в ній втілюється ця гармонія між чуттєвим і раціональним, терапевтичним та трансцендентним. Виявляється глибинна суть метамодерної жіночої

суб'єктності: духовна природа не заперечує раціональність, а інтегрує її у вищий рівень смислового досвіду, єдність чуттєвого та інтелектуального постає умовою автентичності та духовної гармонії, тим самим, емпатія та самоемпатія у жінки метамодерну постають не як емоційні реакції, а як способи буття, в яких відображається синтез духовного, культурного та екзистенційного досвіду.

Британський художник Л. Тернер наслідує ідеї Т. Вермюлена та Р. Аккера. У 2011 р. він пропонує широкому загалу «Маніфест метамодернізму», де наскрізною є ідея осциляції – коливання між діаметрально різними ідеями. У Маніфесті Л. Тернер закликав відійти від «ідеологічної наївності» модернізму та «цинічної нещирості» постмодернізму, пропонуючи «прагматичний романтизм, не обмежений ідеологічними принципами», визнає трансцендентність, усвідомлює недосконалість світоглядної системи. Дослідник називає «породження або розкриття відмінностей» умовою будь-якої художньої творчості та пропонує «розкрити обійми науково-поетичному синтезу та просвітницькій наївності магічного реалізму» (Тернер, 2011). І хоча існує припущення, що автором «Маніфесту метамодернізму» є Л. Тернер, водночас певний час на офіційному сайті маніфесту автором було зазначено голлівудського актора Ш. Лабафа. Сам актор навіть поділився посиланням на маніфест у своєму Twitter, що спричинило жваве обговорення серед шанувальників. Одні проголосили Ш. Лабафа генієм, інші ж поставилися скептично, сумніваючись, що він міг створити настільки складний філософський текст. Утім, у деяких інтерв'ю, зокрема для видання «AQNВ», Л. Тернер натякає, що маніфест є результатом творчої співпраці з Ш. Лабафом.

У «Маніфесті метамодернізму» автори проголошують нову естетичну і світоглядну парадигму, засновану на принципі коливання між крайнощами модернізму та постмодернізму. Коливання, на їхню думку, є природним способом існування світу та мислення: «Ми визнаємо, що коливання – це природний світовий порядок» (Маніфест модернізму, 2016). Якщо модернізм характеризувався вірою в абсолют і прогрес, а постмодернізм – іронічною відстороненістю й цинізмом, то метамодернізм пропонує рух між цими полюсами, визнаючи правомірність обох позицій і водночас виходячи за їх межі:

«...ми мусимо звільнитись від інерції сторіччя модерністської ідеологічної наївності і цинічної нещирості її позашлюбної дитини; надалі рух має здійснюватись шляхом коливань між позиціями з діаметрально протилежними ідеями, які діють як пульсуючі полюси колосальної електричної машини, що змушує цей світ рухатись» (Маніфест модернізму, 2016). Метамодернізм визнає обмеженість людського досвіду і неможливість остаточного виходу за межі наявних систем, але водночас наполягає на тому, що саме прагнення подолати ці межі відкриває нові горизонти сприйняття. Автори вбачають у сучасних технологіях не загрозу «кінця історії», а можливість її демократизації – множинного, багатопозиційного відтворення наративів «тут і тепер». У 2015 р. Тернер публікує дослідження під назвою «Метамодернізм: короткий вступ», в якому підкреслюється осцилятивна природа метамодерну (Turner, 2015).

В числі авторів, які досліджували питання метамодерну, можна назвати таких дослідників як А. Дімітреску (Dumitrescu, 2016), С. Абрамсона (Abramson, 2014, 2015), Г. Фрайнахта (Freinacht, 2017), Р. Роусона та П. Лоймана (Rowson; Layman, 2021), Дж. Сорма (Storm, 2021). Наприклад, Г. Фрайнахт в праці «Суспільство, що слухає: Метамодерний посібник з політики, книга перша» наголошує, метамодерне суспільство майбутнього – це суспільство, яке слухає; суспільство, більш чутливе до внутрішніх вимірів людських істот (Freinacht, 2017). Як стверджує Т. Вермюлен і Р. Аккер, метамодерна ера – це «не проти багатих чи бідних, молодих чи старих. Це про минуле проти майбутнього. Йдеться про те, чи погоджуємося ми на ті самі розбіжності, відволікання та драму, які виходять за політику сьогодні, чи ми прагнемо до політики здорового глузду та інновацій» (Vermeulen, Akker, 2010). Цей фрагмент надзвичайно важливий для розуміння культурної та антропологічної сутності метамодерну. Як бачимо, автори відзначають не соціальну, а тимчасову і ціннісну опозицію, яка формує нову логіку буття сучасної людини. На нашу думку, у такому контексті жіноче буття метамодерну постає як сфера примирення і водночас руху вперед. Жінка метамодерну не лише долає рольові та культурні обмеження минулого, а й уособлює синтетичний початок, що поєднує раціональне та емоційне, приватне та публічне, традиційне та інноваційне. Підкреслимо, що

вона є символом нової суб'єктності, яка формується у полі напруження між ностальгією та надією, між емпатією та прагматизмом, між травмою минулого та баченням майбутнього.

Американський дослідник С. Абрамсон пропонує 10 базових принципів метамодернізму, наголошуючи, це метамодернізм – це і культурна парадигма, і культурна філософія, і структура почуттів, і система логіки. Серед принципів метамодернізму автор (Abramson, 2015) виділяє наступні:

1. Метамодернізм як компроміс між модернізмом і постмодернізмом. Постмодернізм виник як реакція на модернізм, тому між ними існують протилежні принципи: модернізм визнавав можливість універсальної істини, тоді як постмодернізм проголошував її відносність і суб'єктивність. Метамодернізм пропонує синтез цих підходів, визнаючи, що модерністські та постмодерністські установки можуть співіснувати в межах однієї свідомості чи спільноти.

2. Діалог замість діалектики. На відміну від постмодернізму, що мислив у категоріях конфлікту протилежностей, метамодернізм орієнтується на діалог і пошук точок перетину між позиціями. Якщо постмодерна логіка передбачала боротьбу, у якій одна сторона має перемогти, то метамодерна передбачає співпрацю, де навіть суперечливі думки можуть стати основою для спільних дій. У метамодерному підході важливо не знищити опонента, а досягти практичного результату, визнаючи часткову істинність кожної сторони.

3. Парадокс. Метамодернізм приймає парадоксальне: ідеї можуть бути «об'єктивно істинними для мене», навіть якщо не є універсально правдивими. Кожен реагує на власні «метанаративи», усвідомлюючи, що вони не поділяються іншими. Це дозволяє одночасно враховувати індивідуальні дії та їх розбіжність із поведінкою інших.

4. Суміщення. Метамодерн поєднує речі, що здаються несумісними, наприклад, щирість і іронію. У літературі «Нової щирості» автори виражають свої думки щиро, усвідомлюючи, наскільки це може здаватися абсурдним іншим, створюючи одночасно щирий і іронічний ефект.

5. *Зникнення відстаней.* Метамодерн поєднує відчуття близькості та віддаленості, характерні для цифрової епохи. Інтернет дозволяє швидко створювати зв'язки, але водночас ускладнює розрізнення власних переконань і чужих, змішуючи індивідуальне та соціальне сприйняття.

6. *Багатогранність суб'єктивності.* Метамодернізм визнає множинність суб'єктивностей: людина одночасно перебуває в різних ролях і може частково ділити їх із іншими, навіть якщо вони відрізняються за расою, статтю, вірою чи політичними поглядами. Це особливо проявляється в онлайн-просторах, де взаємодія з незнайомцями породжує тимчасове відчуття спільної суб'єктивності.

7. *Співпраця.* Метамодернізм заохочує не лише діалог, а й практичну співпрацю. Навіть при суттєвих розбіжностях люди чи групи можуть об'єднувати зусилля для досягнення спільних цілей, створюючи «альянси» на основі спільної вигоди чи цінностей.

8. *Одночасність і генеративна неоднозначність.* Метамодерна особистість перебуває в різних станах і позиціях одночасно, а не коливається між ними. Це породжує парадоксальність і відкритість до неоднозначності, спонукає до творчого сприйняття суперечливих реальностей, а також розширює сприйняття мистецтва й культурних форм, де межа між щирим і іронічним, реальним і уявним розмивається.

9. *Оптимістична реакція на трагедію.* Метамодернізм реагує на кризу творчо та оптимістично, навіть усвідомлюючи політичний, економічний і кліматичний хаос. Метамодерністи живуть у режимі «нібито», припускаючи, що позитивні зміни можливі, що дозволяє зберігати надію та відганяти відчай, навіть якщо реальність виглядає безпорадною.

10. *Міждисциплінарність.* Метамодернізм сприяє перегляду й переупорядкуванню традиційних структур (жанрів, дисциплін, інституцій) як реакції на їхню роль у кризах. Це не анархія, а свідома спроба адаптувати структури для прогресивних змін і ефективної взаємодії між різними сферами.

На відміну від постмодернізму модернізм транслює набагато лояльніше ставлення до гендерно-рольової проблематики. Він сприяє створенню «нової школи думки» (Abramson, 2014). Ми вважаємо, що в контексті нашого

дослідження доцільним буде спробувати проаналізувати феномен жінки метамодерну через призму принципів, описаних С. Абрамсоном, ця операційна процедура дозволяє розкрити складність, парадоксальність та багатовимірність феномену жінки як культурного та соціального явища. Феномен жінки метамодерну можна розглядати в контексті інтеграції парадоксу, співпраці, багатогранної суб'єктності та здатності одночасно сприймати кризу і можливості, що її формує як активного, творчого та адаптивного учасника сучасної культури. Пропонуємо розглянути таблицю (див. Таблицю 2)

Таблиця 2

Феномен жінки метамодерну через призму принципів С. Абрамсона

№	Принцип	Характеристика
1.	Метамодернізм як компроміс між модернізмом і постмодернізмом	Жінка метамодерну водночас усвідомлює універсальні й локальні істини, інтегруючи традиційні та суб'єктивні уявлення про себе, свій досвід і роль у суспільстві.
2.	Діалог замість діалектики	Вона здатна вести внутрішній та зовнішній діалог, приймаючи різні позиції і шукаючи точки перетину з іншими, без необхідності знищувати опонента.
3.	Парадокс	Феномен жінки метамодерну парадоксальний: її суб'єктивні істини «об'єктивно істинні для неї», хоча не збігаються з іншими, що дозволяє їй діяти автономно й водночас враховувати соціальні відмінності.
4.	Суміщення	Здатна поєднувати щирість і іронію, серйозність і гумор, справжні емоції та культурні коди, що відображає гнучкість і багатогранність сучасної жіночої ідентичності.
5.	Зникнення відстаней	Сприймає себе і суспільство як близькі й віддалені водночас, особливо у цифрових просторах, де кордони між особистим і соціальним стають розмитими.
6.	Багатогранність суб'єктивності	Одночасно перебуває в різних соціальних і культурних ролях, частково ділить їх із іншими, не обмежуючись стереотипами раси, статі чи переконань.
7.	Співпраця	Здатна об'єднуватися з іншими для досягнення спільних цілей, формуючи тимчасові альянси на основі цінностей чи практичної користі.
8.	Одночасність і генеративна неоднозначність	Одночасно перебуває в різних станах і ролях, що дозволяє сприймати суперечливі реальності, розширювати мистецькі та культурні практики, поєднуючи реальне й уявне.
9.	Оптимістична реакція на трагедію	Залишається оптимістичною, навіть усвідомлюючи хаос у світі, і діє «нібито» позитивні зміни можливі, що допомагає протистояти відчаю.
10.	Міждисциплінарність	Здатна переглядати й переупорядковувати традиційні структури (соціальні ролі, культурні й професійні норми), що сприяє прогресивним змінам і новим формам взаємодії.

Серед відомих українських дослідників, які працюють в полі проблеми метамодерну, слід відзначити Ю. Шабанову (Шабанова, 2020, 2022), В. Мірошніченка (Мірошніченко, 2017), В. Дроздовського (Дроздовський, 2018), Є. Борінштейна, М. Пальчинську, М. Арапакі (Борінштейн та ін., 2024) та інших науковців. У своїй науковій праці «Людина метамодерну в світоглядному вимірі нової культурної парадигми» Ю. Шабанова підкреслює, що метамодерн слід розглядати як описову позицію сучасної культурної домінанти цифрової епохи, що характеризується станом коливання між цінностями модернізму та постмодернізму. Антропологія метамодерну проявляється через процеси реконструкції Цілісної Людини та самореконструкції внутрішньої сутності індивіда. Погоджуємось з позицією авторки стосовно того, що метамодернізм відкриває новий рівень свободи, не обмежений минулими ідеологіями, водночас зберігаючи та поширюючи раніше напрацьовані цінності. Реалізація антропологічного простору проявляється у взаємодоповнюваності духовного та матеріального, раціонального та ірраціонального, релігійного та наукового, універсального та конкретного, створюючи новий якісний рівень життя Цілісної Людини, яка постійно реконструює себе. Цифровізація суспільства відкриває можливості для реалізації свободи вибору людини метамодерну, через яку втілюється концепція Цілісної Людини. Доля метамодерної людини визначається прагненням до нескінченних горизонтів антропології неповноти. «Metamodernism is more likely not a solution to a problem, but its posing in a new perspective of the question of a man – what to be and how to survive between the extremes of semantic poles without losing dignity and unique intrinsic value», – зазначає Ю. Шабанова (Shabanova, 2020 : 128). У представленому дослідженні чітко можемо спостерігати застосування холізму як ключового підходу до розуміння метамодерної людини: Цілісна Людина інтегрує внутрішню сутність і соціальну природу. Взаємодовизначеність індивідуального та масового, а також постійна реконструкція «Я» у контексті соціокультурного простору демонструють, що особистість розглядається як цілісна система, інтегрована в ширший культурний і соціальний контекст.

Антропологія метамодернізму постає як процес індивідуалізації соціокультурного простору через постійну самоперебудову людини на всіх рівнях, що проявляється у реконструкції Цілісної Людини та самореконструкції внутрішньої сутності. Концепція «нової щирості» дозволяє приймати все без остаточного ствердження, поєднуючи оптимізм і ентузіазм із ваганням та сумнівом. Метамодерна людина сприймає життя як гру чи творчий експеримент, де завдання стають можливостями, а невиконані виклики – шансом для розвитку (Шабанова, 2020). Досліджуючи людину метамодерну, Є. Борінштейн, М. Пальчинська та М. Арапакі роблять висновок про те, що людина метамодерну є мультикультурною та самостійно формує свої ідентичності, – соціальну, культурну, національну, – створюючи власну, мобільну картину світу. Вона прагне змін для покращення життя та проводить верифікацію концепцій і інформації самостійно, фактично формуючи себе як суб'єкта (Борінштейн та ін., 2024).

У статті української дослідниці З. Атаманюк «Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві» ключовим чинником соціокультурної взаємодії визначаються флуктуації, що проявляються через коливання, відхилення та тимчасові дисбаланси, здатні трансформувати систему. Авторка, аналізуючи різні підходи щодо дефініції поняття «флуктуація» узагальнює та експлікує флуктуацію як коливання соціокультурного середовища, викликане зовнішніми та внутрішніми, латентними її факторами, що є непередбачуваним і непрогнозованим за своєю суттю (Атаманюк, 2024 : 17). І саме такі коливання можуть мати значний вплив на трансформацію системи і навіть можуть зумовити її еволюцію. Така логіка є надзвичайно близькою до опису суб'єктності сучасної людини у метамодерному дискурсі, яка постійно балансує та вибудовує власну ідентичність, і такий баланс не є статичним, він динамічний та, фактично, є проявом флуктуаційності людського буття. Підкреслимо, що якщо у З. Атаманюк флуктуація виступає механізмом самоорганізації соціальних систем, то в контексті метамодерну вона може осмислюватися як внутрішній процес самоорганізації жіночої ідентичності, що постійно оновлюється у взаємодії з культурним середовищем. Жінка метамодерну теж перебуває у стані

коливань між «свободою здійснення» та «свободою звільнення», між собою та спільнотою, власним індивідуальним вибором та соціальною участю. У статті науковиця підкреслює, що флуктуації можуть мати як нейтральне вираження, так і стати джерелом «нового стану», коли система, досягнувши порогу нестійкості, може змінювати власну структуру. Цей підхід можемо безпосередньо застосувати до процесу жіночої самореконструкції в умовах метамодерну, коли кожна криза, сумнів чи внутрішній розлад відкривають простір для нового усвідомлення самої себе. Фактично, метамодерна жінка, подібно до відкритої системи в синергетиці, отримує з середовища «свіжу енергію», яка може розхитувати систему та змінювати її початковий стан, будь то соціальний виклик, пандемія, війна, зміна зовнішніх орієнтирів чи якась інша подія, що може спонукати до внутрішньої перебудови. У такому випадку жінка не просто реагує на флуктуації, а перетворює їх у власну енергію зростання, використовуючи оту нестабільність як ресурс до еволюції. Безпосередній концептуальний зв'язок між синергетикою та метамодерном прослідковується в тому, що обидва підходи розглядають розвиток не лінійно, а внаслідок коливання між полюсами. Суб'єктність жінки формується в результаті постійних коливань, і як у філософії метамодерну, так і в синергетичній моделі, стабільність не є метою, цінним постає процес динамічної рівноваги, балансу, в якому коливання народжують нову якість.

Окремі паралелі простежуємо у темі свободи. Як зазначає З. Атаманюк, в умовах пандемії та воєнних викликів суттєво порушені права особистості на свободу, а суспільство делегує здатність до самоорганізації державі (Атаманюк, 2024), що можемо тлумачити як зовнішню флуктуацію системи та зменшення ступеня індивідуальної автономії. Натомість для жінки метамодерну свобода майбутнього є свободою здійснення, а не звільнення, тобто мова йде про внутрішню, активну свободу дії, що не заперечується зовнішніми обмеженнями. Тим самим, підкреслимо, що жінка метамодерну долає соціальні флуктуації шляхом особистісної осциляції, перетворюючи кризу на простір самостворення. Обидва концепти – осциляція (у метамодерні) та флуктуація (у синергетиці) апелюють до динаміки, коливання, переходу та саморегуляції системи, зокрема,

контексту свідомості людини і культури. В умовах метамодерну феномен жінки можемо розглядати як суб'єктивний вияв флуктуацій свободи, які характеризують сучасну соціокультурну систему. Застосовуючи визначення флуктуацій за І. Пригожиним, як «випадкових відхилень параметрів стану системи від її середніх величин, які можуть зумовити еволюційні зміни самої системи», до якого апелює З. Атаманюк у монографії «Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства» (Атаманюк, 2020) в якості метафори до гендерної антропології метамодерну, можемо зробити висновок, що сучасна жінка постає саме такою флуктуацією системи культури, яка через власну активність і креативність спричиняє її трансформацію. Паралелі між поняттями «флуктуація» та «осциляція» простежуються особливо чітко. У метамодерному досвіді жінка перебуває у постійному русі між полюсами індивідуальності та колективізму, раціональності та емоційності, самовираження та соціальною відповідальністю. І в цьому сенсі жінка метамодерну «флуктуацією свободи», бо її саморозгортання відбувається між трьома амплітудами, які визначає З. Атаманюк в контексті флуктуації свободи (Атаманюк, 2024 : 21): *між свободою та анархією* (коли емансипаційний потенціал жіночості може виходити за межі усталених гендерних культурних кодів, але водночас не руйнує їх, а створює простір для нової етики саморегуляції); *між свободою та страхом* (перебуваючи в інформаційно відкритому світі, жінка метамодерну відчуває загострений екзистенційний страх перед втратою сенсу, безпеки, власних кордонів, і саме через цей страх зростає її потреба в осмисленій автономії); *між свободою та необхідністю* (перегукується з кантівським імперативом моральної дії, жінка метамодерну, усвідомлюючи власну свободу, одночасно інтегрує її з відповідальністю перед іншими. Шукаючи баланс між самореалізацією та етичною співучастю). Досліджуючи феномен української національної ментальності та її сутнісні характеристики, О. Лісеєнко підкреслює, що однією із найважливіших цінностей в українській ментальності є цінність свободи (Лісеєнко, 2022 : 143).

Тим самим, можемо описати феномен жінки доби метамодерну як синергетичну систему, що перебуває у стані флуктуації, де внутрішні суперечності не руйнують суб'єктність, а, навпаки, підтримують її розвиток. Жінка доби метамодерну через власний досвід переосмислює енергетику культури, наділяючи її новими смисловими векторами духовності, емоційної компетентності та автентичності. Якщо у П. Сорокіна флуктуації культури відбуваються між ідеаціональним, сенситивним та ідеалістичним типами культури (Sorokin, 1959), то жіноча суб'єктність метамодерну синтезує їх новій формі, де істина розуму поєднується з істиною почуттів, а духовне і тілесне не протиставляються, а співіснують. Це і є проявом метамодерної осциляції як динамічної рівноваги між полюсами, що утворює нову цілісність через напруження та діалог. *Ідеаціональний тип* відповідає жінці традиційної культури, для якої головною є її духовна сутність. Вона себе сприймає переважно через служіння Богу, родині, спільноті. Її тіло є носієм сакрального сенсу, а не автономної волі, домінує «істина віри». *Сенситивний тип*, або культура модерну, актуалізує жінку модерну як активну, чуттєву, орієнтовану на матеріальний та соціальний успіх. Саме тут формується уявлення про жінку як суб'єкта історії, але ще в межах раціональної антропоцентричної парадигми. Домінує істина почуттів, чуттєве та тілесне звільняється від табу. Постмодерн прямо не збігається з типологією П. Сорокіна, проте ми можемо його розглянути як кризу сенситивного типу, що характеризується втратою єдності чуттєвого та матеріального з духовним. Жінка постмодерну постає фрагментованою, іронічною з деконструйованою ідентичністю, яка грає ролі, множить власне «Я», розчиняючись у культурному контексті, це період втрати центру, коли істина почуттів переходить в істину релятивізму. *Ідеалістичний тип*, як синтез попередніх, відкриває можливості для поєднання духовного та тілесного, іронії та ширості, емпатії та раціональності. Це нова фаза цілісності, де жінка метамодерну осцилює між свободою та відповідальністю, демонструючи флуктуацію жіночої суб'єктивності у межах метамодерної культури. Узагальнюючи, можемо підвести підсумок, що у П. Сорокіна флуктуації культури є механізмами її історичної динаміки, в той час як в метамодерні

флуктуації жіночої суб'єктивності виступають механізмами її духовно-культурної еволюції.

На нашу думку, важливим аспектом феномену жінки доби метамодерну є особливості інтерпретації жіночої суб'єктивності через призму творчості як способу буття. Ми вважаємо, що саме творчість виступає формою осциляції між традиціями та новаторством. Творчість є не просто професійною чи інтелектуальною діяльністю, а онтологічним принципом людського існування, спрямованим на подолання меж між консервативними традиціями та новими тенденціями. Дуалізм традицій та новаторства співзвучний із головною характеристикою метамодерної доби – осциляцією між полюсами досвіду. Якщо перенесемо це в площину жіночої суб'єктивності, то жінка метамодерну постає Людиною-Творцем, що одночасно здатна успадковувати культурні архетипи та їх трансформувати, перетворювати досвід у нову якість, інтегрувати в собі духовне, тілесне, культурне й цифрове. Український дослідник Є. Борінштейн наголошує на тому, що творчість пов'язана із спадкоємністю культурних надбань людства, у ній поєднуються різні аспекти культури, наприклад, пізнавальний, моральний, художній, комунікативний. Відтак новизна або зовнішня оригінальність не є самостійним критерієм творчості. Її сутність проявляється у здатності занурюватися в історичний і культурний контекст, осмислювати його та продукувати нові смисли. Поєднання процесу і результату визначає творчу діяльність: вона створює нові матеріальні та духовні цінності й водночас забезпечує постійне самовдосконалення людини (Борінштейн, 2025 : 7).

Розглядаючи феномен жінки доби метамодерну, хочемо підкреслити, що важливо звернути увагу на її творчу сутність, вона виступає активним суб'єктом, здатним не лише осмислювати історико-культурний контекст, а й продукувати нові смисли, поєднуючи процес і результат своєї діяльності. Її творчість визначає соціокультурно-духовний потенціал та забезпечує постійне самовдосконалення, що робить її активною агенткою змін у суспільстві та культурі. Таким чином, у філософському вимірі творчість жінки доби метамодерну постає як прояв гармонії між історичною пам'яттю, культурним спадком і здатністю до

новаторського переосмислення світу, підтверджуючи, що справжня творчість завжди є водночас індивідуальним самовираженням і колективним внеском у розвиток культури. У контексті метамодерну жінка постає як творча особистість, здатна через художню діяльність трансформувати власний досвід і соціокультурну реальність. Т. Поплавська підкреслює, що творчість – це активна, проблемно-орієнтована діяльність, спрямована на створення нового, оригінального продукту, що формує культурні та естетичні цінності. «Творчості притаманні синергетичні риси, тому творча людина виявляє феномен творчої багатомірності» (Поплавська, 2024 : 37). А жінка-творець у метамодерному мистецтві поєднує свободу, багатомірність і амбівалентність проявів, балансує між традицією та новаторством. Її творча діяльність стає простором самореалізації та культурного впливу, де народжуються нові художні сенси і орієнтири, оновлюючи як індивідуальне, так і соціально-культурне життя.

Серед українських науковців, які підіймали проблеми творчості, можемо також зазначити Б. Новікова (Новіков, 2011), Н. Саноцьку (Саноцька, 2012), Л. Тарасюк (Тарасюк, 2011), М. Гальченка (Гальченко, 2020), Л. Кохан (Кохан, 2016), О. Овчарук (Овчарук, 2021), О. Коменду (Коменда, 2020), Ю. Реву (Рева, 2008) та інших. Так, в контексті нашого дослідження представляє інтерес наукова розвідка О. Овчарук на тему «Творча особистість як суб'єкт культури в парадигмальних вимірах осмислення», де авторка обґрунтовує сутність парадигмальності та визначає базові парадигмальні виміри культурологічного осмислення феномену творчої особистості. Дослідниця робить висновки про те, що парадигмальні виміри як методологічний конструкт дозволяють цілісно осмислити феномен творчої особистості в культурологічному контексті. Серед універсальних вимірів виділяє міжнауковий, гуманітарний, суб'єктно-ціннісний та діяльнісно-творчий. Їх залучення сприяє виявленню людини як суб'єкта культури й носія духовно-моральних цінностей, творчий розвиток якого відбувається у взаємодії з соціокультурним середовищем. Міжнауковий вимір систематизує еволюцію наукових підходів до розуміння творчості; гуманітарний розкриває внутрішню свободу та смислове самопереживання особистості; суб'єктно-ціннісний визначає людину як носія культурних смислів; діяльнісно-

творчий розглядає творчість як головну умову самореалізації й культуротворення (Овчарук, 2021 : 29). Взявши за основу універсальні парадигмальні виміри, запропоновані О. Овчарук, спробуємо показати жінку доби метамодерну не лише як соціокультурний, а як антропологічно-духовний феномен. В той час, коли соціокультурний феномен відображує жінку як активного учасника соціального і культурного середовища, зосереджуючись на її соціальних ролях та функціях, статусах, соціокультурних практиках, нормах та особливостях взаємодії у суспільстві з соціальними інститутами, антропологічно-духовний феномен доби розглядає жінку як особистість з глибинною духовною, психоемоційною структурою, як носійку внутрішнього досвіду та цінностей. Головні акценти виставляємо на її суб'єктності, творчому потенціалі, духовному розвитку, особливостях проживання, переживання, трансформації соціально-культурного досвіду, наданні духовним практикам нових смислів, які через творчість спрямовані на формування власної ідентичності та усвідомлення себе у світі. Серед ключових маркерів ми б виділили внутрішню свободу, творчу самореалізацію та культурне переосмислення світу. У поєднанні можна показати жінку доби метамодерну як цілісного суб'єкта, що одночасно формує та відображує культуру і розвиває власну духовно-творчу сутність. Таким чином, пропонуємо не 4 виміри (які застосовує в якості методологічного конструкту О. Овчарук), а 11 вимірів, характеристику та прояви яких з ілюстраціями систематизуємо в узагальненій таблиці (див. таблицю 3). Щодо парадигмальних вимірів як концептуальних рамок, що дозволяють цілісно осмислити складний феномен жінки доби метамодерну, то, з нашої точки зору, доречно розширити їх перелік та додати ще комунікативно-діалогічний, цифрово-медіальний, екзистенційно-духовний, етичний/екоетичний, гендерно-антропологічний, міфопоетичний та естетичний. Вони забезпечать багатовимірний підхід, інтегративність, цілісність та глибину.

В якості ілюстрації хотілося б навести приклади творчості відомої польської письменниці українського походження, яка у 2018 р. отримала Нобелівську премію з літератури, О. Токарчук. Новини BBC зазначають: «Ольга Токарчук ніколи не розглядає реальність як щось стабільне або вічне. Вона конструює свої

романи в напрузі між культурними протилежностями; природа проти культури, розум проти божевілья, чоловік проти жінки, дім проти відчуження», «вона отримала премію за наративну фантазію, яка з енциклопедичною пристрасстю представляє перетин кордонів як форму життя» (BBC News Україна, 2019).

Таблиця 3

Феномен жінки доби метамодерну в парадигмальних вимірах

№	Парадигмальний вимір	Характеристика	Ключові риси	Приклади
1.	Міжнауковий	Інтеграція знань з різних галузей, поєднання підходів, прагнення до цілісного бачення світу, здатність до критичного самоусвідомлення	Синтетичність, рефлексивність, інтегративність мислення, когнітивна гнучкість	Міждисциплінарні дослідження гендеру, арт-науки, філософсько-візуальні практики; науковиці та мисчині працюють на перетині дисциплін, поєднують цифрові медіа з гуманітарними сенсами
2.	Гуманітарний	Орієнтація на внутрішню духовну динаміку, емпатію, самопізнання, проживання сенсів, внутрішня свобода, глибина емоційного досвіду, відкритість до Іншого, дії через співпереживання, а не лише через раціональність, гармонія між тілесним і духовним	Зосередженість на внутрішньому досвіді та смислах, емпатійність, автентичність, духовний пошук та чутливість	Психологічні та мистецькі практики, що розкривають тілесно-емоційний вимір жіночності (body art performance art), феноменологічна література
3.	Суб'єктно-ціннісний	Визначає жінку як носійку культурних і духовних цінностей, що формують нові соціальні смисли, акцент на унікальності та гідності особистості, внутрішній свободі, моральній автономії, множинність ролей без втрати внутрішньої єдності, відкритість до діалогу між минулим та сучасним	Цілісність, багатовимірність ідентичності, внутрішня автономія та свобода, здатність до ціннісного вибору	Героїні літератури метамодерну, що балансують між традицією та самотворенням, образи богині у сучасному мистецтві, жіночі архетипи у феміністичному живописі, репрезентація архетипу жіночої сили в оновленій інтерпретації
4.	Діяльнісно-творчий	Творчість як форма життєтворення та самопроекування, культура як простір самореалізації	Перетворення власних переживань на культурний код епохи, креативність, екзистенційна відкритість	Візуалізація нескінченності внутрішнього світу, перформанси, арт-акції, кураторські проєкти жінок
5.	Комунікативно-діалогічний	Людина як суб'єкт взаємодії, діалогу, співбуття з Іншим	Діалогічність, емпатійна комунікація, толерантність	Соціальні ініціативи, мистецькі соціокультурні практики, волонтерство, освітні платформи
6.	Цифрово-медіальний	Формування жіночої ідентичності у цифровому	Візуальна гнучкість,	Феміністичні цифрові арт-практики, NFT-проєкти про

		просторі, нові стратегії самопрезентації, цифрова тілесність	самоідентифікація у медіа, кібертілесність, створення ідентичності у цифровому просторі	власне тіло (тіло автора чи моделі стає об'єктом творення та токенизації на блокчейні), VR-мистецтво, Instagram-art
7.	Екзистенційно-духовний	Осмислення духовного досвіду, межових станів, трансцендентного виміру буття, свободи	Пошук сенсу цілісності, духовної свободи, катарсис,	Філософські та мистецькі рефлексії на тему духовності, образи богині як символу існування минулим і вічним
8.	Етичний/екоетичний	Формування нової етики співбуття, турботи, екологічної свідомості, відповідальності за Іншого, співчуття	Турботливість, співвідповідальність, моральна стійкість, емпатія як форма духовного лідерства, етична комінікація	Практики соціального мистецтва, волонтерські ініціативи під час війни, екофеміністичні арт-проекти, гуманістичні акції
9.	Гендерно-антропологічний	Переосмислення архетипів жіночності, ритуалів і тілесних практик у культурі	Множинність архетипів, тілесна пам'ять, ритуальність	Візуальні репрезентації «вічної жіночності», дослідження менархе-ритуалів, перформанси з тілесними символами
10.	Міфопоетичний	Актуалізація архетипів та міфологічних образів у сучасні культури	Жінка як носій архетипів богині, матері, діви, що трансформується у сучасному дискурсі	Переосмислення образів Іштар, Афродіти, Деметри та інших богинь в сучасних інсталяціях та моді
11.	Естетичний	Єдність прекрасного і духовного, пошук нових форм гармонії	Поєднання іронії та щирості, хаосу та краси, фрагментарності та гармонії	Візуальні мистецькі проекти, інсталяції «Гармонія хаосу» сучасних мисткинь

Окрім теоретичного аналізу феномену жінки доби метамодерну, впродовж 2024–2025 рр. на базі наукової лабораторії «Інновацій соціокультурних досліджень» кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» нами проведено соціологічне емпіричне дослідження, основним методом якого було опитування, спрямоване на виявлення уявлень респонденток про соціальний портрет сучасної жінки епохи метамодерну (Світлицька, Петінова, 2025). В якості респонденток до дослідження долучилися жінки та дівчата, масив дослідження охопив 1317 чоловік віком від 18 до 45 років. Як показують результати, найбільш активною у

висловленні власної позиції була молодь віком від 18 до 45 років (52,8%). Саме ці вікові групи народилися та здобували досвід у період епохи метамодерну, що робить їх відповіді особливо цінними для дослідження феномену жінки цього часу. Переважна більшість респонденток має середню або вищу освіту (15% та 34,1%), серед них більшість – здобувачі різних рівнів вищої освіти, що безпосередньо корелює з активним прагненням до самореалізації та розвитку власного потенціалу як ключової характеристики жінки доби метамодерну. Сфера діяльності опитаних охоплює традиційні та новітні професії: освіту (38,3%), медицину (17,6%), культуру та мистецтво (8,1%), технології (8,4%), бізнес (12,8%), домогосподарство (8,2%). Водночас присутні респондентки, які працюють у галузях технологій, державної служби, права та очолюють бізнес, що свідчить про позитивну динаміку на шляху до гендерної рівності та реалізації рівних можливостей у різних сферах суспільного життя. Аналіз відповідей на питання про усвідомлення ролі та місця жінки в сучасному суспільстві демонструє такі тенденції: більшість респонденток вважають, що сучасна жінка має бути незалежною (59,8%), балансувати між роботою та родиною (48,6%), реалізовувати себе професійно (60,6%) та брати активну участь у громадському житті (27,1%). Щодо найважливіших якостей, які мають бути притаманними сучасній жінці, респондентки обрали незалежність (63,2%), освіченість (61,5%), силу та витривалість (55,6%), емоційну стабільність (50,9%), гнучкість та адаптивність (39,5%). Відповіді на питання про роль жінки в суспільстві показали органічне поєднання професійної кар'єри, виховання дітей, догляду за домом та громадської діяльності, що репрезентує осцилятивні навички метамодерної жінки – здатність поєднувати протилежності, інтегрувати особистісне, сімейне та професійне життя. Майже третина опитуваних не знала тлумачення терміну «метамодерн» (29,2%). Серед обізнаних, переважна частина розуміє його як поєднання традиційного і сучасного (25,5%), перехід від постмодернізму до нових ідей (30,4%), емоційний та інтелектуальний синтез (14,3%). Серед характеристик сучасної жінки доби метамодерну респондентки виділяють: багатогранність та поєднання різних ролей (45,6%); саморозвиток та освіту (33,6%); гнучкість та відкритість до нових ідей (30,8%); здатність

адаптуватися до швидко змінюваного світу (29,8%); творчість та професіоналізм (33,3%); прагнення до гармонії між особистим і професійним життям (32,3%). Найважливіші характеристики, притаманні метамодернізму: баланс між роботою та особистим життям, інноваційність і креативність, емоційна щирість та соціальна активність. Переважна більшість жінок оцінює себе як лідерок (35,6%), активних учасниць суспільного та культурного життя (22,6%), водночас вони прагнуть професійного та творчого розвитку (21,9%). Основні виклики доби метамодерну: пошук самореалізації (57,8%), боротьба зі стереотипами та упередженнями (57,5%), баланс роботи і сім'ї (51,4%), подолання гендерної нерівності (37,6%). Результати опитування дозволяють виокремити кілька узагальнених тенденцій щодо портрету жінки: багатофункціональність (сучасна жінка поєднує професійну діяльність, сімейні обов'язки, творчість та громадську активність); емоційна інтелектуальність (відкритість до емоцій і здатність до емпатії сприяють автентичності взаємин); соціальна відповідальність (активна участь у культурних, громадських та гендерних ініціативах; цінність автентичності: відмова від шаблонних уявлень про красу, успіх та щастя, прагнення до особистісної гармонії).

На основі проведеного опитування ми визначили основні характерні риси соціального портрету сучасної жінки доби метамодерну:

1. Багатофункціональність: жінка метамодерну може бути одночасно вдалою професіоналкою, матір'ю, активісткою, художницею, і всі ці ролі не суперечать одна одній, а гармонійно співіснують.

2. Емоційна інтелектуальність: вона відкрито висловлює свої емоції і переживання, але робить це з глибоким усвідомленням і емпатією до оточуючих; допомагає створювати більш теплі та автентичні взаємини.

3. Соціальна відповідальність: активно залучена до суспільного життя, прагнучи зробити світ кращим місцем, підтримуючи гендерні та соціальні ініціативи.

4. Цінність автентичності: цінує свою унікальність та індивідуальність, відкидаючи шаблонні уявлення про красу, успіх та щастя (Петінова, Світлицька, 2025 : 100).

Таким чином, жінка доби метамодерну стає символом змін, адаптивності та цілісності. Вона органічно поєднує професіоналізм, турботу про сім'ю, соціальну активність та творчість, втілюючи прагнення до гармонії між традиційним та сучасним. Її життєва стратегія відображає метамодерністську тенденцію до синтезу протилежностей, характерну для нової культурної та соціальної парадигми. Сучасна українська жінка є активною учасницею культурних, соціальних та економічних процесів, формує оновлену модель ідентичності та автентичності. Аналіз результатів опитування показує, що вона є освіченою, незалежною та багатовимірною особистістю, здатною поєднувати професійне з особистісним, індивідуальне з колективним, раціональне з емоційним. Таке поєднання відображає логіку метамодерну «both–and», коли протилежності не виключають, а взаємозбагачують одна одну, формуючи динамічну, гнучку та гармонійну жіночу ідентичність.

Тим самим, гіпотези, висунуті для соціологічного дослідження, підтвердилися:

1. Сучасна жінка доби метамодерну поєднує традиційні цінності та сучасні соціальні ролі, гармонізуючи професійну, сімейну, громадську та творчу сфери життя. Така інтеграція відображає тенденцію до синтезу протилежностей, характерну для метамодерністської парадигми. 2. У жінок формується новий тип ідентичності, заснований на метамодерністській логіці «і те, і інше», який поєднує раціональність та чуттєвість, індивідуалізм та спільність, прагматизм та емпатію, створюючи нову модель жіночої автентичності. 3. Адаптивність, гнучкість та здатність до саморефлексії є визначальними характеристиками метамодерної жінки, які забезпечують її активну участь у культурних, економічних та соціальних процесах та утворюють її як суб'єкта соціальних змін.

Метамодерн обґрунтовує свою самостійність і призначення як відтворення нової, якісно іншої цілісності культурного досвіду, що перебуває в процесі формування завдяки осциляційній природі невизначеності. Парадоксально, але саме мінливість стає сталою характеристикою метамодерну, – тією динамічною константою, яка створює умови для виникнення нової якості, що виходить за

межі мислимого в горизонті трансцендентного. Серед усіх проявів культури саме мистецтво найбільшою мірою відповідає вимогам цілісності епохи метамодерну, оскільки воно здатне одночасно охоплювати раціонально-логічний та інтуїтивно-ірраціональний рівні пізнання через образ, метафору та символ, створюючи відчуття єдності універсальних значень. Мистецтво метамодерну постає як культурний жест, спрямований на подолання диктату бінарного мислення. Воно прагне вивести з вузьких рамок опозицій – глибокого та поверхневого, трагічного та комічного, складного та простого, загального та приватного, трансцендентного та екзистенційного. Там, де попередні естетичні парадигми будували цінності на конфліктах та розбіжностях, метамодернізм будує цілісну логіку буття, в якій істина розкривається не як одновимірне поняття, а як поліфонія можливих семантичних форм. Саме в цьому метанаративному просторі мистецтво прагне повернути людині відчуття автентичної реальності та пробудити її від культурних шаблонів, де романтизм, постмодерністські іронії та модерністські утопії втратили свою інтегруючу силу.

Як наголошує Ю. Шабанова, сучасне мистецтво демонструє не просто зміну художніх уподібнень, а глибоку зміну у способі думки – так званий «квантовий стрибок свідомості на принципово новий рівень онто-холістичного синкретизму... «Новий холізм» метамодерну полягає в серединній позиції, осциляції по вертикалі, де крайні онтологічні виміри у вигляді трансцендентного та екзистенційного не протиставляються один одному, а взаємодовизначаються, стверджуючи буття в його трансцендентно-іманентній єдності» (Шабанова, 2022: 89). І в цьому контексті дослідниця згадує інтелектуальну спадщину М. Екхарта, німецького містика XIV століття, який окреслив «інтровертне трансцендентування» як подолання меж усталеного досвіду, інтуїтивне проникнення в основу буття, що водночас присутня і в світі, і в самій людині (Шабанова, 2022 : 89). Саме цей спосіб духовного руху – не втеча від реальності, а заглиблення в її найсуттєвіші прошарки, на наш погляд, виявляється наближеним до філософії метамодерну та його прагнення утримувати єдність протилежностей у живому процесі осмислення.

Використовуючи як вихідну позицію класифікацію сучасних мистецьких тенденцій, запропоновану Ю. Шабановою (Шабанова, 2022 : 90), спробуємо представити узагальнений аналіз основних рис цього явища. Отже, характерні риси сучасного мистецтва метамодерну такі:

1. Інтерактивність як спосіб співіснування художника та глядача (сучасне мистецтво долає межу між автором та реципієнтом, надаючи останньому не пасивну, а залучену позицію.
2. Перформативність як стратегія подолання постмодерністської дисперсії. На відміну від фрагментації та деконструкції постмодернізму, метамодернізм виводить мистецтво на площину досвіду.
3. Особлива естетична чутливість (неоромантизм) виникає як реакція не на кризу просвітницького раціоналізму, а на перенасичення світу інформаційними потоками.
4. Атопічність як втрата та пошук нового місця буття означає відсутність фіксованого культурного чи соціального топосу.
5. Нова простота як ясність переживання, – метамодерністське мистецтво повертає емоцію як сильний, відкритий, щирий афект.
6. Реконструктивність цілісності проявляється як намагання відновити втрачений зв'язок між людиною та буттям, поєднуючи різні культурні прошарки в синкретичні форми.
7. Індивідуалізована музична мова, де немає домінуючої стилістичної формули.
8. Коливання між щирістю та іронією (oscillation) та створення своєрідного синусоїду значень, де серйозність та гра співіснують без взаємоскасування.
9. Етична чутливість та відповідальність, на відміну від постмодерністської байдужості, повертається до теми відповідальності – за світ, за Іншого, за майбутнє.
10. Проекція у майбутнє та фокус на його потенційних можливостях (futurity), мистецтво метамодерну не обмежується ностальгією чи постмодерністською фрагментацією, а прагне конструювати нові смисли та можливі світи, зосереджуючись на конструктивному майбутньому.

У наступному параграфі аналіз естетичних моделей жіночого образу дозволить нам простежити, як метамодерністське мистецтво репрезентує нову онтологію жіночності, що поєднує емоційну глибину, інтелектуальність та етичну відповідальність.

3.2. Естетика жіночого: образ жінки у просторі мистецтва метамодерну

Мистецтво метамодерну репрезентує собою новий етап естетичного мислення, у межах якого образ жінки набуває принципово іншого символічного статусу, порівняно з модерністською чи постмодерністською традицією. На зміну іронічній дистанції, епатажній деконструкції та фрагментарності постмодернізму приходить культура афекту, емоційної залученості та пошуку автентичного суб'єктивного досвіду (Vermeulen, van den Akker, 2010). Водночас категорія жіночого в метамодерному дискурсі не зводиться лише до фемінності як такої, а постає як складна естетико-культурна конструкція, в якій переплітаються тілесність, гендерна політика, етика турботи, ідентичність та емпатія.

Визначальним концептом метамодерністської парадигми є поняття «структурного коливання» між полярними позиціями – наївністю й цинізмом, надією й розчаруванням, іронією та щирістю (Turner, 2011). Саме ця парадоксальність дозволяє сучасному мистецтву репрезентувати жіночий образ як відкрити, процесуальну структуру, що водночас включає фрагменти традиційних репрезентацій (архетип музи, матері, коханої) та підважує їх шляхом індивідуалізації досвіду. Жінка в метамодерному мистецтві – не лише візуальний носій гендеру, а активна носійка емоційної пам'яті, біографічної нарації, культурної травми й політичного спротиву (Merrill, 2015).

Значний внесок у переосмислення жіночого візуального образу зробила феміністична естетика, що розвивалася від позицій ліберального фемінізму до постструктуралістських і постколоніальних версій (Hooks, 1992; Butler, 1990). У межах метамодерну ці підходи не просто співіснують, а синтезуються з індивідуальними художніми стратегіями. Особливу увагу сучасні мисткині

приділяють темам тілесної вразливості, сексуального самовизначення, материнства, старіння, втрати, а також постгуманістичним темам – наприклад, симбіозу людського тіла і технологій (Haraway, 2016; Braidotti, 2019).

Одним із важливих векторів естетики жіночого у мистецтві метамодерну є ренесанс тілесності, який не тотожний її еротизації чи редукції до біологічного. Йдеться про тілесність як метафору емоційної присутності, як матеріалізацію досвіду (Grosz, 1994). Сучасні миткині – зокрема М. Абрамович, Дж. Савіль, С. Шерман, Я. Бартана – у своїх творах акцентують на травматичній, вразливій, часто «відчуженій» тілесності, створюючи візуальні наративи, які запрошують глядача до співпереживання, а не споглядання. Науковиця А. Джонс у своїй доробці «Body Art/Performing the Subject» наголошує, що жіноче тіло в сучасному мистецтві перестає бути «нейтральною поверхнею» для естетизації й стає суб'єктом опору та рефлексії (Jones, 1998). Це узгоджується з метамодерністським прагненням до етичного залучення – глядач більше не є стороннім спостерігачем, а стає співучасником досвіду, який транслює жінка-авторка або жіноча фігура на екрані, полотні чи у просторі інсталяції.

Інший важливий аспект – інтермедіальність жіночої репрезентації. У межах метамодерну поширеною є практика поєднання різних медіа: відео, тексту, звуку, живопису, цифрової анімації, що дозволяє подолати одновимірність зображення й надати голосу жінці як носійці багаторівневого досвіду. Наприклад, роботи української художниці А. Кахідзе поєднують графіку, текст, стендап-форму, автобіографічні нарації й активізм, створюючи феміністичне поле комунікації, яке поєднує інтимне й політичне (Шилер, 2024) (див. додаток С). Художні проєкти А. Кахідзе є всесвітньо відомими, місію яких художниця підкреслює гаслом: «Мистецтво для самоспостереження та критичного мислення». Таким чином, вона визначає мистецтво як засіб емпатії та соціальної рефлексії; а візуальне мистецтво – як простір для етичної та політичної дії. А. Кахідзе втілює тип художниці епохи метамодерну, яка поєднує інтелектуальну діяльність із чуттєвим досвідом, а соціальну позицію – із глибокою особистою емпатією. Її проєкти характеризуються відчутним метамодерністським «коливанням» між документальністю та символізмом, між

раціональним аналізом та щирим переживанням. Такі роботи, як «Суниця Андріївна» чи «Метод конструювання політичної істини», створюють естетику жіночого досвіду, де приватне стає політичним, а вразливість виступає формою влади. Художниця перетворює повсякденну реальність – материнську турботу, біль втрати, турботу про дім і землю – на візуальну метафору стійкості та людяності. Її філософія мистецтва демонструє нову форму метамодерної жіночої суб'єктивності: це не відмова від емоцій чи злиття з патріархальним образом жертви, а естетика взаємності, де жінка виступає посередником між болем і надією, між особистим досвідом і колективною пам'яттю. Як Посланиця Толерантності ООН, А. Кахідзе втілює етичний імператив жінки доби метамодерну: бути свідомою, співчутливою та водночас ефективною, відкритою до іншого світу. Мовою мистецтва вона будує простір довіри та діалогу, що декларує головний естетичний принцип метамодерного гуманізму. На нашу думку, надзвичайно показовим є її проєкт платформи культурних ініціатив «Ізоляція» у партнерстві з Посольством США в Україні «ГУРТОБУС» (2019–2020). Це автобус, переобладнаний на мобільний культурний центр, де проводилися майстер-класи, лекції та інтерактивні проєкти. Метою ініціативи є популяризація сучасного мистецтва у віддалених населених пунктах, підтримка децентралізації культурного сектору та розвиток культури в малих містах і селах (Арт-проєкти, 2025). У щоденникових малюнках і перформансах А. Кахідзе, зокрема у серії «Щоденник війни» (2022), що поєднує автобіографічність і візуальну «дитячу» наївність, жіночий образ утілює чутливість, турботу та прагнення етичного діалогу зі світом (Історії про війну, 2022; Alevtina Kahidze, 2024). Тут інтимні замальовки рослин, побутових сцен і спогадів про матір перетворюються на художню мову солідарності, де поєднано особисте й політичне (Кахідзе, 2025). Відмова від довершеної естетики, свідоме збереження «наївності» й навіть помилок у підписах акцентує щирість і вразливість художнього висловлювання (Дівоче Медіа, 2022), що відповідає рисам метамодерного емоційного письма, яке ґрунтується на коливанні між інтимністю й публічністю, слабкістю й силою, особистим досвідом і колективною пам'яттю.

Важливим структурним елементом проєкту є історії матері мисткині, яка жила на окупованій території Донбасу. Через замальовки, що передають її слова й досвід, А. Кахідзе відтворює голос маргіналізованих свідків війни, які зазвичай не потрапляють у «велику історію» (Bird in Flight, 2022). Тут виявляється особливість жіночого письма війни: відмова від героїчного чи риторичного тону, натомість увага до дрібних деталей, тілесності, повсякденності як носіїв пам'яті. Саме такі інтимні історії складають тканину колективної пам'яті, яка протистоїть забуттю. Теоретично проєкт можна розглядати крізь призму концепції К. Карут, яка описує травму як «досвід, що не знаходить вираження у мові, але залишає свій слід у тілі» (Caruth, 1996). «Щоденник війни» А. Кахідзе постає як приклад жіночої наративної практики, що поєднує документальність і символізм, особистий досвід і суспільну пам'ять. Графічна форма, щоденниковий ритм і мотиви рослинності та материнських історій створюють унікальний простір емоційного письма, який фіксує воєнну реальність не лише як факт, а як живий досвід, що стає частиною культурної пам'яті.

У графічних серіях та скульптурних проєктах Ж. Кадирової, зокрема у циклі «Second Hand», використано старий одяг, відлитий у бетон і керамічну плитку, через який жіночий щоденний досвід набуває нових смислів. За словами самої мисткині, «одяг – це завжди про тіло, навіть коли його немає, він зберігає його форму і відбиток» (Higgins, 2023). Використання вживаного текстилю й плитки з радянських фабрик, готелів і громадських будівель акцентує на інтимності та уразливості побутових речей, які стають «пам'яттю матеріалу», тоді як бетон і кераміка надають їм відчуття монументальності й ваги (Kadyrova, 2019, 2025; DesignBoom, 2019). На Венеційській бієнале 2019 р. Ж. Кадирова представила сукні та сорочки з плитки, розвішані на мотузках як білизна, що створювало образ, який поєднує приватне й публічне, буденне й монументальне (Kadyrova, 2019). Відлиті в бетон і кераміку сукні та сорочки візуалізують невидиму працю й турботу, перетворюючи повсякденність на архів пам'яті. Цей проєкт водночас фіксує тендітність і стійкість жіночого існування, демонструючи, що навіть буденні речі можуть стати знаками історії та опору (Hanson, 2025; Zhanna Kadyrova, 2022). У метамодерному ключі «Second Hand»

функціонує як простір коливання між приватним і публічним, крихким і тривалим, інтимним і монументальним. Буденність і матеріальність у цих роботах трансформуються у візуальну метафору пам'яті, турботи та тілесності, де жінка постає не як ідеалізований символ, а як носійка інтимного й водночас соціально значущого досвіду.

У перформансах Т. Брюггери, зокрема у відомій акції «Шепіт Татліна» (2009), глядачі мали можливість увійти у простір довіри та тілесної взаємодії (Bruguera, 2009). У цьому проєкті відвідувачеві пропонувалося опинитися у тісному контакті з виконавицею, яка тихо шепотіла на вухо відомості з новин про політичні репресії, цензуру та обмеження свободи слова. Звичайний акт близькості – дихання, шепіт, дотик – перетворювався на художній жест, що поєднував інтимне з політичним. Як зазначає К. Бішоп, стратегія Т. Брюггери полягає у «залученні глядача до співучасті, яка є водночас етичною та політичною» (Bishop, 2010). Жіночий образ у такому контексті постає як простір етичного вибору. Мисткиня не пропонує символічну фігуру «музи» чи «жертви», натомість вона діє як активна суб'єктка, яка створює ситуацію соціальної дії. Глядач у цій роботі не залишається пасивним споглядачем: інтимність контакту змушує його взяти на себе відповідальність за почуте, перетворює досвід мистецтва на акт моральної взаємодії. К. Фуско підкреслює, що в цих роботах «влада перетворюється на емпатію, а політична дія – на форму емоційного спілкування» (Fusco, 2012). У метамодерному ключі «Шепіт Татліна» функціонує як форма «живої етики», де поєднуються щирість і критичність, індивідуальне переживання та колективна відповідальність. Л. Камніцер трактує цей тип перформансу як «нове кубинське мистецтво участі», у якому особистий контакт і тілесна близькість стають метафорами соціальної довіри (Camnitzer, 2020). Г. Москера, у свою чергу, наголошує на «етиці близькості», яка є ключовою для розуміння цього перформансу: фізична інтимність стає політичною подією (Mosquera, 2021). Таким чином, жіночий образ у творчості Т. Брюггери постає не як декоративний символ, а як медіаторка емоційного та соціального досвіду, що акцентує взаємну відповідальність, солідарність і турботу.

Паралельно з цим, естетика жіночого в метамодерні демонструє тенденцію до своєрідної сентиментальної реабілітації, яка проявляється у поверненні до щирих емоцій, дитячої безпосередності, казкових архетипів, природності та піклування. Якщо в постмодернізмі ці елементи здебільшого іронізувалися або ставали предметом деконструкції, то в новому культурному контексті вони знову набувають цінності як автентичні способи переживання світу. Подібні тенденції простежуються і в європейському мистецькому контексті. Так, у роботах А. Імгоф жіночий образ постає як багатозначний архетип, що коливається між тендітністю й холодною відстороненістю. У знаковому перформансі «Фауст», представленому на Венеційській бієнале 2017 р., виконавці й виконавиці, зокрема жіночі фігури, перебували у скляних боксах під підлогою павільйону (див. додаток С), демонструючи тілесність, водночас доступну для споглядання й відчужену за прозорою перегородкою (Імгоф, 2017). Такий простір функціонував як метафора сучасної «казки» про ізоляцію та пошук нових форм близькості, де жіноче тіло постає не об'єктом еротизації, а візуальною алегорією крихкості й недосяжності (Saltz, 2017). У цій перформативній інсталяції жіночий образ проявляє глибинну амбівалентність: він водночас запрошує до контакту й відкидає його, підкреслюючи атмосферу метамодерної «сучасної казки» про відчуження.

У творчості М. Абрамович жіночий архетип розкривається через інші художні стратегії. У проєкті «The Artist Is Present» (2010), що відбувся в Музеї сучасного мистецтва у Нью-Йорку, художниця протягом кількох місяців сиділа в залі, запрошуючи відвідувачів сісти навпроти й дивитися їй у вічі (Biesenbach, 2010). У цій простій, але інтенсивній формі контакту жіночий образ набуває символічних вимірів: М. Абрамович виступає як «матір», «жриця» чи «провідниця», яка створює простір емоційної чесності та духовної присутності (Biesenbach, 2010). Тривале мовчання та концентрація на погляді формують ситуацію, в якій жіночий образ перетворюється на універсальний символ, що медіює досвід глядача між буденним і сакральним. Таким чином, у сучасних мистецьких проєктах та практиках жіночий образ виявляє метамодерне коливання між інтимністю й дистанцією, між тілесністю та символічністю. Він

функціонує не як декоративний мотив, а як концептуальний простір, де відбувається пошук нових форм емоційної та соціальної взаємодії.

Мисткиня М. Куликовська жіночий образ показує через тілесні практики. У проєкті «Номо Bulla» (2012) використовує мильні відливки власного тіла, які з часом розчиняються, підкреслюючи крихкість і минуцність людського існування (Бакієва, 2023). Відеоперформанс Марії «Дай мені сказати: це не забуто» є яскравим прикладом того, як сучасна художниця в метамодерністському контексті конструює та досліджує власний образ у взаємодії із соціальним та політичним простором. Конфліктні події 2014 р. в Донецьку, коли її мильні скульптури були знищені бойовиками, стали не лише історичною травмою, а й каталізатором художньої рефлексії над свободою, колективними та індивідуальними межами. Руйнування та відтворення скульптур її тіла у перформансах М. Куликовської демонструє метамодерністську естетику дуальності та коливань: руйнування та творення, травма та трансформація, локальне та глобальне, особисте та політичне. Цей процес стає способом ствердження жіночої суб'єктивності, де тіло художниці перетворюється на носія емоцій, історії та активізму. Активістська та феміністична позиція художниці, її участь у політичних та соціальних акціях, а також той факт, що її роботи заборонені в Росії, підкреслюють метамодерну інтеграцію етики та естетики, що стає інструментом не лише самовираження, а й соціального втручання, відображаючи складну сучасну реальність, у якій опиняються жінки (Куликовська, 2019). У серії «Армія клонів» (2010–2014), створеній з епоксидної смоли, постають десятки «клонів» самої художниці, що функціонують як метафора втрати індивідуальності у суспільних структурах та водночас як символ тілесної присутності жінки у публічному просторі (Krantz, 2025). Ці роботи поєднують у собі вразливість та стійкість: тіло, відтворене у матеріалі, стає інструментом голосу, що звучить на рівні соціального й політичного діалогу. О. Баршинова зазначає: «Тіло являється головним лейтмотивом робіт художниці незалежно від обраного медіума. Створюючи скульптурні копії власного тіла – тіла жінки-художниці – Марія Куликовська маніфестує присутність жінки у контексті сучасного мистецтва. Присутність, яка безжалісно

спихається на маргінес та потребує офіційної теоретично-практичної реабілітації» (Баршинова, 2012).

У своїй мистецькій практиці художниця поєднує глибинні архетипи жіночості з актуальними темами соціальної пам'яті, війни та тілесності. Через тілесний екзистенційний досвід мисткиня осмислює жіночу ідентичність не як статистичну даність, а як процес творення, динамічний рух між минулим та майбутнім. Її творчість ілюструє метамодерне розуміння жінки як Людини-Творця, здатної інтегрувати духовне, культурне та тілесне у нову якість буття. Художниця не лише репрезентує жінку в мистецтві, а через мистецтво конструює нову форму суб'єктивності, де творчість стає способом осмислення меж і водночас їх подолання (Куликовська, 2020). Мисткиня розповідає, що у своїх роботах вона використовує класичний метод створення гіпсової форми з живого тіла, яке під час процесу має залишатися абсолютно нерухомим. Асистент, який водночас є її музою, наносить на шкіру холодний рідкий гіпс. Згодом цей матеріал починає тверднути, вступаючи в реакцію, що супроводжується підвищенням температури. У результаті гіпс перетворюється на своєрідний камінь, який точно відтворює всі відбитки, нерівності та деформації поверхні тіла. Спеціально для арт-номера «Vogue UA» художниця повторила свій перформанс «Омивання / Lustration», під час якого прийняла крижану ванну з власним клоном з мила. Вона присвятила його жінці, війні і крихкості тіла (Мильна опера, 2018).

Іншим прикладом метамодерного типу жіночої суб'єктивності може слугувати творчість японської художниці Я. Кусами, яка поєднує у своїх інсталяціях архетипні образи жіночого тіла, природи та нескінченності з новітніми цифровими візуальними формами. Її мистецтво коливається між традиційною східною символікою і технологічною естетикою постіндустріального світу, втілюючи метамодерну «осциляцію» між минулим і майбутнім, внутрішнім і зовнішнім. Я. Кусама демонструє, як творчість стає способом буття, що поєднує в собі елементи спадщини та інновації, емоційної глибини й раціонального експерименту. У цьому сенсі жіноча творчість постає не лише актом самовираження, а й спробою гармонізувати полярності сучасного

світу. Аналізуючи статтю О. Багрій «Яйої Кусама: 5 фактів з життя великої художниці» у контексті дослідження феномену жінки доби метамодерну, можемо прослідкувати яскраву реалізацію біографічного методу, що поєднує особисту історію мисткині з осмисленням її творчості, екзистенційного шляху та духовного досвіду. Біографічний метод виявляється через взаємозв'язки життя та мистецтва художниці, коли факти її біографії подаються не лише як послідовність подій, а як джерело художнього сенсу. Авторка послідовно показує, як особисті травми, психічні стани, соціальні обмеження та внутрішня боротьба стають матеріалом для творчості, починаючи з самого дитинства, коли Я. Кусама чинила опір патріархальним нормам та вибудовувала власний шлях самореалізації, що є типовим сюжетом жіночого становлення, де творення самої себе збігається з актом духовного визволення. Її втеча до Нью-Йорка, спалення картин та спроба знайти усамітнення у світі чоловічого мистецтва демонструють екзистенційний вимір самотності, бунту та пошуку власної автентичності. Навіть перебування у психіатричній лікарні можна інтерпретувати як осциляцію між хаосом та гармонією творчості. Мисткиня не заперечує свою травму, а перетворює її на центральні риси жіночого досвіду доби метамодерну. Я. Кусама долає модерністську ідею «генія-митця» та постмодерну відчуженість, натомість демонструє прагнення до емоційної автентичності та духовної єдності. Її фірмовий гороховий орнамент є не просто естетичним знаком, а способом поєднати себе з усім. Така форма саморефлексії через мистецтво відповідає метамодерному світогляду, у якому жінка є суб'єктом творення смислів, що поєднують вразливість і трансценденцію (Багрій, 2023).

Таким чином, на прикладі Я. Кусами ми бачимо як біографія жінок подається у вигляді шляху, де через мистецтво жінки конструюють власну ідентичність і водночас формують універсальний образ жіночої сили та духовної витривалості. Аналізуючи картини художниці (дивись додаток), ми бачимо, що вони виконані у досить впізнаваній манері, зображення простору, сповненого органічних форм, крапок, хвилястих ліній, повторюваних мотивів, наприклад, обличчя, які створюють ефект безперервного пульсуючого руху. У своїй творчості Я. Кусама ніби іронізує над нав'язливою декоративністю повторів, але

водночас через неї висловлює внутрішню драму й пошук гармонії. У метамодернізмі така подвійність є ключовою рисою: художник усвідомлює штучність, але водночас прагне автентичності. У її композиціях відсутній єдиний центр: погляд мандрує між фрагментами, де кожен елемент має власну автономну динаміку. Це відображає метамодерністське світовідчуття множинності як одночасне існування різних смислових рівнів без остаточного синтезу. Мисткиня створює власний космос, що символізує пошук меж «Я» у безмежному світі.

Надзвичайний інтерес, на нашу думку, у контексті дослідження естетики жіночого представляє артоб'єкт Krolikowski Art «Богиня», що є прикладом сучасного неоміфологічного візуального мислення, в якому поєднуються естетика постфотографії, цифрової мультиекспозиції та архетипна символіка жіночого початку. Образ богині постає не як статична ідеалізована постать, а як енергетичний потік, що пульсує у множинності фрагментів, які повторюються. Ритмічне розщеплення тіла на послідовні кадри створює ефект візуальної хвилі, що символізує рух енергії, онтологічну циклічність та перетворення. Повтор, що одночасно є і технічним прийомом, і змістовним жестом, відсилає до універсальних міфологічних уявлень про вічне повернення, властиве архетипу Великої Матері. Як бачимо (див. додаток С), колористичне рішення композиції побудовано на вогненно-помаранчевій гамі, що у культурній семантиці асоціюється з життєвою силою, творчим імпульсом і сакральним очищенням. Дуалізм тілесного та трансцендентного виявляє метамодерністську чутливість до твору, засновану на коливанні між сакральним та профанним, між щирістю та іронічною саморефлексією (Анатомія Діва, 2016). «Богиню» можна розглядати як візуальну метафору божественної енергії жіночого початку, яка виникає у процесуальності, розщепленні та відображенні. Можемо провести паралелі з роботи «Богиня» Krolikowski Art з творчістю Я. Кусами (про яку говорили вище). У обох художниць присутній елемент множинності та повторюваності образу. У Кусами це, як правило, точки, мережива або фігуративні повтори, що створюють ефект нескінченності й втрати меж «я». У Krolikowski Art повторення акцентує на символічному значенні фігури богині,

підкреслюючи її універсальність, циклічність та трансцендентність. Образи можемо співвіднести з архетипами жіночності, яка розглядається під різним кутом: у Я. Кусами через персональну, психоемоційну призму, що пов'язує жіночу суб'єктивність з травматичним і трансцендентним досвідом, а у Krolikowski Art образ більше архетипний, міфологічний, що наголошує на сакральному аспекті жіночої сили. На нашу думку, повторення образу в обох художниць може сприйматися як спосіб створити динамічний простір між індивідуальним та колективним досвідом, що відповідає метамодерністській логіці «постіронії».

На нашу думку, заслуговує на увагу в контексті дослідження феномену жінки метамодерну і колаж Е. Лолі, в якому представлена фігура, що сидить на кордоні між земним і космічним вимірами на лавці. Вона ніби зависає над абстрактним ландшафтом, створеним із хвилястих ліній, що нагадують топографічну карту або якусь комп'ютерну чи електронну сітку (див. додаток С). Перед нею розгортається безмежний космос, що символізує нескінченний простір знання, мрії та трансцендентного досвіду. Поєднання стилізованого зображення людини, виконаного у ретро-естетиці середини ХХ століття, з цифровими абстракціями створює ефект тимчасової колізії, де минуле та майбутнє співіснують одночасно. Це характерна риса метамодерністської естетики, яка прагне подолати розрив між ностальгією та утопією, між спогадом та проєкцією. Образ жінки, що дивиться в зоряне небо, може тлумачитися також як алегорія споглядання нескінченного, акт філософського пошуку сенсів у світі, який втратив стабільні орієнтири. Її позиція статична, але погляд спрямований у безмежність, що створює динаміку внутрішнього руху від емпіричного до метафізичного, від тілесного до космічного. Колаж функціонує як візуальна репрезентація метамодерної свідомості, одночасно прагне щирості переживання і зберігає дистанцію самоусвідомлення. Е. Лолі поєднує аналоговий образ (жінка) з цифровими структурами (простір), тим самим візуалізуючи гібридність сучасної реальності, в якій людська суб'єктивність перебуває між тілесністю та інформаційністю, матерією та кодом. Цей прийом можна розглядати як метафору переосмислення місця людини у технологізованому всесвіті, де межі між

реальним і віртуальним, природним і штучним дедалі більше розмиваються (Анатомія Чуда, 2016). Таким чином, можна підсумувати, що колаж Е. Лолі формує візуальний простір метамодерного мислення, в якому поєднуються ностальгія за минулим, футуристичне прагнення та філософський пошук гармонії між ними.

Фотографічна естетика Е. Хейзела втілює типово метамодерністське прагнення до поєднання містичного та технологічного, минушого та вічного, тілесного та трансцендентного. Його плівкові фотографії, де «помилки» та «дефекти» стають художнім прийомом, створюють ефект усунення реальності, простору, в якому постає жінка метамодерну. Як і сам Е. Хейзел, що «заглянув за завісу буття», сучасна жінка в метамодерному світі прагне «прориву по той бік», нового тип уавтентичності, де емоція і духовність не заперечують раціональність, а з нею співіснують. Містичний туман, що огортає персонажів його фотографій, можна прочитати як символ граничності жіночого образу, його перебування між світами, між видимим і невидимим, між тілом і духом, між суб'єктністю та прихованістю. Ця поволока, через яку глядач намагається розглянути фігуру, представляє жіночу присутність як феномен недосяжного знання, ту саму містерію жіночого, що постійно вислизає від дискурсивного визначення. Якщо у постмодерні жінка часто редукувалась до образу-цитати, гри чи симулякру, то в метамодерні вона повертає собі статус медіатора між світами, провідниці, яка тримає зв'язок із сакральним. Жіноче тіло в його фотографіях не експоноване як об'єкт споглядання, а розчиняється у світлі та тумані, втілюючи метамодерну ідею світлотіні як істини, яка не потребує повного прояснення (Hazel, 2016).

У цій естетиці присутня і певна алхімічна символіка. Е. Хейзел створює поєднання Старого і Нового світів, аналогічно до того, як метамодерн шукає гармонію між традицією й інновацією. Жінка у цьому контексті постає як алхімічний посередник трансформації, локус духовного перетворення, де тілесне перетікає у духовне, а матеріальне – у метафізичне. Крім того, фотографічний «туман» Е. Хейзела, який він створював, обробляючи лінзи саморобних камер зубною пастою і сигаретним попелом, набуває риси метафори внутрішнього

досвіду, межового стану між пізнаваним і непізнаваним. У цій завісі проявляється нова ідентичність жінки. Вона є співавторкою образу, суб'єктом, який сам конструює власну видимість і невидимість (Hazel, 2016).

Українська література першої чверті XXI ст. фіксує суттєву зміну парадигми у відображенні жіночого досвіду – від стереотипізованої або архетипної символізації до глибоко суб'єктивованої, тілесно афективної перспективи, що концептуально відповідає метамодерній естетиці, яку описують Т. Вермюлен і Р. Акер як «структурне коливання між модерністською наївністю та постмодерністським цинізмом» (Vermeulen & Akker, 2010). Саме ця коливальна парадигма дозволяє сучасному художньому мисленню поєднувати щирість і дистанцію, емоційне залучення і критичну іронію, тілесну чуттєвість і концептуальну осмисленість – тобто ті параметри, що формують естетичний фундамент літератури метамодерну. Ключовим вектором таких змін є переорієнтація художньої оптики: жінка постає не як об'єкт ідеологічної або символічної репрезентації, а як носійка автономного досвіду, здатна на артикуляцію пам'яті, травми, любові, тілесності, опору. Сучасна жіноча проза в Україні «творить нову топографію інтимного – на перетині політичного, особистого та екзистенційного» (Гребенюк, 2021). Це відповідає концепції «поетики афекту» в літературі, що розробляється у сучасних культурологічних студіях (Ahmed, 2004; Papacharissi, 2015; Cvetkovich, 2012), де текст сприймається як засіб емоційного перенесення, свідчення та відновлення.

Жіночий образ в українській прозі XXI ст. часто маркований посттравматичними структурами – війною, колоніальним досвідом, репресіями, насильством, хворобою, втратами. Однак, як наголошує О. Галета, травма тут не є лише втратою, а простором перетворення, в якому відбувається переозначення як особистої, так і колективної ідентичності (Галета, 2021). У цьому сенсі жіноча нарація стає майданчиком для репаративного письма, що відповідає категорії «healing narrative» у західних травматичних студіях (Caruth, 1996; Whitehead, 2004; LaCapra, 2001).

Концепт тілесності, який посідає центральне місце в метамодерній естетиці жіночого, не редукується до біологічного чи еротичного, як це

траплялося у модерністських або маскулінно орієнтованих наративах, а функціонує як символ досвіду, місце пам'яті, межа й водночас канал комунікації (Grosz, 1994; Moi, 2008). Українські літературознавці також відзначають значення «тілесного письма» у формуванні феміністичної наративної етики. Тілесність у жіночій прозі перетворюється з об'єкта нарації на її суб'єкт, на смислотворчу категорію (Гребенюк, 2021). Вона детально аналізує жіночу тілесність як простір соціального опору та інтимного розгортання значень у текстах С. Андрухович, О. Забужко, К. Калитко. Окрім того, у літературі метамодерну спостерігається тяжіння до багатоголосся – поліфонічного, а іноді й міжмедійного, що сприяє деконструкції єдиної жіночої «правди». Метамодерна проза створює комплексну конфігурацію жіночих голосів – взаємодіючих, суперечливих, іноді фрагментарних, але завжди афективно насажених (Буряк, 2022). Сучасна українська літературознавиця Т. Бовсунівська підкреслює, що жіноча образність у сучасній українській прозі часто виконує функцію медіатора між травматичним досвідом і метафізичним порядком, у якому можливе зцілення (Бовсунівська, 2020). Слід підкреслити, що також активно відтворюється тема материнства як екзистенційної, а не суто біологічної категорії. Особливо виразно і тенденції прослідковуються в поезії І. Цілик, у романі Л. Дашвар «Покров», у прозі О. Стяжкіної. Материнство стає не обов'язком, а вибором, не функцією, а способом бути у світі (Кучеренко, 2020). У поезії І. Цілик образ материнства виходить за межі традиційного біологічного розуміння, постаючи як форма активної присутності у світі та відповідальності за Іншого. Материнський досвід у її текстах інтерпретується як етичний та духовний акт, що постає як спроба зберегти життя, порядок і тепло серед хаосу війни. Поезія І. Цілик утверджує образ метасучасної жінки як суб'єкта дії, здатного інтегрувати ніжність і травму, крихкість і опір, формуючи нову естетику жіночності в сучасному мистецтві: «Я колисала тебе своїм подихом, щоби ти не чув гуркоту війни. Я вчилася співати шепотом, щоби не розбудити страх у твоїх очах. Я ховала нічні вибухи поміж дитячих іграшок» (Цілик, 2022 : 89).

Поетика І. Цілик («Глибина різкості», 2016; «Червоні на чорному сліди», 2022) вирізняється щоденниковою тональністю, мінімалізмом і граничною інтимністю. У ній домінує не сила, а вразливість, не риторика, а приглушений голос матері, дружини, поетки. Авторка формує феміністичний реєстр болю – через тишу, емоцію, ніжність: «Я знову стискаю долоню довкола повітря, аби не випустити цей день, як дитину зі сходів» (Цілик, 2016: 47). У віршах звучить мотив жіночого досвіду війни як тихого свідчення: «Тиша моя не відсутність, тиша моя – це крик, що не вмістився у горло» (Цілик, 2022 : 15). Особистий досвід матеріалізується у щоденникових замальовках, де біль стає формою ніжності: «Я пишу на звороті дитячих малюнків короткі листи до майбутнього і складаю їх у коробку з-під взуття» (Цілик, 2022 : 52). Поетика І. Цілик постає як інтимний щоденник жіночого досвіду, де приватне й колективне, буденне й сакральне зливаються у тихий, але вкрай промовистий голос.

Жіночий образ в українській літературі першої чверті ХХІ ст. функціонує як місце естетичної інтенсифікації культурної саморефлексії. Його трансформація засвідчує глибоке переосмислення ідентичності, тілесності, голосу й наративу в умовах перманентної кризи. Саме тому він становить важливу парадигмальну точку входу у вивчення метамодерністських зрушень у сучасному українському художньому мисленні. Одним із провідних напрямів сучасної української літератури є художня репрезентація жіночої суб'єктності, сформованої на перетині травматичного досвіду, афективної тілесності та етичного опору. Саме в літературі 2000–2020-х рр. виразно виявляються ключові ознаки естетики метамодерну. В цьому контексті жіночий образ постає не як фіксований архетип, а як динамічна структура досвіду – тілесного, емоційного, історичного. Так, наприклад, у романі «Музей покинутих секретів» (2010) О. Забужко реалізує масштабну концепцію національної пам'яті, вписану у приватні, зокрема жіночі, біографії. Героїні Алла, Дариця, Стефанія втілюють не лише травму – тоталітаризму, сексуального насилля, зради, – але й потенціал любові, гідності та пам'яті. У тексті наголошується: «кожне тіло – це архів, у якому записані не тільки особисті біографії, а й історія поколінь» (Забужко, 2010: 482). Саме через тілесність відкривається доступ до колективного досвіду: «у

шпрамах і болях, у затаєних рухах зберігається пам'ять цілого народу» (Забужко, 2010 : 519). Жіночі фігури в романі мають складну структуру ідентичності, що поєднує тілесне й сакральне, національне й інтимне. Так, Стефанія усвідомлює: «моя шкіра пам'ятає те, чого не пам'ятає моя свідомість» (Забужко, 2010 : 623). Дариця ж, репрезентуючи покоління дисидентів, втілює тяглість культурної та духовної традиції, коли «любов стає способом вижити і зберегти власне ім'я в часи, коли імена викреслюють» (Забужко, 2010 : 214). Естетична парадигма тексту тяжіє до метафізичного реалізму, в якому тілесність постає як «архів нації» (Білейма, 2008). Таким чином, художня стратегія О. Забужко засвідчує, що жіночі тіла й біографії у романі стають не лише носіями індивідуальної пам'яті, а й сакральним медіумом національної історії. У контексті феміністичних студій твір інтерпретується як письмо етичної жіночої присутності, де тіло не є пасивною міткою, а місцем перетину голосу, історії, болю й любові – тобто формою «екзистенційної тілесності», за терміном Е. Гросз (Grosz, 1994).

У романі С. Андрухович «Фелікс Австрія» (2014) витворено складний жіночий простір, у якому тілесне, емоційне й психічне зливаються в атмосфері чуттєвої надреальності. Головні героїні – служниця Стефа та її панянка Аделя – перебувають у постійному психологічному симбіозі, де розмиваються межі ідентичності. Стефа визнає: «Я не знала, де закінчується вона і де починаюся я» (Андрухович, 2014 : 137). Її залежність від Аделі формує своєрідний ідентифікаційний злиток, у якому любов, ревності, підпорядкування й прагнення свободи співіснують водночас. В іншому місці оповідачка підкреслює: «Моє життя не мало сенсу без неї: усе, що я робила, було лише продовженням її жестів» (Андрухович, 2014 : 241). Мова роману є вишуканою, поетичною та емоційно загостреною, що відповідає естетиці метамодерного коливання між сентиментальністю й іронією. У ліричних описах докільля відчувається сентиментальна піднесеність: «Дощ сипався на місто, ніби хтось розсипав жмені перлів, і повітря бриніло, як тремтіння скрипки» (Андрухович, 2014: 56). Водночас у діалогах проступає іронія й гротеск, що знімають надмірну патетику: «Ти, Стефо, наче моя тінь – завжди поруч, але варто сонцю сховатися, й тебе немає» (Андрухович, 2014 : 163). Таким чином, «Фелікс Австрія» демонструє

жіночі образи як простір перетікання між Я та Іншим, між тілесним і духовним, сентиментальним і іронічним, створюючи художню модель метамодерної жіночої ідентичності.

Поетична й прозова творчість К. Калитко («Земля загублених...», 2017; «Ніхто нас тут не знає...», 2021) розгортає жіночий досвід як топологію втрати. Як стверджує авторка, її героїні – це тіла, в яких збережено пам'ять катастроф, болю, але й любові (Калитко, 2022). В естетичному плані її тексти поєднують елементи магічного реалізму, травматичного письма й феміністичної тілесності (Винничук, 2021). Використання особистих фрагментів у художньому творі відповідає концепції «емоційної документальності» (Fischer-Lichte, 2012), у якій факт і відчуття функціонують як цілісна форма правди.

У романі М. Матіос «Солодка Даруся» (2004) жіноча суб'єктність виражається через травматичну німоту. За твердженням О. Богданової, «Даруся – це не просто жертва історії, а носійка неназваної істини» (Богданова, 2010 : 117). Мовчання героїні функціонує як своєрідний тілесний архів пам'яті, у якому фіксується травма. У тексті наголошується: «Даруся не говорила, бо її слово було тяжчим за камінь, воно могло поховати когось живцем» (Матіос, 2004 : 56). Інший епізод підкреслює тілесність мовчання: «Її язик приріс до серця, і від того кожен подих був як крик, що ніхто не чув» (Матіос, 2004 : 97). Мовчання постає не як відсутність мови, а як метафора тілесного запису травми, що резонує з концепцією К. Карут про «мову тіла» як носія травматичного досвіду (Caruth, 1996). У романі тіло Дарусі стає осередком колективної пам'яті, культурної тиші та гіркоти: «Вона носила в собі тишу, що була гіршою за крик, бо в ній жила чужа смерть» (Матіос, 2004: 122). Даруся втілює не лише приватну трагедію, але й глибинну колективну пам'ять, у якій жіночий досвід мовчання стає етичним свідченням історії.

У романах Л. Дашвар «Покров» (2012) та «Мати все» (2016) жіночі персонажі постають не слабкими істотами, а активними суб'єктами морального вибору. Їхня тілесність змальована реалістично, без прикрас, але водночас у ній закладено глибоку емоційну насиченість. Так, у «Покрові» головна героїня відчуває, що її тілесність – це і тягар, і ресурс: «Її тіло пам'ятало страх, образи й

наси́льство, але воно ж зберігало тепло для тих, кого вона любила» (Дашвар, 2012: 214). У кульмінаційних сценах вона змушена обирати між особистим болем і здатністю захищати інших: «Вона мовчала, але її мовчання важило більше, ніж крики всіх чоловіків довкола» (Дашвар, 2012: 278). У романі «Мати все» героїня долає межу між особистим і соціальним виміром: «Я мала тіло, що знало приниження, і серце, яке ще не забуло любов. І я мала зробити вибір – жити далі в неправді чи сказати правду, хай навіть проти всіх» (Дашвар, 2016 : 193). Саме через тілесне й емоційне авторка вибудовує моральну суб'єктність: «Її сльози були не слабкістю, а силою, бо вони свідчили: вона ще здатна відчувати» (Дашвар, 2016 : 257). Отже, у героїнях романів сучасної української письменниці Л. Дашвар виявляється метамодерне прагнення поєднати моральність із чуттєвістю, емпатію – з наративом дії. Жінки в цих романах не відмовляються від етики любові й справедливості навіть у зламаному світі, а їхні вибори стають маркерами етичної й духовної стійкості.

У романах Т. Малярчук «Забуття» (2016) та «Як я стала святою» (2012) конструюється жіноча ідентичність, що існує на межі видимого й невидимого, почутого й замовчаного. Це не «центральна» історія, а радше фрагментарна пам'ять, витіснена на маргінеси суспільного досвіду. Авторка показує, що жінка не лише переживає травму, але й перетворює мовчання, тіло і щоденну вразливість на носійку пам'яті. Так, у романі «Забуття» наратив ведеться від імені оповідачки, яка постійно підкреслює власну невпевненість у цінності власної пам'яті: «Я пишу, бо боюся, що моя пам'ять нічого не варта, бо її ніхто не потребує» (Малярчук, 2016 :124). Це визнання окреслює жіночу пам'ять як «маргіналізовану» – таку, що не входить у канонічні версії історії, але водночас є простором етичної автентичності. В іншому місці героїня визнає: «Мене можна було не чути, але я знала: моє мовчання гучніше за їхні слова» (Малярчук, 2016 : 187). Саме через мовчання жінка отримує здатність чинити опір забуттю, втілюючи альтернативну форму історичної пам'яті. Центральним мотивом у «Забутті» є мотив тілесності як архіву пам'яті. Тіло, зранене історією та досвідом насильства, стає не об'єктом, а носієм істини: «Я чула біль у кістках, наче там оселилися тіні всіх, кого викреслили з історії» (Малярчук, 2016 : 203). Тілесність

функціонує як метафора того, що історія не зникає, а записується в тілі, навіть якщо її намагаються стерти з колективної свідомості.

У романі «Як я стала святою» героїня ще радикальніше втілює ідею фрагментованої ідентичності, де жінка постає істотою, що прагне автентичного буття, але не знаходить мови для його вираження. Вона визнає: «Я навчилася говорити сама до себе, бо ніхто більше не хотів слухати» (Малярчук, 2012 : 43). Це самозвернення є формою внутрішньої нарації, у якій приватний голос перетворюється на єдине джерело збереження пам'яті. Травма оселяється в тілі, яке зберігає досвід, витіснений із мовлення: «Моє тіло пам'ятало все, чого я боялася назвати вголос» (Малярчук, 2012 : 119). Жіноча пам'ять у прозі Т. Малярчук завжди маргінальна – вона не вписується в «офіційну» історію, а існує на рівні інтимного, тілесного, фрагментарного. У її романах жіночий голос звучить із маргінесу, проте саме в цьому маргінальному просторі формується нова етика пам'яті. Героїні постають фрагментованими, травмованими, але водночас автентичними істотами, здатними перетворити мовчання й тілесність на спосіб говоріння про історію, яку неможливо вмістити в офіційні наративи.

Сучасна українська жіноча проза створює естетичне поле, у якому жінка – не лише об'єкт репрезентації, а й суб'єкт нарації, пам'яті, любові, болю. Її образ формується як гібридна структура, в якій поєднано інтимне, історичне, тілесне й філософське. Саме ця полісемантичність, гранична афективність і поетика «коливання» між іронією та вірою свідчить про належність таких текстів до парадигми метамодернізму. Українське міжмедійне мистецтво першої чверті XXI ст. (графіка, перформанс, кіно, музика, фотографія, інсталяція) активно долучається до процесу переозначення фемінного як автономної естетичної категорії, що виявляє онтологічну, етичну, афективну й наративну складову жіночої суб'єктності.

Документальний фільм І. Цілик «Земля блакитна, ніби апельсин» (Цілик, 2020) втілює концепт «любові як опору», що трактується сучасними теоретиками як специфічна форма естетичної дії в умовах травми (Cvetkovich, 2012; Berlant, 2011). У фільмі любов як опір неодноразово проявляється через материнські практики турботи, які на перший погляд видаються дрібними. Так, у сцені, де

мати готує вечерю при свічках, поки за вікном лунають вибухи, кулінарний процес набуває значення ритуалу: «Готувати їжу – означає зберігати порядок, навіть коли світ довкола розпадається» (Цілик, 2020). Це створює відчуття безперервності життя для дітей, перетворюючи кухню на простір безпеки й краси. Ще один показовий момент – коли діти розмальовують стіни, створюючи власні декорації для майбутнього фільму. Художній жест дитячої уяви накладається на реальність війни: сліди руйнувань ніби перекриваються кольором. Цей акт можна трактувати як метафору метамодерної чутливості: водночас і щирої віри у красу, і свідомості її крихкості. Важливою є також сцена, коли мати розмовляє з донькою про майбутнє і каже: «Ми мусимо мріяти далі, бо без мрій не витримаєш» (Цілик, 2020). Тут любов постає у формі словесної підтримки, яка перетворює розмову на інструмент виживання.

Каталог виставки «Жінки на війні» (2022) демонструє, як сучасне українське мистецтво поєднує документальну правду та художню інтерпретацію жіночого досвіду в контексті війни (див. додаток С). На виставці розміщені роботи п'яти художниць, серед яких Є. Белорусець, О. Чепелик, О. Федорова, А. Гром та А. Горська. У контексті естетики жіночого в метамодерністському мистецтві цей каталог є яскравим прикладом того, як жіночий досвід стає центральним у художньому вираженні. Жінки в роботах постають не як пасивні об'єкти війни, а як активні суб'єкти, здатні трансформувати травматичний досвід у форму опору та самовираження. Така презентація резонує з метамодерністським принципом коливань між полюсами – руйнуванням та турботою, страхом та ніжністю, приватним та соціальним, створюючи багатошаровий образ жіночого. Особливу роль відіграє інтеграція тексту та візуального образу: короткі наративи супроводжують фотографії, надаючи голос самим героїням, що відповідає метамодерністській тенденції суб'єктивної інклюзії та етичної відповідальності художниці. Тіло, повсякденне життя, невеликі дії жінок стають символічними інструментами виживання, невеликого соціального опору та підтримки нормальності в хаосі війни – те, що формує нову естетику жіночого в сучасному мистецтві. На нашу думку, каталог виставки «Жінки на війні» є цінним джерелом для аналізу метамодерної образності жінок:

він демонструє, що в мистецтві ХХІ ст. жіночий досвід поєднує емоційну глибину, соціальну активність та художню рефлексію, що відповідає основним принципам естетики жіночого в метамодерній сфері (Women at War, 2022). У дослідженні «У тіні Донбасу» (Lyubashenko, 2020) підкреслено, що образи Є. Белорусець дестабілізують позицію глядача як пасивного спостерігача: камера ніби «віддає погляд» героїням, змушуючи глядача відчувати себе під їхнім поглядом. Це явище можна співвіднести з концепцією «контр-погляду» Л. Малві (Mulvey, 1975): жінка не є лише об'єктом, вона сама дивиться, тим самим змінюючи структуру візуального дискурсу. На фотографіях жінки часто зустрічають погляд глядача напряду, не відводячи очей, а тексти, що їх супроводжують, звучать як рівноправний діалог, а не як «пояснення ззовні». Цей тип репрезентації відповідає метамодерному жесту. З одного боку, в роботах є інтимність, сентиментальна фіксація повсякденного, з іншого – критична рефлексія, що виводить приватне у публічне поле. Так, жінка не лише показана у кадрі, вона стає суб'єктом бачення, утверджуючи право на власний голос і власний візуальний простір.

У фільмі Н. Ворожбит «Погані дороги» (2020) жіночий досвід війни репрезентується через кілька новел, об'єднаних темою безсилля, насильства й прагнення зберегти людську гідність. Особливої уваги заслуговує перформанс О. Черкашиної, яка у фінальній новелі втілює жінку, що опиняється в полоні й вступає в діалог зі своїм катом. Її тілесна гра не потребує багатослівності: напружені жести, тремтіння голосу, прямий погляд в очі ворогові стають мовою травми, яка виходить за межі вербалізованого. Саме тут проявляється «тілесна герменевтика» жіночої суб'єктності: тіло говорить там, де слова безсилі. Інші жіночі персонажі фільму також демонструють різні варіанти існування на межі. У першій новелі – молода дівчина, яка переживає приниження на блокпості, репрезентує вразливість жіночого тіла в ситуації війни, але водночас у її мовчазному спротиві втілюється етика гідності. У середніх новелах бачимо старших жінок, для яких війна стає продовженням буденності: одна з героїнь розповідає про зруйноване подвір'я з тією ж інтонацією, що й про господарські справи. Це контрастне поєднання буденного й травматичного утворює

специфічну метамодерну естетику «звичайності в умовах катастрофи». Перформанс О. Черкашиної отримав високу оцінку критиків саме завдяки здатності передати не тільки психологію, а й тілесний досвід. У цій інтерпретації жінка постає не жертвою, а суб'єктом, здатним витримати погляд агресора й утвердити свою присутність через напружену перформативність. Жіночі образи у фільмі Н. Ворожбит відкривають спектр репрезентацій – від приниження й уразливості до гідності та спротиву. Вони функціонують як «публічні тіла», що не тільки переживають, але й транслиють досвід війни, змінюючи саму структуру візуального дискурсу. Фільм «Погані дороги» української режисерки отримав престижну нагороду на Венеційському кінофестивалі, його було визнано найкращим у категорії «Найінноваційніший фільм» (Погані дороги, 2020).

У текстах і кліпах Х. Соловій («Fortepiano», «Хто, як не ти») фемінне репрезентується не як слабкість, а як форма чуттєвої автономії. У пісні «Fortepiano» жіночий голос набуває символічного звучання інструмента, який поєднує тілесність і духовність. Візуальний ряд кліпу підсилює цей мотив, показуючи жінку як центр музичного та емоційного простору, а не як об'єкт зовнішнього погляду. Пісня «Fortepiano» демонструє ключові характеристики естетики жіночого в метамодерному мистецтві: образ жінки-суб'єкта, коливання емоційних полюсів, тілесну уразливість та активність, метафоричність переживання та синтез особистого з універсальним. Співачка через музичний та текстовий контекст створює образ жінки, який одночасно відчуває, рефлексує і утверджує власну суб'єктність у складному світі емоційних взаємин: «І від твого форте було мені п'яно... Я гарячим воском для тебе стала... Та любов, як пісня, завтра буде пізно... Холодно чи тепло, ми з тобою різні...» (Соловій, 2017). У пісні «Хто як не ти» голос героїні артикулює інтимну силу любові, що водночас не зводиться до залежності: камера фіксує обличчя Соловій крупним планом, акцентуючи на щирості погляду та внутрішній зосередженості. У такий спосіб постає образ жіночого голосу як моральної константи, що апелює до материнської глибини (Буряк, 2022). Ця пісня демонструє характерні риси естетики жіночого в метамодерністському мистецтві, де образ жінки постає як

предмет переживання та рефлексії (Соловій, 2018). Естетика метамодерну базується на фольклорному переосмисленні: інтонаційна близькість до народної пісні поєднана з сучасною акустичною ніжністю, що створює ефект емоційної дії. За визначенням Т. Тернера, саме «емоційна дія» є однією з провідних характеристик метамодерну, який прагне до поєднання щирості й рефлексії. У кліпах Х. Соловій поетика інтимності та автентичності перетворюється на культурний жест, де жіночий голос звучить як форма опору байдужості й забуттю. В обох кліпах відчутна естетика «фольклорного переосмислення»: використання мелодійних інтонацій, характерних для української народної пісні, поєднане з сучасним акустичним аранжуванням, що зберігає ніжність звучання. Цей синтез створює ефект «емоційної дії», де аудіовізуальний простір формує не лише художнє, а й етичне переживання. У кліпах фемінність набуває форми чуттєвої автономії, вираженої через поєднання голосу, тілесності та візуальних стратегій інтимності (Turner, 2011).

У сучасному українському мистецтві ключовою фігурою для аналізу тілесної естетики та онтології пам'яті є українська художниця ZINAIDA (Зінаїда Кубар). Її проєкт «Без жінок» об'єднує відео, фотографію та перформанс, що досліджують жіночий тілесний досвід як форму культурної пам'яті й символічної присутності. Художниця зазначає, що попри назву «Без жінок», її робота насправді про жінку. Вона базується на спостереженні за тим, як чоловіки місяцями проводять час у горах, доглядаючи за худобою, без жодного контакту з жінками, тоді як жінки залишаються вдома та самотійно ведуть домашнє господарство, виконуючи всю щоденну роботу. Це мистецтво перетворює тіло в історичний і ритуальний простір. «Тема роботи торкається таїнства світогляду, яке народжуються на моїй землі... Мені хотілось показати не так важливість, як саму сутність існування жіночої енергії в побуті тих чоловіків. В усьому, що вони роблять у звичному житті, є енергія, яку вони витрачають на взаємини з жінками, на спільне життя – вона акумулюється, сублімується, і виражена майже у всіх їхніх діях, коли жінок поряд немає...», – підкреслює засновниця волонтерської ініціативи ArtRehub ZINAIDA (Без Жінок, 2025). Творчість Зінаїди на виставці «Трансформація» вирізняється глибоким символізмом, який поєднує мотиви

українського та слов'янського фольклору з елементами ритуальних та міфологічних уявлень. У своїх фотографіях та відеороботах художниця створює образ жінки як джерела життя, підкреслюючи нерозривний зв'язок жіночої енергії з природною циклічністю буття. На її переконання, саме здатність жінки народжувати надає її енергії статусу першооснови всього живого (Трансформація, 2025). На виставці «Укорінені 2.0» представлено роботи про жінок Чорнобильської зони. Мисткиня зазначає: «Ця робота близька моєму серцю, тому що я витратила багато часу на дослідження особливостей життя і теми щастя, щоб жити на власній землі, на якій стало заборонено жити після Чорнобильської катастрофи. Тепер це зона відчуження» (Укорінені 2.0., 2025).

З нашої точки зору, представляє інтерес мистецький проєкт «Дакіні» української художниці, ключовим об'єктом дослідження якої є Жінка. Як наголошує мисткиня, «...саме жіноча енергія є основою всього існуючого завдяки своїй здатності давати життя» (Ліхачева, 2017), що підкреслює не лише творчу, а й екзистенційну роль жіночого начала у формуванні світу. Виставка складається з двох взаємопов'язаних частин: перша – це інсталяція, яка об'єднує п'ять первозданних елементів – землю, вогонь, повітря, воду та ефір, які є одночасно матеріальними та символічними, використовуються в повсякденному житті та ритуалах, слугуючи інструментами трансформації та метаморфози. П'ятий елемент, ефір, залишається безформним, що підкреслює його трансцендентну природу та нематеріальний вимір буття. Друга частина проєкту – відео, центром якого є українські жіночі образи. Відправною точкою для роботи стала Західна Україна, де З. Ліхачова збирала матеріали протягом п'яти років. За її словами, «...це особливий куточок землі, де духовна культура завжди була не частиною містичного досвіду, а основою буття» (Ліхачева, 2017). Саме через інтеграцію локального культурного досвіду та універсальних жіночих символів художниця досліджує фундаментальні емоційні та духовні основи жіночого існування, поєднуючи особисте та колективне, матеріальне та трансцендентне. У філософському сенсі проєкт «Дакіні» демонструє коливання між протилежностями, характерними для метамодерну: буттям і небуттям,

тілесним і духовним, матеріальним і символічним. Жінка постає як активний суб'єкт, який формує простір та трансформує час.

Українське візуальне, театральне, кінематографічне та музичне мистецтво демонструє глибокий поворот до афективної, тілесної, пам'яттєвої жіночої суб'єктності, що відповідає естетичним критеріям метамодерну: міжреальність, гібридність, щирість після постіронії, гуманістичний жест на тлі руйнації. Образ жінки тут не є символом чи функцією, а цілісною філософською фігурою, що мислить, відчуває і транслює досвід крізь естетику.

Феміністична філософія текстилю, представлена працями Дж. Крістевої, Р. Брайдотті, Г. Поллок, Дж. Паркер, трактує рукодільну діяльність, зокрема вишивку, як окрему форму жіночого письма, яка протиставляється домінантному логосцентричному наративу чоловічої культури (Kristeva, 1986; Braidotti, 2019; Parker, 1984). У цьому сенсі вишиванка стає тілесною інскрипцією пам'яті, де тіло жінки виступає не тлом для декору, а носієм, провідником і резонатором знаків. Це візуалізована форма наративу, в якій пам'ять про рід, історію, біль, турботу та народження вшита в кожен стібок. У текстильному полі жінка фіксує свою присутність як мати, творчиня, хранителька – але не в традиційному, обмежувальному сенсі, а в екзистенційному, як філософська фігура. Ю. Стефанчук вказує, що вишивка в українській традиції – це інскрипція сакрального простору на тілі, де кожен елемент орнаменту виконує не лише декоративну, а захисну, метафізичну й комунікативну функцію (Стефанчук, 2018). Жіноче тіло, вкрите вишивкою, не є об'єктом споглядання – це автономна семіотична система, де тіло функціонує як текст, що вимагає прочитання. У просторі метамодерного мистецтва, де поєднуються традиції та сучасність, роботи української дизайнерки О. Полонець постають як візуалізація естетики жіночого начала, втіленої в тканині, орнаменті та жесті. Її бренд «POLONETS» репрезентує унікальне явище культурної спадщини, в якому давні коди національного костюма трансформуються в сучасні форми моди, не втрачаючи символічної глибини. Вишита сукня в інтерпретації О. Полонець стає не лише естетичним артефактом, а й філософським вираженням жіночої суб'єктивності – простором, де тіло

промовляє через орнамент, а кожен стібок є актом пам'яті та самопізнання. Команда дизайнерки, до складу якої входять майстри різних галузей – від кравців та закрійників до вишивальниць та менеджерок, – втілює ідею спільної творчості, заснованої на турботі, натхненні та професійній досконалості. Через вбрання «POLONETS» сучасна українська жінка може не лише підкреслити свою індивідуальність, а й долучитися до ширшого культурного процесу відродження жіночого начала в національному мистецькому просторі. Соціокультурні проєкти дизайнерки виходять за рамки моди як індустрії, набуваючи ознак соціально-культурних ініціатив, наприклад, колективний проєкт «Луганська область. Окупована спадщина – врятувати від забуття, зберегти для нащадків» стає актом культурної репатріації – повернення до живого джерела національної ідентичності через реконструкцію місцевих орнаментів. У цій практиці вишивка знову виступає як форма жіночого письма, що вшиває в тканину досвід страждань, стійкості та краси. Серед останніх проєктів 2025 р. особливе значення має участь бренду в національному конкурсі «Королева України», де вишукані сукні підкреслюють нову філософію жіночності як сили, гідності та духовної зрілості. Візуальна естетика метамодернізму проявляється тут у поєднанні інтимного та героїчного, традиційного та футуристичного, коли образ жінки постає не лише як символ, а як метафізичний центр культурного відродження. Робота дизайнерки О. Полонець у контексті метамодерністської естетики демонструє, як жіночий образ у мистецтві може бути носієм цілісності – одночасно тілесної, культурної та духовної. Через тканину, орнамент та діалог між минулим і сьогоденням не лише зберігаються національні традиції, а й відбувається їх змістовне оновлення, в якому жінка постає як творча субстанція, що зцілює культуру, повертаючи їй гармонію та сенс (Polonets, 2025).

У світлі теорії перформативності гендеру, запропонованої Дж. Батлер (Butler, 1990), вдягання вишиванки можна інтерпретувати як повторюваний перформативний акт, у якому жінка не тільки відтворює певний код ідентичності, а й перетворює його – кожне носіння одягу стає актом оновлення, підтвердження або саморепрезентації. Цей жест має особливу силу в умовах

війни, коли вишиванка перетворюється на засіб не просто ідентифікації, а виживання – як показали численні свідчення жінок, які навіть у підвалах, окупації, під обстрілами вдягали вишиванки у День вишиванки як акт присутності, надії, любові до життя і землі (Павленко, 2022). Така практика перетворює одяг на метафору жіночого спротиву й виживання – тілесного, культурного, морального. У межах естетики метамодерну, що актуалізує категорії афекту, дії, пам'яті й емпатії, вишиванка постає не лише як елемент традиційного одягу, а як потужний тілесний знак жіночої суб'єктності, вкоріненої в історичному, ритуальному й символічному вимірах. Особливої актуальності ця естетична форма набуває в умовах національної кризи та війни, коли матеріальні, начебто декоративні структури стають носіями метафізичної присутності. У «письмі вишиванки» особливо проявляється те, що можна назвати естетикою агапе – грецькою любові як безумовної турботи, як дії в ім'я збереження життя, надії, гідності. У науковій розвідці І. Голубович «Чи можлива сьогодні агапічна соціальність: контури агапелогічного підходу» підкреслено, що ядром агапелогічного підходу є смисловий зв'язок любові-агапе і цілісності на відміну від тотальності, що є симуляцією цілісності; тріада любов-розум/розумність – справедливість (Голубович, 2023). Агапе – це не любов-афект, не ерос, не філія, а внутрішній акт дарування себе іншому, без очікування відповіді. У християнській та екзистенціальній традиції агапе є актом персональної етичної відповідальності, часто невидимої, але глибоко присутньої. Вишиванка – особливо в жіночому виконанні – є саме таким актом: кожен хрестик, символ, колір фіксує присутність жінки в часі, у любові до землі, роду, тіла. За концепцією Дж. Тронто, танаціональна ментальність етика турботи (care ethics) є не менш політичною, ніж публічні жести спротиву (Tronto, 1993). Так, у сучасних проєктах ZINAIDA, про які ми згадували вище, автентичні настрої поєднані з відеоінсталяцією, тілом, ритуалом. У проєкті «Трансформація» художниця осмислює вишиванку як інтерфейс між тілом і землею, між минулим і сьогоденням. Її мистецтво відтворює вишивку як метафору берегового тіло-тексту, в якому агапейна присутність реалізується у візуальному ритуалі (Каланда, 2021).

Ті самі риси притаманні роботам О. Караванської, яка вважає вишивку «мовою внутрішньої сили». Її висловлювання в дизайні апелюють до духовної естетики жіночої самопрезентації, де матеріальне і символічне не розділяються. Вишиванка в її інтерпретації – це водночас ознака індивідуального стилю і молитва на тілі, що несе неперервність національного й особистого сенсу. Агапейний жест присутній і в багатьох масових практиках, зокрема в акції «Вишиванка Day 2022», коли жінки в умовах бойових дій свідомо вдягали вишиті сорочки як акт морального виживання. У дослідженні М. Павленко цей досвід трактується як «тілесна форма сповіді й дії», в якій любов до культури, до близьких, до власного досвіду набуває форми вишитого маніфесту (Павленко, 2022). У межах метамодерну це ані пафос, ані стильова гра, а щира дія, що усвідомлює себе в перехресті минулого й теперішнього, травми і зцілення, видимого й внутрішнього. Символи вишивки – ромб, червоний, чорний – мають багатозначну семантику. Науковиця В. Манько доводить, що ромб у традиції асоціюється з материнським лоном, червоний – із кров'ю життя, чорний – із пам'яттю, втратою, гідністю (Манько, 2007). У призмі агапе ці символи набувають онтологічної ваги: вони не тільки означають, а втілюють цінності, що зберігаються через тіло, любов, страждання і мовчазну стійкість. Фешн-проекти брендів «Etnodim», «Rito», «Gunia Project» інтегрують ці смисли в урбаністичне середовище: вишиванка функціонує як візуальний маніфест жіночої чуттєвості, що мислить і діє. Вишивка – це як публічне письмо, у якому жінка говорить без слів (Зез, 2020). Як зазначають О. Петінова та А. Казанжи у науковій розвідці «Антропологія мистецтва і національний розвиток: філософія і символіка вишивки» «...вічні образи, гармонійні форми та динамічні орнаменти містять символи таємничого, чарівного світу, переплетення нашої історії, особливості повсякденного життя, доброти та щедрість української душі» (Petinova, Kazanzhi, 2022 : 493). Так, наприклад, під час показу осінньо-зимової колекції Dior у Парижі центральним елементом сценографії стали полотна з українськими орнаментами, створені київською художницею О. Трофименко. Декорації склалися з масштабних робіт із зображенням квітів, фруктів та птахів. На тлі цих вишитих полотен моделі пройшлися подіумом, демонструючи поєднання

моди та мистецтва. Вишивку за ескізами художниці виконали 470 майстринь школи ремесел Чанак'я в Мумбаї. «Для цього проєкту Олеся працювала з темою пам'яті, яка відображена у традиційному народному мистецтві й фотографії. Дерево життя і букети квітів – це традиційно симетричні конструкції, що символізують жінку та продовження життя, а також щасливе майбутнє», прокоментувала дизайнерка М. К'юрі роботу української художниці (The Dior, 2022).

У контексті дослідження естетики жіночого у просторі мистецтва метамодерну не можна оминати увагою і муралізм, який перетворився з інструмента політичного протесту або культурного декору на форму публічного філософського мислення – культурної парадигми, яка долає дихотомію постмодерної іронії й модерної щирості, тяжіючи до афективної багатшаровості, нової щирості та онтологічної глибини. У цьому контексті мурал не просто прикрашає публічний простір, а організовує афективне середовище, у якому репрезентація жіночого постає не як декоративний або алегоричний елемент, а як структурна, етична та тілесна подія. На відміну від графіті, що часто функціонують як жест протесту або інтервенції, метамодерний мурал – це афективна інфраструктура, яка вибудовує зв'язки між особистим і колективним, між тілом і міським простором, між пам'яттю і майбуттям (Merrill, 2015). Саме тут з'являється жіноча фігура – не як об'єкт зображення, а як суб'єкт історії, травми, надії, емпатії. В українському контексті це особливо відчутно після 2014 р., коли образи жінок у муралах почали акумулювати національні та особисті травми, репрезентуючи пам'ять війни, материнства, втрати й стійкості. Мурали слід розглядати не лише як стріт-арт, але й філософію (Petinova, Sanytska, 2021). Ми проаналізували ряд муралів, які мають відношення до феномену жінки, і пропонуємо розглянути та ознайомитися більш детально з деякими (див. додаток С).

У контексті муралізму тіло жінки функціонує як філософська фігура, як те, що А. Гюйссен називає «urban palimpsest» – міський палімпсест, у якому нашаровані особисті та колективні наративи, де архітектура, вуличне мистецтво і людське тіло утворюють взаємопроникну структуру (Huyssen, 2003). Жіноче

тіло в муралі – це вже не візуальний орнамент, а афективна топологія пам'яті. Такий підхід відкриває новий вимір філософської інтерпретації: мурал як форма любові агапе – самоподарунку, дбайливої присутності, що постає в образах матерів, жінок-берегинь, травмованих дітей, волонтерок (Stone, 2022). Саме тут виникає потреба у ширшій концептуалізації любові як соціального принципу, що структурує культурний досвід. Як зазначає українська дослідниця І. Голубович, любов виходить межі окремих взаємовідносин чи життєвих ситуацій: вона формує основу спільності, що пронизує все соціальне та культурне життя людства, будучи незмінною формою буття і потужним енергетичним ресурсом суспільства та його інституцій. Спираючись на таке розуміння, вона розвиває ідею про агапічну соціальність – первинну, глибинну та онтологічну соціальну модель, яка становить основу людського існування, хоча сама людина щоразу цю основу деформує і руйнує (Голубович, 2023).

Особливо промовистим є приклад муралу «Мілана» (автор Sasha Korban), який до повномасштабного вторгнення прикрашав одну зі стін у Маріуполі. Фрагменти муралу зображували семирічну Мілу (Мілану Абдурашитову), яка вижила під час обстрілів Донбасу 2015 р., коли її мати загинула, прикривши доньку собою (Корбан, 2018). Це зображення стало не просто образом трагедії – воно артикулювало те, що Дж. Батлер називала тілом у стані вразливості як основою політичної етики (Butler, 2004). У цьому муралі поєднано тілесну слабкість і метафізичну потугу, що цілком відповідає принципам метамодерної естетики – міжгеройчної, чутливої, дбайливої. У листопаді 2022 р. російські загарбники, які захопили Маріуполь і майже повністю зруйнували місто, знищили і мурал. У мистецтві метамодерну жіночий образ зазнає глибокої трансформації, виходячи за межі традиційного іконографічного ряду, що колись обмежував його роллю матері, берегині або еротичного об'єкта. У цьому естетичному дискурсі жінка постає як фігура, здатна акумулювати емоційні, біографічні, культурні й політичні смисли. Візуальні й текстові практики останнього десятиліття, особливо в українському контексті після 2014 р., створюють поле для оновленого прочитання жіночого як фігури пам'яті, травми, спротиву і ритуалу зцілення. Так, мурал «Вільна» О. Корбана показує нам

узагальнений образ української жінки, яка чекає, сподівається й вірить. Вона не має конкретного прототипу, а є символом тисяч жінок, які залишаються у тилу, бережуть дім і тримаються, поки їхні близькі захищають країну (Корбан, 2025). Мурал «Скрипачка» – це не просто зображення, а настрій. За словами художника, його головна ідея – передати звук через зображення, аби кожен, хто подивиться на дівчину зі скрипкою, відчув музику (Корбан, 2025).

Мурал «Жінка як фенікс» із серії «Народжена з попелу» – це потужний візуальний образ, що розкриває метамодерністське розуміння жіночої суб'єктивності як такої, що народжується з руйнування, болю та досвіду травми, але трансформує їх у нову силу буття. Головна авторка проєкту – Ю. Абрамова, співавторка ескізу – Я. Власенко-Бернадська. Символ фенікса втілює циклічність життя, відродження та безперервність духовного оновлення, що резонує з метамодерністською філософією коливань між полюсами відчаю та надії, руйнування та творення, хаосу та гармонії. У цьому контексті жінка постає не як жертва, а як екзистенційний суб'єкт, який свідомо обирає життя попри біль. «Так і наші героїні – народжені з попелу. Не дивлячись на насильство, як фізичне так і моральне, вони залишилися сильні духом і хочуть своїм прикладом показати – можна жити, а не існувати. Кожна жінка гідна бути щасливою. Ми хочемо створити мурали як символ боротьби з насильством, як уособлення початку самої жінки», – ідеться у дописі київської художниці Є. Фуленн, яка відома як своїми фотороботами на міфологічні та казкові теми, так і скандальними муралами, що викликають суперечливі реакції (Лисичкіна, 2021).

Команда «PastART studio» у 2020 р. завершила створення найвищого живописного муралу в Європі під назвою «Материнство», який уособлює стійкі сімейні цінності (Дейна, 2020). За час війни створено багато патріотичних муралів у різних містах України. Так, особливо хочеться відзначити два мурали, які увійшли в ТОП-10: «Красавица терпіти не буде» рівненського художника К. Качановського та «Свята Джавеліна», зокрема, останній створений за ініціативою однойменного благодійного проєкту «Saint Javelin», заснованого колишнім канадським журналістом з українським корінням К. Борисом. Зобразити цей стрит-арт доручили творчій групі з Харкова Kailas-V.

(Птаховська, 2023). У м. Хмельницькому великий стінопис прикрашає фасад міського ЦНАПу на Соборній. На ньому зображено українку з мечем і крилом лелеки – образ, що поєднує силу та символіку відродження. Ми б назвали цей мурал «Захисниця». До реалізації проєкту приєдналися художники та волонтери з різних куточків України, які через війну були вимушені виїхати (Пастернак, 2022).

Показовим прикладом репрезентації жіночого образу у метамодерному міському мистецтві є також київський мурал «Дівчина у вишиванці», створений австралійським художником Гвідо ван Хелтенем у рамках проєкту City Art (2015). Цей масштабний фотореалістичний стінопис став одним із символічних візуальних кодів столиці. Художник зобразив українку, що задумливо вдивлялася в простір, притискаючи до серця вишиванку – жест, що втілює ніжність, гідність та внутрішню зосередженість. Мурал, який претендує на внесення до Книги рекордів Гіннеса як один із найбільших у Європі, одночасно працює як емпатійний візуальний жест – м'який, але переконливий образ жіночої суб'єктності, що включає традицію, сучасність і потенціал майбутнього (Дівчина у вишиванці, 2015). Мурал «Жінка-українка» на Андріївському узвозі пропонує надзвичайно показовий приклад того, як у мистецтві метамодерну конструюється естетика жіночого та образ жінки як складної, багатовимірної сутності. Композиція навколо жінки – місто, що утворюється з її рук, – наголошує на ролі жіночого початку як принципу творення. Символізує антропологічний архетип майбутнього, візуалізує метамодерні пошуки нової суб'єктності, позбавленої патріархальних обмежень, але водночас укоріненої у власній ідентичності. Поєднання мотивів села, козацьких голів, урбаністичного пейзажу та космічних елементів формує метамодерний «мікс часу», в якому жінка виступає точкою збирання різних епох та смислів (Бабинець, 2017).

Мурал «Час змін», створений у Києві восени 2014 р., є одним із найвідоміших творів українського стріт-арту, який є художньою реакцією на політичні потрясіння, анексію Криму та початок війни на Донбасі. Автори роботи – творчий дует *Interesni Kazki* (В. Манжос – Waone та О. Бордусов – АЕС). Стінопис розташований у Шевченківському районі Києва, на вулиці Стрілецькій.

Заснований у 2004 році, дует майстрів за перші роки своєї діяльності створив понад сотню муралів у різних містах України, а їхні роботи отримували міжнародне визнання, зокрема на фестивалі «Miami Art Basel» (2011). Центральним чином мурала «Час змін» є вічна боротьба добра і зла, що розгортається на кількох рівнях. На космічному плані змії охоплює всю планету, уособлюючи всесвітню загрозу та деструкцію, посилену медійними маніпуляціями, які знецінюють людський розум і повертають людину до примітивного стану. На земному рівні цьому злу протистоїть шестирукий козак – символ сили, опору та готовності захищати. Композиція мурала насичена промовистими символами. Палаючі шини нагадують про протестні події, мавпа з гранатою та автоматом уособлює хаос та некеровану агресію, а підбитий танк із написом «На Київ» демонструє наслідки військової загрози. У руках козака можна побачити і фрагмент тротуарної плитки з майдану – знак народного опору. Особливе місце в композиції займає мотив, переосмислений з 200-гривневої купюри: замість лелеки, що відлітає від Луцького замку, художники зобразили птицю, що повертається додому. Ця деталь надає твору світлого звучання, символізуючи надію, оновлення та можливість нового початку. Інший вимір прочитання мурала відкриває жіноча символіка, характерна для стилістики *Interesni Kazki*, що об'єднує два космічні засади – руйнівний і творчий, умовно чоловічий і жіночий. Незважаючи на те, що жіноча фігура не зображена буквально, жіночий аспект є метафорично через образ Землі як Матері-Берегині. Планета, охоплена змієм, постає як жіноче початок – поранене війною, але здатне до відродження та захисту. У цьому образі легко дізнатися архетип України-жінки: стражденної, але незламної, що зберігає життєву силу навіть за часів хаосу. Жінка в муралі розкривається через символіку життя, мудрості та внутрішньої стійкості, які традиційно асоціюються з Матір'ю-Землею. На нашу думку, Земля у «Часі змін» функціонує як алегорія самої України – пораненої, але здатної вистояти та оберігати. Дихотомія сил життя і смерті, хаосу та відродження, що пронизує композицію, наголошує на глибинному духовному рівні жіночого початку. Таким чином, «Час змін» можна тлумачити не лише як політичний чи історичний коментар, а як візуальну алегорію Берегині-України –

жіночої сили, яка проходить через випробування, але не втрачає здатності жити, любити та оновлюватись. Мурал стає закликом до людяності, співчуття і внутрішньої гармонії – якостей, які традиційно пов'язують із жіночим початком, але універсальним для всієї культури (Час змін, 2014).

Окрім муралу «Час змін», вулиця Стрілецька в Києві прикрашена ще муралами інших авторів. Зокрема, мурал «Леся Українка» Гвідо ван Хелтена вибудовує образ жінки як носійки історичної пам'яті, інтелектуальної гідності та культурної спадковості. Вишиванка, конвалія та зосереджений погляд формують образ, позбавлений декоративної поверховості. Жінка стверджується як мислячий, моральний суб'єкт нації. Перенесення фігури поетеси до міського простору створює характерний метамодерний ефект «переприсутності»: минуле входить у сучасність та оживає у нових контекстах, а жінка стає одночасно традиційною та модерною (Мурал Леся Українка). Історія створення цього мурала досить захоплива. У 2015 р. австралійський митець Гвідо ван Хелтен завітав до Києва, де працював над кількома роботами в межах проекту «City Art». Під час перебування в столиці він почув від друзів про давній вірш Лесі Українки «Конвалія» (1884 р.). Саме ця поезія та сюжет про дівчину зі зірваною квіткою стали поштовхом для створення художником нового символічного образу поетеси, і торцева стіна семиповерхового будинку перетворилася на величезний портрет юної поетеси, що замріяно вдивляється у далечінь (Леся Українка, 2025).

Мурал «Гімнастка» Фінтана Меджи представляє інший вимір жіночого, що поєднує тілесну та динамічну площину. Фігура гімнастки, що застигла в стрибку, уособлює стан постійного коливання та відкритості до змін. Це не еротизована тілесність, а тілесність-сила, тілесність-майстерність, яка виводить жінку з ролі пасивного об'єкта на роль суб'єкта руху та дії. У цьому вся образі проявляється метамодерний погляд на жіночу свободу, не статичну, а процесуальну, сформовану у русі, рішеннях, подоланні гравітації (Мурал Гімнастка).

В 2023 р. в Одесі з'явилися три нові мурали, створені американськими стріт-арт художниками. Для своїх робіт митці з Лос-Анджелеса обрали район Аркадії. У розмові з журналістами «Суспільного» вони поділилися мотивами приїзду та розповіли про техніку створення стінописів. Художники Бандит,

Джонні та Трістан Джордж прибули до України у рамках проєкту «Стійкі кольори». Однією з його складових є створення документального фільму про війну в Україні. Стрічка інтегрує створені ними мурали – переважно на пошкоджених будинках у різних регіонах. «Ми залишаємо нові візуальні сліди там, де війна зруйнувала простір, аби подарувати людям інший емоційний досвід. Все робимо самотужки – без спонсорів чи донатів. Одна з причин, чому ми приїхали до Одеси – це чудове місто, як і вся ваша країна. Багато новинних ресурсів показують лише погане, ми ж хочемо показати, наскільки гарна Україна, і чому ви так завзято боретеся за свою землю. Вони показують лише погані події, а ми хочемо показати красу вашої країни, бо це важливо», – розповів Трістан (Коршак, Глечик, 2025). Мурали американських художників пропонують цілісне, але багатовимірне бачення жінки епохи метамодерну, що поєднує дитячу чутливість, зрілу усвідомленість і культурно-національну символічність.

Мурал «У її голові» (2017 р.) художника QVic виступає як виразна метафора сучасної жінки, в якій поєднуються зовнішня зосередженість та внутрішня безмежність. Її статичний силует контрастує з динамічним, майже міфологічним простором, що розгортається всередині свідомості. У хвилястому волоссі жінки, які набувають форми морських потоків, плывуть човен-каное з чоловіком і собакою. Цей образ уособлює подорож і навігацію через свої стани, інтуїцію, сумніви та досвід, наголошуючи на здатності жінки свідомо керувати рухом свого життя. У метамодерному контексті жінка постає не як пасивна фігура, а як суб'єкт, у якому концентрується цілий всесвіт смислів. Її внутрішній простір – це територія роботи з себе, пошуку нових орієнтирів і становлення (В її голові, 2017). Мурали «Unisurter» та диптих «Шлях додому» пропонують різні, але взаємодоповнюючі прочитання жіночих образів, які набувають нових смислів і стають знаком множинної ідентичності, відкритості до Іншого та інтерсуб'єктивності. Так, у муралі Unisurter жінка постає як втілення глибокої гібридності: її портрет складений із фрагментів рис різних людей – білошкірих та темношкірих, представників різних національностей. Це не просто художній прийом, а маніфест рівності, що показує жінку як точку перетину культур,

дослідів та расових ідентичностей. У метамодерному контексті такий образ символізує постлюдську і водночас глибоко людську сутність жінки: вона зводиться до одновимірної ролі чи етнічному маркеру, а виступає символом багатовимірності сучасного суб'єкта. Її обличчя стає мозаїкою людства, відкритої до емпатії, співприсутності та розуміння. Жінка асоціюється з активним простором, в якому зустрічаються Інший, різниця та єдність (Мурал Unisurter, 2017). Диптих «Шлях додому» показує жінку як половину символічної пари, у якій зберігається напруга та водночас зв'язок між суб'єктами. Силуети чоловіка та жінки, наповнені різними елементами (маяком, кораблем, нічним небом) створюють діалог двох внутрішніх світів (Шлях додому, 2017).

Показовим є мурал, створений у Північній Кароліні на честь молодої українки І. Заруцької, чия трагічна загибель у серпні 2025 р. широкого розголосу та викликала хвилю солідарності в США. На стінописі зображено жіночий образ, занурений у простір подвійної символіки – американського та українського прапорів, які розгортаються позаду неї як візуальна метафора міжкультурного діалогу. Це не лише портрет, а уособлення жіночої суб'єктності епохи метамодерну, де особисте стає глобальним, а індивідуальна історія – частиною спільного емоційного поля (Пам'ять Ірини, 2025, Заруцька, 2025).

Сучасний мистецький простір метамодерну відкриває особливі можливості для осмислення феномену жінки та феномену любові. У цьому контексті агапе постає не лише моделлю безумовної любові, а є універсальною онтологічною формою буття, способом присутності та засадничою структурою взаємин із Іншим. Агапе виступає життєвою стратегією співбуття та відновлення цілісності світу. Жіночий онтологічний імператив передбачає розуміння жіночності як особливого способу буття, що виходить за межі біологічного виміру. Жіноче постає архетипом чутливості, турботливості, тілесної присутності, здатності до відкритості й зцілення, проявляючись як агапічна форма існування, у якій любов стає етичним і внутрішньо необхідним елементом буття. У добу техноцентричної агресивності жіноче агапе пропонує альтернативну перспективу – етику чутливості, співприсутності та збереження

життя. Любов у її агапічному вимірі стає не лише проявом емоцій, а фундаментальною умовою формування нової культурної та філософської моделі.

У метамодерному світогляді жіночий онтологічний імператив здатний відновлювати зв'язки, зцілювати розірване й окреслювати контури людяності, адже буття можливе лише через любов, ніжність і взаємне збереження. Особливої актуальності агапе набуває в умовах війни та збройної агресії проти України. Волонтерська діяльність у цих умовах стає практичним втіленням жіночого онтологічного імперативу: допомога пораненим, підтримка сімей, евакуація цивільного населення, забезпечення армії необхідними ресурсами – усе це прояви безкорисливої, гуманної присутності, що зберігає життя та зміцнює соціальні зв'язки. Сучасне українське волонтерство не лише відновлює матеріальну цілісність спільнот, а й формує моральну і психологічну стійкість суспільства, підтримує солідарність і взаємну відповідальність. У кризових умовах війни жіноче агапе постає як носій гуманності, творець нових сенсів спільного життя, що через любов, турботу та співприсутність реалізує цінності, критично необхідні для збереження людяності та майбутнього суспільства.

Дослідження сучасного волонтерського руху в Україні та за кордоном показують, що добровільна допомога поєднує гуманність, безкорисливість і прагнення до відновлення, одночасно формуючи у волонтера відчуття значущості та соціальної відповідальності. Аналізуючи волонтерський рух як соціокультурний феномен, Т. Поплавська зазначає, що «феномен волонтерства, безсумнівно, зберігає і зміцнює людські цінності, популяризує їх конкретними справами» (Поплавська, 2024 : 64). «Досвід України, яка веде війну з російською агресією наочно продемонстрував світовій спільноті неймовірний «досвід любові», втілений в практиках агапічного співбуття – взаємодопомоги, волонтерства, людської гідності та високої людяності, на ці зразки можуть орієнтуватися усі люди доброї волі на усіх континентах», – зазначає І. Голубович (Голубович, 2023 : 32).

Наукове осмислення агапелогічного підходу як важливого чинника збереження людяності та автентичної самореалізації у процесі пошуку власного сенсу життя дозволяє розкрити любов як онтологічну й етичну основу людського

буття. Агапічний смисл життя в любові пов'язаний із міжособистісним і соціально-комунікативним вимірами людських взаємин, у яких утверджується здатність до співприсутності, турботи та відповідальності за Іншого. Саме агапелогічний підхід сприяє збереженню людяності, утвердженню права особистості бути собою та реалізації її неповторного покликання (Лісеєнко, 2023). У цьому контексті жінка доби метамодерну постає як носійка агапічної чутливості та активної суб'єктності, здатної інтегрувати емоційний, етичний і соціальний виміри буття в умовах кризової, флуктуаційної культури, формуючи нові моделі гуманної співприсутності та смислотворення.

Агапічний вимір жіночого буття, проявлений у метамодерному мистецькому просторі, соціокультурних практиках та кризовому досвіді війни, засвідчує, що жіноча суб'єктність не зводиться ані до соціальних ролей, ані до нормативно-етичних моделей поведінки. Вона постає як внутрішньо мотивований спосіб буття, у якому любов, турбота та співприсутність функціонують як онтологічні засади смислотворення й збереження людяності. Саме це актуалізує потребу в такій аналітичній перспективі, яка здатна осмислити жіноче не лише в площині зовнішніх детермінацій, а й у вимірах внутрішнього досвіду та духовної чутливості. У цьому контексті методологічно виправданим постає звернення до езотеріологічного підходу, який дозволяє розглядати жінку доби метамодерну не лише як соціальний конструкт або носій культурних ролей, а як суб'єкт внутрішнього знання, духовного досвіду та агапічної трансформації буття. Сучасна езотеріологія, сформована на перетині філософії, культурної антропології та феноменології релігійного досвіду, функціонує як міждисциплінарна гуманітарна стратегія дослідження внутрішніх вимірів людського буття. На відміну від класичної теології, вона зосереджується не на догматичних структурах віри, а на аналізі внутрішнього досвіду, ініціаційних практик, символічних форм пізнання та альтернативних типів раціональності. У цьому сенсі езотеріологія поступово інтегрується в антропологічний філософський дискурс як наука про внутрішню людину, її здатність до самопізнання та духовного самотворення (Shabanova, 2025). Застосування езотеріологічного підходу до дослідження феномену жінки доби

метамодерну дозволяє виявити багатовимірність жіночої тілесності та свідомості, які позиціонуються не лише у фізичному чи соціальному, а й у символічному, енергетичному та трансцендентному вимірах. Жіноча суб'єктність у цьому контексті постає як процесуальна, ініціативна та відкрито-трансформаційна, а жіночий досвід – як носій особливих форм інтуїтивного, образного та цілісного пізнання. Саме це створює підстави для трактування жінки як суб'єкта внутрішнього знання, здатного до багаторівневої комунікації з культурними, космічними та духовними структурами буття. Жіночність можемо осмислити не як фіксовану сутність, а як динамічний простір духовної ідентичності, що формується в процесі внутрішніх трансформацій, символічного досвіду та екзистенційної відповідальності. Це дозволяє інтерпретувати феномен жінки як динамічну конфігурацію тілесного, психічного й духовного, а також як осереддя смислотворчих і культурутворювальних процесів. Таким чином, естетика жіночого в просторі мистецтва метамодерну постає не як репрезентація стабільного образу чи нормативного ідеалу, а як відкритий процес смислотворення, у якому жіноче виявляє свою онтологічну глибину, етичну наповненість і духовну чутливість. Мистецтво метамодерну фіксує жіночність як подію співприсутності, в якій любов у її агапічному вимірі стає способом буття, формою взаємин і джерелом відновлення розірваної цілісності світу. Саме через естетичні практики жіноче артикулюється як активна, відповідальна й трансформаційна сила культури.

У сучасному філософському дискурсі феномен жінки доби метамодерну набуває нового смислу через призму концепту Нової духовності, яка трансформується від соціокультурного явища до трансдисциплінарної філософської категорії. Як відзначають сучасні дослідники, метамодерн формує «нову парадигму позаконфесійної постсекулярної духовності, здійснивши суб'єктивний поворот до простору духовної самотрансформації людини» (Шабанова, 2025 : 15). Жінка постає як активний суб'єкт духовного досвіду, здатний інтегрувати тілесне, психічне, соціальне та трансцендентне в єдину цілісну конфігурацію буття. Агапічний вимір жіночого буття виявляється ключовою основою її суб'єктності, що проявляється у турботі, співприсутності

та здатності формувати нові моделі співбуття та смислотворення. У добу метамодерну жіноче виступає як внутрішньо мотивований спосіб буття, який забезпечує відновлення цілісності світу та духовну глибину взаємодії з Іншим. Інтеграція ідей Нової духовності у дослідження жіночності дозволяє розглядати її як автономну трансдисциплінарну форму внутрішнього знання, в якій особистісна автентичність, суб'єктивна трансформація та прагнення до духовної цілісності поєднуються з етичними та соціальними практиками. Поєднання агапеологічного підходу та концепції Нової духовності розкриває феномен жінки як ключовий чинник становлення постсекулярної, трансдисциплінарної духовності, що поєднує особистісну самотрансформацію, культурні практики та етичну відповідальність та відкриває нові горизонти та перспективи подальших досліджень.

Висновки до розділу 3

У мистецтві метамодерної доби образ жінки зазнає сутнісної трансформації: він виходить за межі традиційних репрезентацій і постає як повноцінний естетичний суб'єкт. Жінка у сучасному українському мистецькому дискурсі – не декоративна чи символічна фігура, а насамперед мисляча й чуттєва істота, здатна конструювати нові сенси. Вона репрезентується як філософська та афективна постать, яка через практики тілесності, пам'яті, дбайливості, ритуальності, травми й емпатії створює унікальні моделі художнього висловлювання. У новітньому мистецтві жінка не є пасивною ілюстрацією чи віддзеркаленням зовнішнього погляду. Вона говорить, діє, переживає і формує простір буття у літературі, візуальному мистецтві, фотографії, кіно, театрі, текстильному мистецтві та моді. Її тіло не редуковане до інструменту еротичного потягу чи об'єкта споглядання, воно постає як медіатор досвіду, носій пам'яті та простір спротиву. Художні стратегії сучасних авторок і мисткинь утверджують жіноче як багатоголосе й рухоме, позбавлене уніфікованих архетипів. Натомість ми бачимо множинність суб'єктних позицій – від материнської турботи й повсякденного опору у воєнних реаліях до тілесних практик, що відкривають нові горизонти креативності. У цій множинності виявляється головний принцип

метамодерного відчуття світу – поєднання щирості й дистанції, афективності й критичності, особистого й суспільного.

Особливого значення набуває категорія любові як форми турботи, пам'яті та стійкості. Любов у сучасному жіночому мистецтві трактується не як пристрасть чи залежність, а як етика співбуття, як жест збереження й опору. Цей вимір поєднує поезію, фотографію, кінематограф і театр, у яких жіночий досвід стає підґрунтям для нових філософських рефлексій. Не менш важливою є матеріальність жіночого мистецтва – тканини, вишивка, тіло, голос. Вишиванка й текстиль постають не просто культурними артефактами, а семіотичними текстами, які фіксують і трансформують жіночу ідентичність. Тілесність у такому контексті розглядається як живий архів, у якому закарбовуються історичні й культурні коди. Жіноче в просторі метамодерного мистецтва функціонує як міждисциплінарна платформа, що знімає межі між високим і масовим, сакральним і буденним, архаїчним і цифровим.

У метамодерному художньому світогляді жіноче набуває онтологічного виміру, виступаючи формою існування, заснованою на агапічній любові як етиці події. Агапе перестає бути абстрактним ідеалом і постає як життєва стратегія, здатна протистояти техноцентричній жорсткості сучасності, відновлювати цілісність людських стосунків та визначати нові горизонти людяності. Така модель жіночого передбачає відкритість, турботу, чутливість і здатність до зцілення, що формують нову культурну парадигму, в якій любов є ключовою умовою відродження смислів та майбутнього співіснування. Отже, жіночий образ у метамодерному мистецтві функціонує не лише як естетичний символ, а як своєрідна екосистема смислів, у якій взаємодіють суб'єкти, матеріали та медіа. Він уособлює пошук нових моделей співіснування емоційності й раціональності, індивідуального й колективного, культурного й природного. Це коливання між особистим і соціальним, інтимним і політичним стає визначальною ознакою як європейських, так і українських мистецьких практик.

Волонтерство реалізує цінності милосердя, справедливості та співчуття, що перегукуються з онтологічною сутністю жіночого буття – турботою, співприсутністю та здатністю до зцілення. Особливо важливо це у періоди криз,

коли волонтерська діяльність стає інструментом збереження людських цінностей і соціальної згуртованості, а жіноче постає як активний агент оновлення, носій гуманності та творець нових сенсів спільного життя.

Матеріал, викладений в розділі, відображений в публікаціях: [див. додаток А: 4, 18, 21, 23-26].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 3

1. Анатомія Дива. Метамодекрна Людина. *The Syncretic Times*. 2016. URL: <https://thesyncretictimes.wordpress.com/2016/06/03/anatomija-dyva-metamoderna-ludyna/> (дата звернення: 23.09.2025).
2. Андрухович С. Амадока. Львів : Видавництво Старого Лева, 2020. 832 с.
3. Андрухович С. Фелікс Австрія: роман. Львів: Видавництво Старого Лева, 2014. 384 с.
4. Арт-проекти Алевтини Кахидзе. *CivilM+*. Незалежна платформа громадянського суспільства. URL: <https://civilmplus.org/uk/actors/art-proyekt-alevtini-kahidze/index.htm> (дата звернення: 19.10.2025).
5. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 316 с.
6. Атаманюк З. М. Свобода як основа людини та її зв'язок з феноменом духовності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 3. С. 30-36. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2022.3.5
7. Атаманюк З. М. Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*. 2024. Випуск 53. С. 17–23. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.53.2>.
8. Атаманюк З. М., Музиченко Г. В. Творчість як передумова формування культурної спадщини. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 3. С. 108–114. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.13>.
9. Бабинець Н. Муралі міста Києва. 2017. URL: <http://ukrainka.org.ua/node/7797> (дата звернення: 23.09.2025).
10. Багрій О. Яйої Кусамі: 5 фактів з життя великої художниці. *Vogue*. 2023. URL: <https://vogue.ua/article/culture/art/yayoji-kusama-5-faktiv-z-zhittya-velikoji-hudozhnici-51052.html> (дата звернення: 23.09.2025).
11. Бакієва М. Maria Kulikovska: «Now my works have become more understandable for many people». *DTF Magazine*. 2023. URL: <https://donttakefake.com/en/maria-kulikovska-now-my-works-have-become-more-understandable-for-many-people> (дата звернення: 23.09.2025).

12. Баршинова О. Армія клонів М. Куліковської. Донецьк. 2012. URL: <https://www.mariakulikowska.net/ua/project-page/army-of-clones> (дата звернення: 23.09.2025).
13. Белорусец Е. Місто жінок. Київ: Медуза, 2020. 216 с.
14. Белорусець Є. Місто жінок. 2020. URL: https://www.easternct.edu/art-gallery/_documents/women-at-war-checklist-small.pdf (дата звернення: 19.10.2025).
15. Білейма Т. Резонансне слово Оксани Забужко в українській прозі. *Вісник НАН України. Серія українська мова і література*. 2008. № 1. С. 7–15.
16. Бовсунівська Т. Поет як трансцендентний медіатор в літературі романтизму. *Літературознавчий дискурс від бароко до постмодерну: Колективна монографія*. Київ–Люблін–Харків: Майдан, 2020. С. 367–379. URL: <https://surl.li/aclwxm> (дата звернення: 23.09.2025).
17. Богданова О. Тіло як архів болю: Марія Матіос і поетика мовчання *Наукові записки НаУКМА. Філологія*. 2010. Т. 98. С. 115–119.
18. Борінштейн Є. Р., Городнюк Л. С. Філософсько-антропологічний феномен Homo Digitalis як онтологічної системи «людина-гаджет». *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. Дніпро, 2024. № 33 (1). С. 16-21.
19. Борінштейн Є. Р., Пальчинська М. В., Арапакі М. В. Людина метамодерну: соціокультурна трансформація & віртуалізація. *Перспективи : соціально-політичний журнал*. 2024. № 1. С. 72–71.
20. Борінштейн Є. Р. Девіантологічна специфіка правової культури особистості: сучасне суспільство крізь призму агапелогічного підходу до буття людини. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2023. № 2. С. 29-36. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.2.4>
21. Борінштейн Є. Соціально-філософські складові творчості: проблема самовдосконалення людини. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2025. 1(55). С. 4–10. DOI: <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-1-1>.
22. Брюховецька О. Як вишивка і фемінізм переплелися у виставці «TEXTUS. Вишивка, текстиль, фемінізм». *Hromadske*. 2017. URL: <https://hromadske.ua/posts/vyshyi-meni-feminizm> (дата звернення: 23.09.2025).

23. Буряк Л. Гендер і ліричне мемуарне письмо в українській прозі. *Гендерні студії*. 2022. № 4. С. 56–65.
24. В її голові. Мурал. Навігатор по муралах: перлини Одеси. *Media рішень*. 2017. URL: <https://rubryka.com/photo/navigator-po-muralam-perlyny-odesy/> (дата звернення: 23.09.2025)
25. Винничук Н. Жіноча тілесність як текст: Калитко і сучасний канон *ЛітАкцент*. 2021. URL: <https://litakcent.com/2021/03/25/zhinocha-tilesnist-yak-tekst-kalytko-i-suchasnyy-kanon> (дата звернення: 23.09.2025).
26. Візуальний щоденник Алевтини Кахідзе. *Читомо*. URL: <https://chytomo.com/vizualnyj-shchodennyk-alevtyny-kakhidze/> (дата звернення 19.10.2025).
27. Ворожбит Н. Погані дороги [аудіовізуальний твір]. Україна: Kristi Films, 2020. 106 хв.
28. Галета О. І. Антологія як спосіб репрезентації української літератури кінця XIX – початку XXI століття : автореф. дис. ... канд. філол. н. Львів, 2015. 43 с.
29. Галета О. Спроба пам'яті: травматична репрезентація в українському наративі. *Слово і Час*. 2021. № 2. С. 33–41.
30. Гальченко М. С. Стратегії розвитку творчої особистості в науковій освіті. *Стратегії формування творчої особистості: методи, прийоми, форми: колективна монографія* / авт. кол.: В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, Є. Р. Борінштейн, М. С. Гальченко, М. В. Ліпін, Д. В. Погрібна, Н. В. Савчук, О. А. Федорчук. Київ: Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2020. С. 145-192.
31. Гапонюк А. Дослідження проблем метамодернізму українськими вченими (2013-2019). *Питання культурології*. 2024. № 44. DOI: <https://doi.org/10.31866/2410-1311.44.2024.318685>.
32. Голубович І. В. Чи можлива сьогодні агапічна соціальність: контури агапелогічного підходу. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. № 1, 2023. С. 27–34. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.1.4>
33. Гребенюк Т. Жінка і пам'ять в сучасній українській прозі. *Питання культурології*. 2020. № 40. С. 112–121.

34. Гребенюк Т. Художнє втілення рис «нової щирості» в романі Софії Андрухович «Амадока». *Studia Ukrainica Posnaniensia*. 2021. Vol. IX/1. P. 131–144. DOI: 10.14746/sup.2021.9.1.11
35. Гундорова Т. Вразливість як поетична стратегія: Ірина Цілик у контексті воєнної літератури. *Слово і час*. 2023. № 11. С. 22–34.
36. Дашвар Л. Мати все: роман. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 400 с.
37. Дашвар Л. Покров. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2012. 384 с.
38. Дейна А. Мурал «Материнство». Команда «PastART studio». *The Village Україна*. 2020. URL: <https://www.village.com.ua/village/city/city-news/304611-u-kievi-stvorili-78-metroviy-mural-pro-simeyni-tsinnosti-avtori-kazhut-nayvischiy-u-evropi> (дата звернення: 19.10.2025).
39. Денисюк Ж. З. Вишиванка як об'єкт україноцентричного нарративу та національно-культурної ідентичності в інформаційному просторі. *Мистецтвознавчі записки*. 2022. Вип. 41. С. 21–28. DOI: <https://doi.org/10.32461/2226-2180.41.2022.262936> (дата звернення: 23.09.2025).
40. Дівчина у вишиванці. *Місто Кия*. 2015. URL: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-divchina-u-vyshyvanci> (дата звернення: 19.10.2025).
41. Дроздовський Д. І. Дискусійність метамодернізму в аспекті теорії постпостмодернізму. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Літературознавство*. 2018. Вип. 3–4 (89–90). С. 58–71.
42. Жмурко Т. Алевтина Кахідзе: персональна виставка «Кожна річ поєднує мене з собою». *Образотворче мистецтво*. 2021. № 4. С. 24–30.
43. Забіяка І. Естетика пам'яті в романі О. Забужко «Музей покинутих секретів». *Слово і Час*. 2017. № 2. С. 107–113.
44. Забужко О. Музей покинутих секретів. Київ: Факт, 2010. 832 с.
45. Зез Т. Вишивка в одязі видатних українців. Київ : АДЕФ-Україна, 2020. 42 с.
46. Зінаїда Ліхачева дослідила український образ жінки за допомогою відео-арту. *ART UKRAINE*. 2017. URL: <https://artukraine.com.ua/n/zinaida-likhacheva->

- doslidila-ukrainskiy-obraz-zhinki-za-dopomogoyu-video-artu/ (дата звернення: 19.10.2025).
47. Зінаїда представила свою виставку «Трансформація» у галереї CVRA Campus в UMass Dartmouth. URL: <https://ua.zinaida.art/news/2024-10-07> (дата звернення: 19.10.2025).
48. Зінаїда. Without Women. Made in Ukraine. URL: <https://zinaida.art/without-women> (дата звернення: 25.07.2025)
49. Імгоф А. В. Італії стартувала Венеціанська бієнале. BBC News Україна. 2017. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-39908201> (дата звернення: 19.10.2025).
50. Ірина Зарцуцька. Мурал. 2025. URL: http://youtube.com/post/Ugkx2TqqKFGG_1JcpB2OhWMYuypAG0MPuJfN?si=pDfjQaf2h-5QiAVC (дата звернення: 19.10.2025).
51. Історії про війну Алевтини Кахідзе: малюнки й тексти. *Bird in Flight*. 2022. URL: <https://birdinflight.com/nathnennya-2/20220815-istoriyi-pro-vijnu-alevtini-kahidze.html> (дата звернення: 23.09.2025).
52. Кадирова Ж. Second Hand. Кахельна плитка, фотографії, відео. Київ: Київська кінокопіювальна фабрика, 2017. URL: <https://archive.pinchukartcentre.org/works/zhanna-kadirova-second-hand-kiyivska-kinokopiyu> (дата звернення: 19.10.2025).
53. Каланда В. Ритуалізоване тіло в сучасному перформансі *Гендерні студії*. 2021. № 3.
54. Калитко К. Земля загублених, або Маленькі страшні казки. Львів : Видавництво Старого Лева, 2017. 160 с.
55. Калитко К. Ніхто нас тут не знає, і ми – нікого. Київ : Meridian Czernowitz, 2021. 96 с.
56. Калитко К. Поезія болю і втрати: вірші війни. *Український тиждень*. 2022. № 18 (755). С. 14–17.
57. Каталог 5-го Фестивалю актуального жіночого мистецтва «Феміністичний майдан». Львів : Центр міської історії, 2021. 56 с.

58. Каталог виставки «Жінки в мистецтві: тілесність і опір». Київ : Інститут проблем сучасного мистецтва НАМ України, 2020. 68 с.
59. Кахідзе Алевтина. Рослини і люди. Виставковий текст. *Galeria Arsenal*. 2024. URL: https://galeria-arsenal.pl/images/upload/wystawy/2024/alevtina-kakhidze_rosliny-i-ludzie/ulotka/Alevtina_tekst_UA.pdf. (дата звернення: 23.09.2025).
60. Кашина М. Вони наступають: Історії про війну Алевтини Кахідзе. *Bird in Flight*. 15.08.2022. URL: <https://birdinflight.com/nathnennya-2/20220815-istoriyi-pro-vijnu-alevtini-kahidze.html> (дата звернення: 23.09.2025).
61. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі другої половини XIX – початку XX століття. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2019. 304 с.
62. Коменда О. І. Універсальна творча особистість в українській музичній культурі: автореф. дис. ... доктора мист.: 17.00.03 – музичне мистецтво. НМА України імені П. І. Чайковського. Київ, 2020. 28 с.
63. Корбан О. Мурал «Вільна». *Місто Кия*. URL: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-vilna> (дата звернення: 19.10.2025).
64. Корбан О. Мурал «Мілана». *Артслукер*. URL: <https://artslooker.com/vidomiy-ukrainskiy-khudozhnik-napisala-portret-divchinki-chiye-zhittia-skalicila-rosiiska-viina-na-donbasi/> (дата звернення: 19.10.2025).
65. Корбан О. Мурал «Скрипачка». *Місто Кия*. URL: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-skrypachka> (дата звернення: 19.10.2025).
66. Коршак Н., Глечик О. Хочемо показати красу України: американські художники розмалювали три стіни в Одесі. *Суспільне. Одеса*. 2025. URL: <https://suspilne.media/odesa/729069-hocemo-pokazati-krasu-ukraini-amerikanski-hudozniki-rozmaluvali-tri-stini-v-odesi/> (дата звернення: 19.10.2025).
67. Котубей-Геруцька О., Яковенко К. Як говорити про війну з людьми, які взагалі нічого про неї не знають – інтерв'ю з мисткинею Алевтиною Кахідзе. *Суспільне*. 29 травня 2023. URL: <https://suspilne.media/culture/483811-ak-govoriti->

pro-vijnu-z-ludmi-aki-vzagali-nicogo-pro-nei-ne-znaut-intervu-z-mistkineu-alevtinou-kahidze/ (дата звернення: 19.10.2025).

68. Кохан Л.В. Особливості формування творчої особистості. *World Science*. 2016. Vol.3, № 1(5). С. 31-32.

69. Куликовська М. Дай мені сказати: це не забуто. Відеоперформанс. Київ, 2019. URL: <https://www.hebbel-am-ufer.de/en/programme/pdetail/kulikovska-its-not-forgotten/> (дата звернення: 19.10.2025).

70. Кучеренко А. Мати й тіло в сучасній українській прозі. *Критика*. 2020. № 1. С. 54–62.

71. Леся Українка. Мурал. *Місто Кия*. URL: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-lesya-ukrayinka> (дата звернення: 19.10.2025).

72. Лисичкіна Л. Жінка як фенікс. Юлія Абрамова. Big Kyiv. 2021. URL: <https://bigkyiv.com.ua/zhinka-yak-feniks-u-stolyczi-zyavyvsya-prygolomshyvyj-mural-foto/> (дата звернення: 19.10.2025).

73. Лісеєнко О. В. Українська національна ментальність: ціннісні зрушення в умовах сучасності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 2. С. 140 – 145. DOI : 10.24195/spj1561-1264.2022.2.17

74. Лісеєнко О. В. Філософське осмислення сенсу життя крізь призму агапелогічного підходу. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. Одеса : Гельветика, 2023, № 1. С. 61-65. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2023.1.8

75. Малярчук Т. Забуття: роман. Львів: Видавництво Старого Лева, 2016. 272 с.

76. Малярчук Т. Як я стала святою: роман. Львів: Видавництво Старого Лева, 2012. 176 с.

77. Маніфест метамодернізму / пер. Krolikowski Art. *The syncretic times*. URL: <https://thesyncretictimes.wordpress.com/2016/02/22/metamodernist-manifesto-ukrainian/> (дата звернення: 19.10.2025).

78. Манько В. Українська народна вишивка: традиції, символіка, технології. Київ : Либідь, 2007. 176 с.

79. Матіос М. Солодка Даруся: драма на три життя. Львів: ЛА «Піраміда», 2004. 176 с.

80. Мильна опера: арт-проект Марії Куликовської для Vogue UA. *Vogue UA*. 18 липня 2018 р. URL: <https://vogue.ua/article/culture/art/art-proekt-marii-kulikovskoy-dlya-vogue-ua-26893.html> (дата звернення: 19.10.2025).
81. Мірошниченко В. С. Метамодернізм, осциляція, інтерпеляція. *Культура України*. 2017. Вип. 55. С. 109–117.
82. Мочернюк Н. «Архів нації» в романі О. Забужко «Музей покинутих секретів»: між тілесним і сакральним. *Наукові записки НаУКМА. Філологія*. 2015. Т. 167. С. 45–53.
83. Мурал «Гімнастка». *Місто Кия*. URL: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-gymnastka> (дата звернення: 19.10.2025).
84. Нобелівські премії з літератури: серед лауреатів – Ольга Токарчук. *BBC News Україна*. 10 жовтня 2019. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-49998294> (дата звернення: 23.09.2025).
85. Начев М. Ю., Атаманюк З. М. Соціалізація особистості в умовах метамодерну. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2025. № 2.
86. Новіков Б.В. Філософія як теорія і методологія творчості. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2011. Випуск 2. С. 108-113.
87. Овчарук О.В. Творча особистість як суб'єкт культури в парадигмальних вимірах осмислення. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2021. № 2. С. 23-30.
88. Павленко М. Вишиванка як символ війни та пам'яті. *Українська культурологія*. 2022. № 4. С. 45–53.
89. Павлишин М. Оксана Забужко's The Museum of Abandoned Secrets: The Great Ukrainian Novel? *Australian Slavonic and East European Studies*. 2011. Vol. 25, № 1–2. P. 1–21.
90. Пам'ять Ірини Заруцької оживає на стінах американського міста. *Telegraf*. 2025. URL: https://news.telegraf.com.ua/ukr/obshhestvo/2025-09-18/5921000-murali-na-chest-vbitoi-irini-zarutskoi-zyavilisya-v-odnomu-z-mist-ssha-chomu-voni-ne-ostanni-video?utm_source (дата звернення: 23.09.2025).
91. Пастернак Д. Мурал у центрі Хмельницького завершили. Фуллен Є. *Місцеві новини*. 2022. URL:

https://ye.ua/kultura/58637_Mural_u_centri_Hmelnickogo_zavershili_Avtori_gotuyit_prodozhennya_proyektu.html (дата звернення: 23.09.2025).

92. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки доби метамодерну. *Грані*. Дніпро, 2025. Том 28. № 5. С. 162–169. DOI: <https://doi.org/10.15421/172614>

93. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Жіночий образ у муралізмі метамодерну: естетика, етика, тілесність. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : матеріали Всеукр. щорічної наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO) (20–21 листоп. 2025 р., Дніпро). Дніпро, 2025. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24299>

94. Поплавська Т. М. Творча діяльність особистості як предмет філософського аналізу. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. № 1, 2024. С. 33-38. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2024.1.5

95. Поплавська Т. М. Феномен волонтерства в соціально-культурній сфері сучасної України. *Наукове пізнання*. № 2, 2024. С. 59-65. DOI: 10.24195/sk1561-1264/2024-2-9

96. Поплавська Т. М. Філософія гармонії як філософія суспільства сталого розвитку. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. № 1, 2025. С. 66 – 77. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2025.1.9

97. «Погані дороги» завоювали Венеціанську нагороду. *Телеканал D1*. 2020. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xtlM4dcMaEI> (дата звернення 23.09.2025).

98. Прищепкін Є. Київські мурали. Київ: Варто, 2017. 220 с.

99. Про графічні щоденники війни, життя в підвалі та мовне питання. Художниця Алевтина Кахідзе в гостях у «Точки опори». *Канал Дім*. 2022. URL: <https://kanalDIM.tv/pro-grafichni-shhodennyky-vijny-zhyttya-v-pidvali-ta-movne-pytannya-hudozhnyczya-alevtyna-kahidze-v-gostyah-u-tochky-opory> (дата звернення: 23.09.2025).

100. Проєкт «Будинок культури». 2017. URL: <https://izolyatsia.org/ua/project/house-of-culture/> (дата звернення: 23.09.2025).

101. Птаховська Д. «Свята Джавеліна» та «Красавіца терпіти не буде»: Патріотичні мурали, створені під час війни. 1 лютого 2023. URL: URL:

https://realestate.24tv.ua/top-muraliv-ukrayini-patriotichni-malyunki-stvoreni-chas-viyni_n2244039 (дата звернення: 23.09.2025).

102. Рева Ю. А. Творча особистість в умовах масової культури: автореф. ... канд. культ.: 26.00.01- теорія та історія культури. КНУКІМ. Київ, 2008. 22 с.

103. Робота української художниці Zinaida «Без Жінок» буде представлена на 59-ій Венеційській Бієнале. *Укрінформ*. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3396778-robotu-ukrainskoi-hudoznici-zinaida-bez-zinok-predstavlat-na-59j-venecijskij-bienale.html> (дата звернення: 23.09.2025).

104. Саноцька Н. Феномен творчості в контексті середньовічної філософії. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2012. Випуск 15. С. 145–153.

105. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Жіночий образ у муралізмі метамодерну: естетика, етика, тілесність. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : матеріали Всеукр. щорічної наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO) (20–21 листоп. 2025 р., Дніпро). Дніпро, 2025. С. 173-176. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24299>

106. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Соціальний портрет жінки доби метамодерну (на матеріалах проведеного соціологічного опитування). *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* : матеріали VI Міжнар. конф. здобувачів вищої освіти і молодих учених (м. Одеса, 22–23 трав. 2025 р.). Одеса : Держ. заклад «Південноукраїнський нац. пед. ун-т імені К. Д. Ушинського», 2025. С. 96–100. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/22750>

107. Світлицька В. Жіночий образ у сучасних метамодерних соціокультурних практиках. *Філософсько-освітні студії* : матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. Всесвіт. дню філософії («Philosophical and Educational Studies») (20–21 листоп. 2025 р., м. Херсон, м. Хмельницький) / за ред. Г. Д. Берегової та ін. Херсон: Книжкове вид-во ФОП Вишемирський В. С., 2025. С. 134–137. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24411>

108. Світлицька В. Р. Мистецтво метамодерну: філософська перспектива та ключові риси. *Південноукраїнські наукові студії* : збірник матеріалів VIII

Всеукраїнської конференції здобувачів вищої освіти і молодих учених (Одеса, 17–19 листопада 2025 р.) / ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», кафедра філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик; Південно-Українське відділення Соціологічної асоціації України, Нац. ун-т «Одеська політехніка», Нац. ун-т «Чернігівська політехніка», НТУ «Дніпровська політехніка», Міжнародний університет; відп. ред. та укладач: Петінова О. Б. Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2025. С. 62–64. URL:

<http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24223>

109. Світлицька В. Р. Особливості художньо-філософського осмислення концепції особистості жінки у творчості О. Кобилянської, Л. Костенко та О. Забужко. *Юність науки – 2024* : збірник тез доповідей XIV Міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих вчених (м. Чернігів, 24-26 квітня 2024 р.). Чернігів : НУ «Чернігівська політехніка», 2024. С. 665–667. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24413>

110. Світлицька В. Р. Репрезентація жіночої особистості в сучасній українській літературознавчій науці. *Відродження України: міжгалузевий теоретико-прикладний аналіз та потенціали розвитку* : Міжнародний науково-практичний форум, 11 квітня 2025 року, м. Одеса. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2025. Ч. 2. С. 231–234. DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-491-0-73>

111. Світлицька В. Р., Петінова О. Б. Соціальний портрет жінки доби метамодерну (на матеріалах проведеного соціологічного опитування). *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* : матеріали VI Міжнародної конференції здобувачів вищої освіти і молодих учених (Одеса, 22–23 травня 2025 р.). Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2025. С. 96–100. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/22750>

112. Соловій Х. Fortepiano [відеокліп]. YouTube. 2017. URL: https://www.youtube.com/watch?v=4Zncb2ZnXSI&list=RD4Zncb2ZnXSI&start_radio=1 (дата звернення: 23.09.2025).

113. Соловій Х. Хто, як не ти [відеокліп]. YouTube. 2018. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1jqR3r6pSbM> (дата звернення: 23.09.2025).

114. Створюють мурали і знімають документальний фільм: художники із США розмалювали три стіни в Одесі. *Суспільне Одеса*. 2024. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fInzPC9rgXc&t=5s> (дата звернення: 19.10.2025).
115. Стефанчук О. Жіноча вишивка як символ тілесності в традиційній культурі. *Етнологічні студії*. 2018. № 5. С. 112–120.
116. Стефанчук О. Жіноче рукоділля: народна вишивка як форма письма *Етнологічні студії*. 2018. № 5. С. 112–120.
117. Тарасюк Л. С. Креативність як феномен людського буття в культурі: дис. ... канд. філос. наук : 26.00.01. Київ, 2011. 193 с.
118. Теллер К. Проєкт Жанни Кадирової «Паляниця» зібрав понад €420 тисяч на підтримку України. *Harpers Bazaar*. URL: <https://harpersbazaar.com.ua/news/culture/proyekt-zhanny-kadyrovoyi-palyanytsya-dopomih-zibraty-ponad-420-tysyach-na-dopomohu-ukrayini/> (дата звернення: 19.10.2025).
119. Укорінені 2.0. Зінаїда Кубар. URL: <https://ua.zinaida.art/news/2023-09-29> (дата звернення: 19.10.2025).
120. Хомченко М. Художниця Марія Куликовська: «Мода на східноєвропейське мистецтво у світі скінчилася». *Щербенко АРТ центр*. 2020. URL: <https://www.shcherbenkoartcentre.com/uk/publications/mariya-kulikovska/hudozhnitsya-mariya-kulikovska-moda-na-shidnoievropejske-mistectvo-u-sviti-skinchilasya/> (дата звернення: 19.10.2025).
121. Цілик І. Глибина різкості: поезії. Київ : Видавництво Старого Лева, 2016. 104 с.
122. Цілик І. Голос жінки у війні: між поезією і кіно. *Критика*. 2023. № 3–4. С. 35–40.
123. Цілик І. Земля блакитна, ніби апельсин [аудіовізуальний документальний твір]. Україна–Литва: Albatros Comunicos, Moonmakers, 2020. 74 хв.
124. Цілик І. Мати як естетика дотику: авторський інтерв'ю. *Український журнал*. 2023. № 2. С. 35–42.

125. Цілик І. Червоні на чорному сліди: поезії. Київ : Видавництво Старого Лева, 2022. 120 с.
126. Час змін. Культура та мистецтво: мурали. 2014. URL: <https://funtime.com.ua/art-and-culture/chas-zmin> (дата звернення: 19.10.2025).
127. Час змін. *Місто Кия*. URL: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-chas-zmin> (дата звернення: 19.10.2025).
128. Шабанова Ю. О. Метамодерн у мистецькому просторі: передчуття нової культурної парадигми. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. Випуск 43. 2022. С. 87–94. DOI: <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi43.586>
129. Шабанова Ю. О. Соціальні мережі в антропологічному вимірі метамодерну. *Digital transformations in culture : Scientific monograph*. Riga, Latvia : Baltija Publishing, 2023. Р. 330 – 346. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-19>
130. Шабанова Ю. О. Нова духовність у світоглядному вимірі метамодерну. *Вісник гуманітарних наук*. 2025. № 14. С. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18035837>
131. Шабанова Ю. О. Трансформація української ментальності в добу метамодерну. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2023. № 3. С. 73-82. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.3.10>
132. Шабанова Ю. О., Мечиков С. А. Феномен постправди в міфологічному просторі метамодерну. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. №3. С.148-157. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.18>
133. Шевчук Л. Національна пам'ять і жіноча тілесність у романі Оксани Забужко «Музей покинутих секретів». *Сучасність*. 2012. № 3. С. 102–116.
134. Шилер В. Як зацікавити мистецтвом: про виставку Алевтини Кахідзе в Нідерландах. *Artslooker*. 22 грудня 2024. URL: <https://artslooker.com/yak-zatsikavyty-mystetstvom-pro-vystavku-alevtyny-kakhidze-v-niderlandakh/> (дата звернення: 19.10.2025).
135. Як українські мисткині розповідають про війну. *Дівоче Media*. 09.11.2022. URL: <https://divoche.media/2022/11/09/yak-ukrayinski-mystkyni-rozpovidayut-pro-vijnu> (дата звернення: 23.09.2025).

136. Ярликова О. Навігатор по муралах: перлини Одеси. *Media рішень*. 2018. URL: <https://rubryka.com/photo/navigator-po-muralam-perlyny-odesy/> (дата звернення: 19.10.2025).
137. A one-woman imperial gesture... In Profile: Maria Kulikovska. *The Double Negative*. 30.11.2017. URL: <https://www.thedoublenegative.co.uk/2017/11/a-one-woman-imperial-gesture-in-profile-maria-kulikovska> (дата звернення: 23.09.2025).
138. Abramović M. Balkan Baroque. *The Museum of Modern Art (MoMA)*. 1997. URL: <https://www.moma.org/audio/playlist/243/3126> (дата звернення: 23.09.2025).
139. Abramović Marina: The Artist Is Present. MoMA Exhibition. 2010, 14 March – 31 May. URL: <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/964> (дата звернення: 23.09.2025).
140. Abrams M. H. A Glossary of Literary Terms. Boston: Heinle & Heinle, 1999. 366 p.
141. Abramson S. Metamodernism: The Basics. *HuffPost*. 2014. URL: https://www.huffpost.com/entry/metamodernism-the-basics_b_5973184 (дата звернення: 23.09.2025).
142. Abramson S. Ten Basic Principles of Metamodernism. *HuffPost*. 2015. URL: https://www.huffpost.com/entry/ten-key-principles-in-met_b_7143202 (дата звернення: 23.09.2025).
143. Ahmed S. The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. 224 p.
144. Berlant L. Cruel Optimism. Durham: Duke University Press, 2011. 352 p.
145. Biesenbach K. Marina Abramović: The Artist Is Present. New York: Museum of Modern Art, 2010. 224 p.
146. Bishop C. Participation and Politics in Tatlin's Whisper. *Artforum*. 2010. URL: <https://www.artforum.com> (дата звернення: 23.09.2025).
147. Blacker U. Nation, Body, Home: Gender and National Identity in the Work of Oksana Zabuzhko. *The Modern Language Review*. 2010. Vol. 105 (2). P. 487–501.
148. Braidotti R. Posthuman Knowledge. Cambridge : Polity Press, 2019. 240 p.

149. Bruguera T. Tatlin's Whisper #6 (Havana version). Museo Nacional de Bellas Artes, Havana, 2009. URL: <https://www.taniabruguera.com> (дата звернення: 23.09.2025).
150. Butler J. Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York : Routledge, 1997. 208 p.
151. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990. 272 p.
152. Butler, J. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso. 2004. 168 p.
153. Camnitzer L. New Art of Cuba: Political Performance and Participation. 2nd ed. Austin: University of Texas Press, 2020. 324 p.
154. Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996. 168 p.
155. ChatGPT. Запит: «Проаналізуй та узагальни результати соціологічного дослідження». Тип результату: текст. URL: <https://chatgpt.com/c/68f3cab3-bd50-832c-a375-9882b4f82030> (дата звернення: 23.09.2025).
156. Cixous H. The Laugh of the Medusa. *Signs*. 1975. Vol. 1, No. 4. P. 875–893.
157. Cvetkovich A. Depression: A Public Feeling. Durham; London: Duke University Press, 2012. 296 p.
158. Dumitrescu A. What is Metamodernism and Why Bother? Meditations on Metamodernism as a Period Term and as a Mode. *Electronic Book Review*. 2016. URL: <https://electronicbookreview.com/essay/what-is-metamodernism-and-why-bother-meditations-on-metamodernism-as-a-period-term-and-as-a-mode> (дата звернення: 23.09.2025).
159. Eliot Lee Hazel. Потойбічна Каліфорнія. *The Syncretic Times*. 2016. URL: <https://thesyncretictimes.wordpress.com/2016/03/14/eliot-lee-hazel/> (дата звернення: 23.09.2025).
160. Fischer-Lichte E. The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics. London: Routledge, 2012. 240 p.
161. Freinacht H. The Listening Society: A Metamodern Guide to Politics. Book One (Metamodern Guides). Metamoderna ApS, 2017. 414 p.

162. Frumkina A. Postmodern Principles in Integrated Teaching of Foreign Languages and Fine Arts to Primary Learners in the New Ukrainian School. *Revista Romaneasca Pentru Educatie Multidimensionala*. 2021. Volume 13. Issue 4. P. 579-594. DOI: <https://doi.org/10.18662/rrem/13.4/499> (дата звернення: 23.09.2025).
163. Grosz E. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 250 p.
164. Hanson M. A. The Artist and the Ukrainian Front: Zhanna Kadyrova ponders the role of art in war – and finds new meaning in bullet-pierced walls. *In These Times*. 16.01.2025. URL: <https://inthesetimes.com/article/ukraine-russia-war-contemporary-artist-interview-zhanna-kadyrova> (дата звернення: 23.09.2025).
165. Haraway D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016. 304 p.
166. Harris M., Okediji M. *Transatlantic Dialogue: Contemporary Art In and Out of Africa*. Ackland Art Museum. The University of North Carolina at Chapel Hill, 1999. 80 p.
167. Held V. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford : Oxford University Press, 2006. 207 p.
168. Higgins C. «This is our reality»: the Ukrainian artist putting bomb-blasted roads in a gallery. *The Guardian*. 30.10.2023. URL: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2023/oct/30/ukrainian-artist-bomb-zhanna-kadyrova-russian-occupation-ak-47> (дата звернення: 23.09.2025).
169. Holmes R. *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Edited by Alan Ryan. New York: Oxford University Press, 1979. Vol. 74. 297 p.
170. Hooks B. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press, 1992. 200 p.
171. Husserl E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First Book* / Translated by F. Kersten. Boston: The Hague, 1983. 401 p. URL: <https://www.finophd.eu/wp-content/uploads/2018/01/Husserl-Ideas-First-Book.pdf> (дата звернення: 23.09.2025).
172. Huyssen A. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford : Stanford University Press, 2003. 288 p.

173. Iacobone A. Lay it into the open wounds: Art at war in Maria Kulikovska's performative sculpture. *Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'Estetico*. 2023. Vol. 16, No. 2. P. 55–66. DOI: 10.36253/Aisthesis-14455 (дата звернення: 23.09.2025).
174. Imhof Anne: Faust. 57th International Art Exhibition, La Biennale di Venezia, German Pavilion. 2017. URL: <https://www.inexhibit.com/case-studies/faust-by-anne-imhof-the-german-pavilion-at-the-venice-art-biennale-2017/> (дата звернення: 23.09.2025).
175. Jones A. Body Art: Performing the Subject. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. 329 p.
176. Kadyrova Z. Palianytsia. Burlington *Contemporary*. 2022. URL: <https://contemporary.burlington.org.uk> (дата звернення: 23.09.2025).
177. Kadyrova Zhanna – Participants. La Biennale di Venezia. 58th International Art Exhibition. 2019. URL: <https://www.labiennale.org/en/art/2019/partecipants/zhanna-kadyrova> (дата звернення: 23.09.2025).
178. Kadyrova Zhanna points to «Strategic Locations» rooted in resistance at Continua. Galleria Continua. *Stirpad*. 2025. URL: <https://www.stirpad.com> (дата звернення: 23.09.2025).
179. Kadyrova Zhanna: Material Evidence. *Stavanger Art Museum*. 2022. URL: <https://www.stavangerkunstmuseum.no/en/events/zhanna-kadyrova> (дата звернення: 23.09.2025).
180. Kadyrova's Zhanna Second Hand: Ceramic Dresses, Shorts, and Other Faux Garments Created From Found Ceramic Tiles. *CFile Online*. 2019. URL: <https://cfileonline.org/feature-zhanna-kadyrovas-second-hand-ceramic-clothes/> (дата звернення: 23.09.2025).
181. Kakhidze A. Visual Diary on Wartime. *Ensembles*. 2022. URL: <https://ensembles.org/items/31872> (дата звернення: 23.09.2025).
182. Kakhidze Alevtina. Exhibition at PinchukArtCentre. 2022. URL: <https://pinchukartcentre.org/en/exhibitions/arhipelag-istori%D1%97-en-translation> (дата звернення: 23.09.2025).

183. Kersten D., Wilbers U. Introduction: Metamodernism. *English Studies*. 2018. Vol. 99. DOI: <https://doi.org/10.1080/0013838X.2018.1510657> (дата звернення: 23.09.2025).
184. Krantz K. Maria Kulikovska's Art of Survival: Destruction, Rebirth, and the Politics of the Body. *Whitehot Magazine of Contemporary Art*. 06.03.2025. URL: <https://whitehotmagazine.com> (дата звернення: 23.09.2025).
185. Kristeva J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York : Columbia University Press, 1986. 368 p.
186. Kulikovska M. Homo Bulla: Human as Soap Bubble. 2022. URL: <https://www.mariakulikovska.net/project-page/homo-bulla---human-as-soap-bubble> (дата звернення: 23.09.2025).
187. LaCapra D. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. 264 p.
188. Leahy E. L. State Murals, Protest Murals, Conflict Murals: Evolving Politics of Public Art in Ukraine. *Arts*. 2023. Vol. 13(1):1. DOI: <https://doi.org/10.3390/arts13010001> (дата звернення: 23.09.2025).
189. Lloyd K. Zhanna Kadyrova. *Burlington Contemporary*. 2022. URL: <https://contemporary.burlington.org.uk/articles/articles/zhanna-kadyrova> (дата звернення: 23.09.2025).
190. Lyubashenko I. In the Shadow of the Donbas: War, Memory, and Women's Narratives. *Journal of Regional Studies of Eastern Europe*. 2020. № 3. P. 77–94.
191. Lyubashenko I. Ukraine's Search for Justice in the Shadow of the Donbas Conflict: Strategic Reforms Or Crisis Management?. Peter Lang International Academic Publishers, 2020. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/51577/1/9783631822890.pdf> (дата звернення 25/07/2025)
192. Martynyuk O. Gardens of Tolerance: Ukrainian Women Artists Reflect the War in the Donbas. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*. 2022. Vol. X(1). P. 142–165.
193. Merchant C. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York : HarperOne, 1990. 384 p.

194. Merrill S. «Keeping it Real?»: Street Art and the Politics of Urban Authenticity. *European Journal of Cultural Studies*. 2015. Vol. 18, No. 5. P. 564–580. DOI: <https://doi.org/10.1177/1367549415572320> (дата звернення: 23.09.2025).
195. Michna N. A. From the Feminist Ethic of Care to Tender Attunement: Olga Tokarczuk's Tenderness as a New Ethical and Aesthetic Imperative. *Arts*. 2023. 12(3), 91. DOI: <https://doi.org/10.3390/arts12030091> (дата звернення: 23.09.2025).
196. Moi T. *Sex, Gender and the Body: The Student Edition of What Is a Woman?* Oxford: Oxford University Press, 2008. 292 p.
197. Mosquera G. Ethics of Proximity: On Tania Bruguera's Tatlin's Whisper. In: *Global Performance Art Reader*. New York: Routledge, 2021. P. 201–215.
198. Mulvey L. Visual Pleasure and Narrative Cinema. *Screen*. 1975. Vol. 16(3). P. 6–18.
199. Neumann E. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton : Princeton University Press, 1955. 384 p.
200. Nygren A. *Agape and Eros*. London : SPCK, 1930. 462 p.
201. Papacharissi Z. *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 160 p.
202. Parker R. *The Subversive Stitch: Embroidery and the Making of the Feminine*. London : Women's Press, 1984. 231 p.
203. Petinova O. Kazanzhi A. Anthropology of Art and National development: philosophy and symbolism of embroidery. 年中国艺术人类学研究会. 艺术人类学与民族发展. 2022年10月28. P. 484 – 495.
204. Petinova O., Sanytska V. Murals as Street art and Philosophy. 年中国艺术人类学国际学术研讨会. 艺术人类学与民族发展. 2021年10月28日–11月1日. 中国 蚌. 页. P. 1256–1260.
205. Petinova O., Tkachenko E. Co-existing with the Other in the Aspect of the Problem of Fluctuations of Personality in the Society. *Studia Warmińskie*. 2022. Vol. 59. P. 97–110. DOI: <https://doi.org/10.31648/sw.8329>.
206. Polonets Oksana. 2025. URL: <https://polonets.ua/en/about-designer?utm> (дата звернення: 23.09.2025).

207. Prokopenko L. Trauma and Testimony in Ukrainian War Cinema: Natalia Vorozhbyt's. Bad Roads. *Studies in Eastern European Cinema*. 2022. Vol. 13, no. 3. P. 275–291.
208. Radchenko S. The Origins and Features of Ukrainian Literary Metamodernism: An Analytical Survey of «Mom, Do You Remember?» by Kateryna Babkina. *Acta Philologica*. 2025. Vol. 63. DOI: 10.7311/ACTA.63.2025.6 (дата звернення: 23.09.2025).
209. Rowson R., Layman, P. Metamodernity. Dispatches from a Time Between Worlds : Crisis and emergence in metamodernity. London : Perspektiva, 2021. 376 p.
210. Second Hand by Zhanna Kadyrova. *DesignBoom*. 27.08.2019. URL: <https://www.designboom.com/art/zhanna-kadyrova-second-hand-08-27-2019/> (дата звернення: 23.09.2025).
211. Shabanova Y. O. Empathy and Self-Empathy in the Anthropological Dimension of Modernity. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2024. No. 25. P. 36–50 DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i25.307589> (дата звернення: 23.09.2025).
212. Shabanova Y. O. The Anthropological Dimension of Contemporary Esoteriology: Toward Integration into Philosophical Anthropology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2025, No. 28. pp.50-62. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i28.349017>
213. Shabanova Yu. O. Metamodern in the ideological interaction of modernity and postmodern. *Worldview explications of modernism and postmodernism*. Scientific monograph. 2023. Riga, Latvia : Baltija Publishing. P. 248 – 272.
214. Shabanova Yu. O. Metamodernism Man in the Wordview Dimension of New Cultural Paradigm. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. No18. P.121–131. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i18.221402>
215. Shabanova Y. O. The Anthropological Dimension of Contemporary Esoteriology: Toward Integration into Philosophical Anthropology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2025. No. 28. P. 50-62. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i28.349017>

216. Somchynsky K. Maria Kulikovska's Response to War in Let Me Say: It's Not Forgotten. *Arts*. 2025. Vol. 14, No. 4. DOI: 10.3390/arts14040071.
217. Sorokin P. Social and Cultural Mobility. New York: The Free Press, 1959. URL: <https://ia601606.us.archive.org/26/items/in.ernet.dli.2015.126531/2015.126531.Social-And-Cultural-Mobility.pdf> (дата звернення: 23.09.2025).
218. Stone A. Later Nineteenth-Century Women Philosophers on Mind and Its Place in the World. *Journal of the History of Philosophy*. 2022. Volume 60, Number 1. P. 97-120. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2022.0004>.
219. Storm J. A. J. Metamodernism: The Future of Theory. Chicago: University of Chicago Press, 2021. 328 p.
220. The Dior Haute Couture Show. Українська художниця Олеся Трофименко створила декорації для показу Dior. *LeMonade*. 2022. URL: <https://lemonade.style/ukrainska-hudozhnicja-olesja-trofimenko-stvorila-dekoracii-dlja-pokazu-dior/> (дата звернення: 23.09.2025).
221. Tokarczuk O. Drive Your Plow Over the Bones of the Dead: A Novel / translated by Antonia Lloyd-Jones. New York: Penguin, 2019. 288 p.
222. Tronto J. Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. New York : Routledge, 1993. 270 p.
223. Turner L. Metamodernism manifesto. 2011. URL: <https://www.metamodernism.org> (дата звернення: 23.09.2025).
224. Turner L. Metamodernism: A Brief Introduction. *Notes on Metamodernism*. 2015. URL: <http://www.metamodernism.com/2015/01/12/metamodernism-a-brief-introduction/> (дата звернення: 23.09.2025).
225. Tormakhova V., Shabanova Y., Mechykov S., Gorobets V. & Skoptsova O. Artistic Metamodernism as a Philosophical and Aesthetic Platform for the Education of Modern Youth. *Youth Voice Journal*. 2024. 14 (3). P. 138-146.
226. Umland A. War and Witnessing: Ukrainian Women's Voices in Poetry after 2014. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*. 2022. Vol. 9, no. 1. P. 89–108. URL: https://galeria-arsenal.pl/images/upload/wystawy/2024/alevtina-kakhidze_rosliny-i-ludzie/ulotka/Alevtina_tekst_UA.pdf (дата звернення: 23.09.2025).

227. Unisurter. Мурал. *Media рішень. Навігатор по муралах: перлини Одеси*. 2017. URL: <https://rubryka.com/photo/navigator-po-muralam-perlyny-odesy/> (дата звернення: 23.09.2025).
228. Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. *Jornal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2 (1). DOI: 10.3402/jac.v2i0.5677 (дата звернення: 23.09.2025).
229. Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>.
230. Volf M. Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Grand Rapids : Zondervan, 2010. 224 p.
231. Whitehead A. Trauma Fiction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. 184 p.
232. Women at War: Exhibition Checklist. *Eastern Connecticut State University Art Gallery*. 2022. URL: https://www.easternct.edu/art-gallery/_documents/women-at-war-checklist-small.pdf (дата звернення: 23.09.2025).
233. Yakovenko N. Intimate Diaries of War: The Poetic Minimalism of Iryna Tsilyk. *Journal of Ukrainian Cultural Studies*. 2024. Vol. 12, no. 2. P. 51–66.
234. Yakovlenko K. Female Presence in Post-Maidan Cinema. *East European Film Bulletin*. 2020.
235. Zavarzadeh M. The Apocalyptic Fact and the Eclipse of Fiction in Recent American Prose Narratives. *Journal of American Studies*. 1975. Vol. 9 (1). P. 69-83. DOI:10.1017/S002187580001015X.
236. Zepke S. Art as Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari. London: Routledge, 2020. 318 p.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні запропоноване теоретичне узагальнення і нове вирішення наукової задачі, що полягає в теоретичному осмисленні концептуальних інтерпретацій феномену жінки у філософському дискурсі та виявленні ключових аспектів її репрезентації, які визначають культурну символізацію, розвиток духовної чуттєвості та сучасні соціокультурні моделі жіночої суб'єктності. Проведене дослідження дає можливість в узагальненій формі зробити наступні висновки:

1. Онтологічні засади осмислення поняття «жінка» в міждисциплінарному науковому дискурсі зазнали суттєвої трансформації: від розуміння жінки як природно заданої, біологічно детермінованої сутності до трактування її як соціально, культурно та символічно сконструйованої форми буття, що реалізується через мовні практики, нормативні системи та владні відносини. Етимологічні інтерпретації поняття «жінка» первинно відображали репродуктивні, родинні та функціональні характеристики, закріплюючи її залежний або допоміжний статус у соціальній структурі. У сучасному гуманітарному дискурсі ці етимологічні смисли підлягають критичному переосмисленню як елементи символічного порядку, що репродукують гендерну ієрархію.
2. Дослідження феномену жінки у філософському дискурсі інтегрує феноменологічний, герменевтичний, холистичний, біографічний, системний, парадигмальний, агапеологічний, синергетичний та езотеріологічний підходи. Таке поєднання дозволяє враховувати різні площини аналізу цього феномену. Інтегрована методологічна модель забезпечує цілісне та багаторівневе розуміння феномену жінки, поєднуючи описові, інтерпретаційні та системні перспективи.
3. Залежно від аналітичної перспективи феномен жінки може бути осмислений у різних аналітичних площинах (антропологічній, соціокультурній, символічній, морально-ціннісній та інших), а також на дискурсивному рівні, що фокусується на способах концептуалізації та репрезентації у філософських, релігійних, наукових і культурних наративах. Така множинність аспектів не

означає фрагментації об'єкта дослідження, а засвідчує складну внутрішню структуру феномену жінки, що формується у взаємодії біологічної, культурної, символічної та смислотворчої площин.

4. Категорія «жінка» позначає конкретну особу, носійку фізіологічних, соціальних та культурних властивостей, яка бере участь у соціокультурних практиках і реалізує внутрішні, морально-ціннісні та символічні виміри свого буття. У цьому значенні жінка постає як емпірично й історично визначений суб'єкт соціокультурного досвіду та об'єкт філософської теоретичної рефлексії.

5. Категорія «жіноче» фіксує абстрактний, надіндивідуальний рівень філософського осмислення та відображує сукупність принципів буття, символічних смислів і ціннісних настанов, що історично й культурно виявляються у формах репрезентації жінки. «Жіноче» не зводиться до конкретної особи, а функціонує як універсальний онтологічний і культурно-семантичний принцип людського буття, який структурує уявлення про тілесність, чуттєвість, турботу, взаємозв'язок і процеси смислотворення. Жінка постає носійкою «жіночого», тоді як саме «жіноче» забезпечує концептуальний інструментарій для філософського аналізу способів її буття та символічних форм виявлення. Категорія «жіночність» – це конкретна реалізація абстрактного принципу «жіноче» у конкретній особі, культурі чи історичній епосі.

6. Феномен жінки як багатовимірний теоретичний конструкт поєднує емпіричний вимір поняття «жінка» та абстрактно-символічний вимір категорії «жіноче». Він охоплює сукупність тілесних, соціальних, культурних, морально-ціннісних, міфологічних і дискурсивних форм, у яких жіноча суб'єктність постає, осмислюється та репрезентується у філософській традиції. Феномен жінки не є ні лише індивідуальною формою буття, ні суто символічною конструкцією, а постає як динамічне поле взаємодії конкретного й універсального, історично змінного та онтологічно значущого, функціонуючи одночасно на рівнях індивідуального буття, культурної символізації та теоретичної рефлексії.

7. Репрезентація феномену жінки у філософському дискурсі здійснюється в онтологічному, антропологічному, символічно-міфологічному, морально-

ціннісному, соціокультурному, епістемологічному, дискурсивно-критичному та інших аспектах, які в сукупності формують цілісний образ жінки. Осмислення феномену відбувається через систему наративів: світотворчі наративи формують онтологічний сенс жіночності, визначаючи її роль у структурі буття; соціокультурні наративи формують уявлення про ролі в суспільстві та взаємодію з соціальними інституціями; мистецькі – актуалізують досвід жінки у чуттєво-образній формі, створюючи простір для рефлексії та переосмислення культурних смислів.

8. Моделювання феномену жінки з позиції бінарних атрибутивних системних параметрів дозволяє розглядати її як багатовимірну соціокультурну систему, що характеризується динамічністю, адаптивністю та відкритістю до інтеграції нових елементів. Розрізнення моделей субстратно- та структурно-відкритої систем, а також інших типів систем (концептуально-неточної, негомеомірної, неіманентної, нецентрованої, нежорсткої, тощо), підкреслює різноманітність можливих форм поведінки, ролей та взаємодій жінки у різних сферах життя. Такий підхід демонструє, що феномен жінки слід розглядати як комплексну, варіативну і контекстуально змінну систему соціокультурних практик, символів та індивідуального досвіду.

9. Міфологія та релігія як взаємопов'язані форми культурної свідомості відображають історично збережені способи осмислення жіночого начала. Міфи стають підґрунтям богословських доктрин, культових образів і ритуалів, формують моральні орієнтири, колективну ідентичність і символічні структури мислення. Архетипи жіночого начала переходять у релігійні наративи, зберігаючи символіку, але набуваючи теологічного тлумачення та інтегруючись у культові практики. Міфологія виступає культурним кодом, релігія ж успадковує та переосмислює міфологічні сюжети, вписуючи жіноче в нормативний ієрархічний порядок. Міф надає жіночому універсальної смислової глибини, релігія закріплює цю смисловість у системі віровчення та ритуалів, а філософія аналізує подвійність цього становища як одночасне возвеличення та обмеження. Такий підхід дозволяє побачити жіноче не лише як об'єкт релігійних

приписів, а як структурний елемент онтології з одночасно трансцендентним і соціально-прагматичним виміром.

10. Жіноча персоніфікація – це філософсько-культурний спосіб репрезентації абстрактних онтологічних принципів, цінностей і смислів через жіночі образи як символічні носії буття, значення та культурних уявлень про світ і людський досвід. Під міфологічною парадигмою жіночої персоніфікації розуміється система уявлень, сформована у межах міфологічного та ранніх типів філософського світогляду, в якій жіноче начало постає як символічне втілення космогонічних, онтологічних і аксіологічних принципів, які визначають структуру світу, природу буття та сенс людського існування. Саме в такій парадигмі жіночі образи (богині, праматері, космічні жіночі сили) репрезентують ідеї родючості, хаосу і порядку, творення і знищення, тілесного і духовного. У ранніх філософських системах жіноче часто персоніфікує принцип пасивної потенційності, природної мудрості, порожнечі або гармонії, що є необхідним доповненням активного чоловічого начала, утворюючи єдину онтологічну цілісність. Міфологічна парадигма жіночої персоніфікації виступає інтерпретаційною моделлю, яка поєднує елементи релігійного символізму, міфопоетичного мислення і філософської рефлексії щодо природи жіночого як світотворчого начала.

11. Міфологічні моделі жіночності проявляються через універсальні образи Великої Матері, які поєднують творення, руйнування, родючість, мудрість і трансформацію. Вони репрезентовані в різних культурних традиціях та втілюють символічні структури космогонії, онтології, а також пов'язані з формуванням базових ціннісних принципів, у межах яких жіноче постає як джерело життя, трансформації, гармонії, а іноді й руйнівної сили, створюючи основу для світобудови та моральних уявлень у відповідних культурах (Мокош, Лада, Парваті, Калі, Ньюва, Ішчель, Коатлікуе, Ісіда, Пеле, Ліліное, Ошун та інші).

12. Міфологічні парадигми різних культур демонструють, що жіноче начало уособлює не лише родючість і творчу силу, але й здатність підтримувати гармонію між протилежностями: хаосом і порядком, життям і смертю, матерією і духом. У індійській, китайській, слов'янській та інших традиціях жіночий і

чоловічий начала розглядаються як взаємодоповнюючі, що забезпечує цілісність світу та циклічність його процесів. Персоніфікації богинь, матерів-земель і космічних жіночих сил у міфах відображають принцип рівноваги та співтворення, де жіночий початок виступає як метафізичний центр, що організовує космос і людське життя через синтез протилежностей. Таким чином, ключовим осмисленням міфологічної парадигми жіночої персоніфікації стає концепт гармонії як основи буття, що пронизує всі культурні та космогонічні наративи.

13. Архетипічні сценарії жіночності відображають універсальні способи прояву жіночого начала в міфології, релігії та культурних наративах. Вони визначають типові символічні ролі та моделі жіночої суб'єктності як чинника соціального, духовного й космогонічного впливу. Серед ключових архетипів можна виокремити: *Велика Мати / Праматір* – уособлення родючості, захисту, творення та відновлення життя, а також циклічності буття (Прітхві, Ньюва, Ісіда, Ішчель); *Богиня-руйнівниця / Трансформаторка* – архетип руйнівної, але водночас оновлювальної сили, що реалізує очищення й трансформацію через кризу, смерть або руйнування усталених форм, відкриваючи можливість нового життя (Калі, Парваті, Пеле); *Аніма / архетип внутрішньої мудрості та інтуїції* – символ внутрішнього психодуховного виміру, цілісності особистості та здатності до гармонізації чоловічого і жіночого начал (концепція інь-ян, Шакті, Ошун); *Богиня-заступниця / Порадниця* – архетип опіки, соціального, морального та духовного супроводу, що спрямовує людину і спільноти та підтримує порядок і злагоду (Рожаниці, Ісіда, Лада); антропоморфно-андрогінний архетип – уособлення первісної єдності жіночого та чоловічого начал як джерела світотворення, що символізує початкову цілісність і космогонічний потенціал буття (Пуруша – Пракріті, первинна космогонічна пара Небо – Земля та даоська модель інь – ян).

14. Релігійні традиції постають усталеними соціокультурними практиками, що інституціоналізують уявлення про жіночність та відтворюють гендерні ролі через ритуали, священні тексти, культові образи та соціальні норми. Вони функціонують у приватному та публічному просторі, поєднуючи символічний,

нормативний і соціальний виміри, формуючи стандарти поведінки та очікування щодо жінки. Міфологічні архетипи в релігійних наративах набувають інституційної та нормативної сили, а філософська та феміністська критика дозволяє осмислити їхній подвійний характер – трансцендентний і соціально регламентований.

15. Жіноча суб'єктність – це здатність жінки усвідомлювати себе та свою соціальну роль, формувати власну ідентичність, приймати автономні рішення та активно реалізовувати себе у соціальному, культурному та релігійному житті. Релігійні соціокультурні практики виступають ключовим чинником формування жіночої суб'єктності, репрезентуючи жіноче через поєднання соціально-інституційних та екзистенційно-символічних механізмів. Соціально-інституційні механізми регулюють стандарти поведінки, соціальний статус та включення жінки в ієрархізовані спільноти через ритуали, колективні норми, священні тексти та легітимацію соціальних ролей. Екзистенційно-символічні механізми формують внутрішню ідентичність, духовний та моральний вимір жіночого буття через трансценденталізацію досвіду, міфологічні архетипи, символіку та ритуали. Завдяки цим механізмам релігія забезпечує інтеграцію, легітимацію та трансценденталізацію жіночого досвіду, поєднуючи нормативний, символічний і соціальний виміри, закріплюючи гендерні ролі та створюючи комплексну систему уявлень про «правильну жінку».

16. Жінка доби метамодерну постає як цілісний соціокультурний і духовно-антропологічний феномен, що інтегрує протилежності (раціональне й чуттєве, традиційне й сучасне, індивідуальне й суспільне) та формує динамічну й адаптивну модель суб'єктності. Соціокультурний вимір проявляється через багатофункціональні ролі, активну участь у професійному, громадському та культурному житті, здатність поєднувати особисте, сімейне й соціальне. Духовно-антропологічний феномен виявляє жінку як суб'єкта саморефлексії, носійку ціннісних орієнтирів, емпатії та етичної відповідальності. Аналіз художніх творів і емпіричні дані підтверджують, що сучасна жінка виступає активним суб'єктом соціальних змін і водночас духовно цілісною особистістю, яка інтегрує соціокультурний досвід із глибинними антропологічними сенсами.

17. Застосування парадигмальних вимірів як системи взаємопов'язаних концептуальних орієнтирів, що задають логіку інтерпретації феномену, дозволило розкрити феномен жінки доби метамодерну не лише як сукупність соціальних ролей або культурних репрезентацій, а як динамічний процес становлення цілісної жіночої суб'єктності, у якому поєднуються внутрішній духовний досвід, творчі стратегії самовираження та активна взаємодія з культурними контекстами сучасності. Жінка постає активним суб'єктом смислотворення та культурної рефлексії, здатним до переосмислення й трансформації соціокультурного досвіду сучасності.

18. Отримані результати емпіричного соціологічного дослідження дають підстави стверджувати, що соціальний портрет жінки доби метамодерну формується як цілісна, багатовимірна та адаптивна модель ідентичності. Жінка метамодерну поєднує традиційні цінності з сучасними соціальними ролями, гармонізуючи професійну, сімейну, громадську й творчу сфери життя. Її життєва стратегія ґрунтується на метамодерністській логіці «both–and», що передбачає синтез раціонального й емоційного, індивідуального й колективного, прагматизму та емпатії. Адаптивність, емоційна інтелектуальність, соціальна відповідальність і цінність автентичності постають визначальними характеристиками сучасної української жінки, яка утверджується як активний суб'єкт культурних, соціальних та економічних змін і репрезентує новий тип жіночої суб'єктності в умовах метамодерної парадигми.

19. Естетичні моделі репрезентації жіночого у мистецтві метамодерну демонструють багатовимірний і динамічний характер жіночого досвіду, поєднуючи тілесність, емоційність, індивідуальну ідентичність, колективну пам'ять та духовно-етичні практики, включно з принципом агапе як форми безумовної турботи та емпатії. Ці моделі формуються через коливання між полярними категоріями (інтимне і публічне, тілесне і символічне, особисте і соціальне), що дозволяє відтворювати процесуальний характер жіночого досвіду, інтегруючи травму, турботу, соціальну активність, творчий опір та взаємну любов-агапе. Жіночий образ в мистецтві метамодерну постає як

активний етичний та культурний агент, здатний формувати діалог між особистим, колективним і глобальним вимірами.

20. Різні художні форми та практики – від живопису, графіки, фотографії, відео та перформансу до літератури, музики, текстилю, соціально-культурних проєктів, муралів – функціонують як засоби втілення цих естетичних моделей, забезпечуючи багатовимірну репрезентацію жіночого досвіду. Через ці форми відбувається синтез особистого і суспільного, минулого і майбутнього, тілесного і духовного, що дозволяє відтворювати як індивідуальні, так і колективні смисли. Досліджені практики демонструють, що жіночий образ у метамодерному мистецтві стає тілесно-афективною, символічною та етично значущою структурою культурного простору, де принцип агапе реалізується у формах турботи, взаємопідтримки та творчого співіснування, формуючи модель жіночої суб'єктності – активної, свідомої та здатної впливати на соціальні, культурні та художні процеси.

21. Феномен жінки доби метамодерну постає як синергетична система, що перебуває у стані флуктуації: внутрішні суперечності не руйнують суб'єктність, а стимулюють її розвиток. Жінка метамодерну через власний досвід переосмислює енергетику культури, наділяючи її новими смисловими векторами духовності, емоційності та автентичності. Ці виміри формують нову цілісність, де істина розуму поєднується з істиною почуттів, а духовне й тілесне співіснують, не протиставляючи одне одному. Жінка метамодерну осцилює між свободою та відповідальністю, демонструючи флуктуацію суб'єктності як ключовий механізм духовно-культурної еволюції в умовах метамодерної культури.

22. Свобода жінки метамодерну постає як внутрішня, активна здатність до дії, яка не залежить від зовнішніх обмежень і реалізується через саморозгортання, творчість і відповідальність. Вона перебуває у постійному коливанні між полюсами індивідуальності та колективізму, раціональності та емоційності, самовираження та соціальної відповідальності, синтезуючи свободу, страх і необхідність у єдину динамічну модель суб'єктності. У цьому сенсі свобода є проявом здатності жінки трансформувати кризові та флуктуаційні умови

сучасної соціокультурної системи у простір самостворення, творчого впливу та етичної співучасті.

23. Образ жінки в метамодерному мистецькому просторі постає як багатовимірний духовно-антропологічний феномен, у якому поєднуються тілесне переживання, внутрішній духовний досвід і соціальна залученість. Жіноча суб'єктність виявляє здатність не лише репрезентувати кризові стани сучасності, а й продукувати альтернативні моделі співбуття, засновані на етиці чутливості, турботи та любові. У цьому контексті естетика жіночого доби метамодерну відкриває перспективу осмислення жінки як носійки агапічної онтології, в межах якої мистецтво постає не лише формою вираження, а простором духовної взаємодії, зцілення та смислового оновлення культури.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Статті у фахових виданнях України

1. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам. Філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, Одеса: Гельветика, 2022, № 4. С. 102–109.

DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.15>

URL: http://perspektyvy.pdpu.od.ua/4_2022/15.pdf

Ключові слова: жінка, соціальні статуси, Коран, іслам, соціальні стереотипи, соціальні гарантії.

2. Світлицька В. Р. Статус жінки в буддійській традиції: соціальні та релігійні аспекти. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, Одеса: Гельветика, 2022, № 1, С.37-42.

DOI: <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-6>

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/17695>

Ключові слова: жінка, буддизм, гендерне питання, духовні практики, буття.

3. Світлицька В. Р. Місце та роль жінки в іудаїзмі. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (3). С. 33-38.

DOI: <https://doi.org/10.15421/172565>

URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/2200>

Ключові слова: жінка, гендерна роль, феміністична теологія, соціальна система, релігійна практика, гендерна рівність, патріархальні норми, участь в громадському житті

4. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки доби метамодерну. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (5). С. 162-169.

DOI: <https://doi.org/10.15421/172614>

URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/2255/2223>

Ключові слова: метамодерн, феномен жінки, осциляція, свобода, творча особистість, homo digitalis, духовність.

Статті у наукових виданнях, що індексуються в базі Web of Science

5. Petinova O., Svitlytska V. Feminine origin in the cosmogonic ideas of the Slavic and Eastern philosophy: a comparative analysis. *Philosophy and Cosmology*. 2023. Vol. 31. P. 96–107.

DOI: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/31/8>

URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1851026>

Keywords: culture, cultural phenomena, collective consciousness, cosmogony, cult, mythological traditions, female personification, substance, Archetype of the Great Mother.

Статті у інших наукових періодичних виданнях

6. Світлицька В. Р. «Жіноче питання» в християнській традиції. *Науковий вісник «Гілея»*. 2024. Вип. 195–196. С. 33–38.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24410>

Статті у зарубіжних наукових виданнях

7. Petinova O., Svitlytska V. A woman in the Ukrainian national mentality: a historical and cultural aspect. *中国艺术人类学研究会 [艺术人类学 民族发展: materials of the international scientific conference (October 28–30, 2022, Bengbu, China). Bengbu, China, 2022. P. 459–464.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/16815>

8. Svitlytska V. The female and male origins in Chinese cosmogonic myths. *中国式现代化与中华传统艺术的当代传承: materials of the international scientific conference (November 20, 2023, Bengbu, China). Bengbu, China, 2023. P. 593–596.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19335>

Наукові праці апробаційного характеру

9. Світлицька В. Р. Роль жінки в національній ментальності українців: гендерний аспект. *Гендерні студії у вищій школі: сучасні виклики та досягнення: матеріали Всеукраїнського науково-педагогічного підвищення кваліфікації (м. Львів, 5 вересня – 16 жовтня 2022 р.). Львів, 2022. С. 87–90.*

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16986>

10. Світлицька В. Р. Гендерна рівність в ісламі крізь призму феміністичної герменевтики. *Соціально-гуманітарні виміри правової держави* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Дніпро, 27 жовт. 2022 р.). Дніпро : Дніпроп. держ. ун-т внутр. справ, 2022. С. 191–193.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16965>

11. Світлицька В. Р. Інноваційні технології викладання гуманітарних наук у вищих навчальних закладах з урахуванням гендерних аспектів. *Інновації в освіті: сутність, проблеми, перспективи*: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 27–28 жовт. 2022 р.). Одеса, 2022. С. 117–119.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16175>

12. Світлицька В. Р. Людина має право: жінка в ісламі – стереотипи, міфи та реальність. *Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні*: матеріали круглого столу (17 листоп. 2022 р.). Одеса : ОДУВС, 2022. С. 93–96.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16985>

13. Світлицька В. Р. Жіночі архетипи як важливий складник ментального устрою українців. *Південноукраїнські наукові студії* : програма та матеріали V Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених з міжнар. участю (м. Одеса, 14–15 груд. 2022 р.). Одеса, 2023. С. 152–155.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/16521>

14. Світлицька В. Р. Архетип Великої Матері: сучасні контексти XXI століття. *Людина як цілісність: людське, позалюдське, надлюдське* : матеріали VI Міжнар. наук. конф. (м. Одеса, 19 жовт. 2023 р.) / Одеськ. нац. мед. ун-т [та ін.] ; редкол.: В. Б. Ханжи (відп. ред.) та ін. Одеса, 2024. С. 33–35.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18985>

15. Світлицька В. Р. Статус жінки в християнстві. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : зб. тез доп. XII міжнар. наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO), 16 листоп. 2023 р. / М-во освіти і науки України [та ін.]. Дніпро : УДУНТ, 2023. С. 139–141.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19311>

16. Світлицька В. Р. Гендерна рівність як найпотужніший предиктор розвитку суспільства. Вплив освіченості жінки на кліматичні зміни та економічне зростання країни. *Південноукраїнські наукові студії* : матеріали VI Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (м. Одеса, 04–05 груд. 2023 р.). Одеса, 2023. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/18844>
17. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки у філософському дискурсі: жіноче начало в космогонічних уявленнях слов'ян та у східній філософії. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект* : матеріали X міжнар. наук.-теорет. конф. (21–22 берез. 2024 р., м. Черкаси) [Електронний ресурс] / упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. А. І. Бойко. Черкаси : ЧДТУ, 2024. С. 145–147.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/19124>
18. Світлицька В.Р. Репрезентація жіночої особистості в сучасній українській літературознавчій науці. *Відновлення України: міжгалузевий теоретико-прикладний аналіз та потенціали розвитку* : Міжнародний науково-практичний форум, 11 квітня 2025 року, м. Одеса. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2025. Ч. 2. С. 231–234. DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-491-0-73>
19. Світлицька В. Р. Роль жінки в суспільстві: філософсько-ретроспективний аналіз. *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання* : матеріали VII Міжнар. наук. конф. здобувачів вищої освіти і молодих вчених (м. Одеса, 23–24 трав. 2024 р.). Одеса, 2024.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/bitstream/123456789/19471/1/Svitlytska.pdf>
20. Світлицька В. Р. Етимологія та дофілософське розуміння феномену «Жінка». *Південноукраїнські наукові студії* : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (м. Одеса, 19–21 листоп. 2024 р.) / за ред. д. філос. н., проф. О. Б. Петінової. Одеса, 2024. С. 170–173.
URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/21204>
21. Світлицька В. Р. Особливості художньо-філософського осмислення концепції особистості жінки у творчості О. Кобилянської, Л. Костенко та О. Забужко. *Юність науки – 2024* : збірник тез доповідей XIV Міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих вчених

(м. Чернігів, 24-26 квітня 2024 р.). Чернігів : НУ «Чернігівська політехніка», 2024. С. 665–667.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24413>

22. Світлицька В. Р. Мовленнєві механізми самоідентифікації молоді. *Сучасна освіта і професійна підготовка воїнів: традиції, інновації та перспективи розвитку*: збірник тез доповідей учасників науково-практичного семінару (10 березня 2025 року) / за заг. ред. Т. Остапчука, С. Майданюка, та ін. Одеса: Військова академія (м. Одеса), 2025. С. 212–213.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24412>

23. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Соціальний портрет жінки доби метамодерну (на матеріалах проведеного соціологічного опитування). *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* : матеріали VI Міжнар. конф. здобувачів вищої освіти і молодих учених (м. Одеса, 22–23 трав. 2025 р.). Одеса : Держ. заклад «Південноукраїнський нац. пед. ун-т імені К. Д. Ушинського», 2025. С. 96–100.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/22750>

24. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Жіночий образ у муралізмі метамодерну: естетика, етика, тілесність. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності* : матеріали Всеукр. щорічної наук. конф. з нагоди Всесвіт. дня філософії (UNESCO) (20–21 листоп. 2025 р., Дніпро). Дніпро, 2025. С. 173-176.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24299>

25. Світлицька В. Жіночий образ у сучасних метамодерних соціокультурних практиках. *Філософсько-освітні студії* : матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. Всесвіт. дню філософії («Philosophical and Educational Studies») (20–21 листоп. 2025 р., м. Херсон, м. Хмельницький) / за ред. Г. Д. Берегової та ін. Херсон: Книжкове вид-во ФОП Вишемирський В. С., 2025. С. 134–137.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24411>

26. Світлицька В. Р. Мистецтво метамодерну: філософська перспектива та ключові риси. *Південноукраїнські наукові студії* : збірник матеріалів VIII Всеукраїнської конференції здобувачів вищої освіти і молодих учених (Одеса, 17–19 листопада 2025 р.) / ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний

університет імені К. Д. Ушинського», кафедра філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик; Південно-Українське відділення Соціологічної асоціації України, Нац. ун-т «Одеська політехніка», Нац. ун-т «Чернігівська політехніка», НТУ «Дніпровська політехніка», Міжнародний університет; відп. ред. та укладач: Петінова О. Б. Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2025. С. 62–64.

URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/24223>

**Наукові праці, які додатково відображають результати
дисертаційного дослідження**

27. Степаненко О., Світлицька В., Петрова Г. Сучасні тенденції в розвитку українського мовлення: мова медіа та соціальних мереж. *Вісник науки та освіти*. № 2, 2025. С. 546 – 555.

DOI: [https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2\(32\)](https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-2(32))

URL: <http://perspectives.pp.ua/index.php/vno/article/view/20897/20873>

28. Грищенко О., Світлицька В., Струтинська Т. Вплив англіцизмів на сучасну українську мову в соціальних мережах та цифрових комунікаціях. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика»* Том 36 (75) № 2, 2025. С. 1 – 8.

DOI: <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2025.2.1/01>

URL: https://www.philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2025/2_2025/part_1/2-1_2025.pdf

**Бінарні атрибутивні системні параметри моделі жінки як
соціокультурного феномену**

№	Типи систем	Приклади	Примітки
1a	<i>Субстратно-відкрита (незавершена) система</i>	Моделі поведінки жінки в економічній, соціальній, політичній, культурній та ін. сферах діяльності	Допускає приєднання нових елементів.
1б	<i>Структурно-відкрита (незавершена) система</i>	Різноманітність комбінацій, способів взаємодії між елементами	Допускає приєднання нових елементів структури
2a	<i>Субстратно-немінимальна система</i>	Скорочення видів діяльності не руйнує систему	Може існувати при видаленні певного елемента.
2б	<i>Структурно-немінимальна система</i>	Зв'язки координації та управління, що допускають спрощення.	Може існувати при видаленні елемента структури
3	<i>Стабільна система</i>	Динамічна комбінація моделей поведінки в умовах зміни суспільних відносин	Допускаються зміни у структурі.
4	<i>Неунікальна (за субстратом) система</i>	Багатоваріантність передумов та результатів вчинків та дій	Структура може реалізуватися на різних субстратах залежно від гендерної специфікації.
5	<i>Стаціонарна система</i>	Варіативність способів виживання за умов нестабільності середовища, пристосованість, гнучкість поведінки	Зберігається при замінах у субстраті.
6	<i>Концептуально-неточкова система</i>	Інтенсивність прояву гендерної поведінкової специфікації	Концепт припускає варіювання.
7	<i>Структурно-неточкова система</i>	Різні форми об'єктивації зв'язку поведінки (раціональні, ірраціональні, кон'юнктурні, традиційні, нетрадиційні).	Структура системи має кілька можливих проявів.

8	<i>Варіативна за структурою система</i>	Незведення до гендерної специфікації	Допускає несистемоутворюючі відносини.
9	<i>Негомеомірна система</i>	Різноманітність форм соціокультурної активності в нерівності стартових умов.	Будь-які частини системи несхожі між собою та загалом.
10	<i>Неіманентна система</i>	У реалізації структури задіяні не лише соціокультурні об'єкти	Системоутворююче відношення охоплює речі, що виходять за межі даної системи
11	<i>Нецентрована система</i>	Поведінка системи як співвідношення альтернатив	Відносини не спрямовані до центру. Немає «особливого» елемента, з якого реалізуються системоутворюючі відносини будь-яких інших елементів.
12	<i>Зовнішня система</i>	Вплив, культурних сценаріїв, стандартів, звичок, стереотипів, традицій на поведінку	Структура не визначається природою співвідносних об'єктів.
13	<i>Нежорстка система</i>	Варіативність поведінкових стимулів та реакцій.	Концепт системи не визначає її структуру.
14	<i>Нетоталітарна система</i>	Наявність вибору варіантів поведінки, переваг.	Концепт системи не визначає її структуру та субстрат.
15	<i>Розчленована система</i>	Наявність різноманітних моделей поведінки, зумовлених як зовнішніми, і внутрішніми чинниками.	Система складається не менше, ніж із двох елементів.
16	<i>Недетермінуюча система</i>	Непередбачуваність поведінкових актів у системі, що розвивається, адаптованість до нового.	Деяких частин елементів недостатньо для виявлення інших елементів.
17	<i>Часткова система</i>	Соціокультурна модель жінки в інтерпретації дослідників	Системоутворююче відношення може охоплювати лише деякі, або всі властивості, які цікавлять дослідника.

18	<i>Сильна щодо субстрату система</i>	Жінки в епоху метамодерну, феміністичні моделі поведінки.	Речі, що входять до системи, змінюють свої властивості.
19	<i>Нециклічна система</i>	Поведінка, схильна до кризових станів (психологічних та ін.)	Властивості структури не повторюються з певною закономірністю.
20	<i>Частково авто-регенеративна за субстратом система</i>	Самостійне прийняття рішень відповідно до мети	Система сама здатна частково відновити свої елементи.
21	<i>Частково зовні-регенеративна за субстратом система</i>	Реакція на стимуляцію діяльності зі сторони суспільства.	Система здатна частково відновити свої елементи із зовнішньою допомогою.

ІЛЮСТРАТИВНІ МАТЕРІАЛИ ДО РОЗДІЛУ 3
«ФІЛОСОФІЯ ЖІНОЧОГО В ДОБУ МЕТАМОДЕРНУ: ВІД
ФЕНОМЕНОЛОГІЇ БУТТЯ ДО ЕСТЕТИКИ ОБРАЗУ»

АЛЕВТИНА КАХІДЗЕ





АЛЕВТИНА КАХІДЗЕ







Джерела: <https://chytomo.com/vizualnyj-shchodennyk-alevtyny-kakhidze/>;
<https://artslooker.com/yak-zatsikavyty-mystetstvom-pro-vystavku-alevtyny-kakhidze-v-niderlandakh/>

ПРОЄКТИ ЖАННИ КАДИРОВОЇ







Джерела:

<https://archive.pinchukartcentre.org/works/zhanna-kadirova-second-hand-kiyivska-kinokopiyu;>

[https://www.radiosvoboda.org/a/26882513.html;](https://www.radiosvoboda.org/a/26882513.html)

[https://harpersbazaar.com.ua/news/culture/proyekt-zhanny-kadyrovoyi-palyanytsya-dopomih-zibraty-ponad-420-tysyach-na-dopomohu-ukrayini/;](https://harpersbazaar.com.ua/news/culture/proyekt-zhanny-kadyrovoyi-palyanytsya-dopomih-zibraty-ponad-420-tysyach-na-dopomohu-ukrayini/)

<https://izolyatsia.org/ua/project/house-of-culture/>

ПРОЕКТИ АННЕ ІМГОФ



Джерело: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-39908201>

МАРИНА АБРАМОВИЧ



Джерело: <https://www.wikiart.org/uk/marina-abramovich>,
<https://www.moma.org/audio/playlist/243/3126>

**КУЛИКОВСЬКА МАРІЯ. Дай мені сказати: це не забуто. Армія клонів.
Ното Вулла: Людина як мильна бульбашка. Арт-проекти.**



Джерела: <https://www.mariakulikowska.net/ua/project-page/army-of-clones>; <https://www.hebbel-am-ufer.de/en/programme/pdetail/kulikowska-its-not-forgotten/>





Джерела:

<https://www.shcherbenkoartcentre.com/uk/publications/marija-kulikovska/hudozhnicya-mariya-kulikovska-moda-na-shidnoievropejske-mistectvo-u-sviti-skinchilasya/>

<https://vogue.ua/article/culture/art/art-proekt-marii-kulikovskoy-dlya-vogue-ua-26893.html>

ЯЙОЇ КУСАМА



Джерело: <https://vogue.ua/article/culture/art/yayoji-kusama-5-faktiv-z-zhittya-velikoji-hudozhnici-51052.html>

АНАТОМІЯ ДИВА. МЕТАМОДЕРНА ЛЮДИНА

COLLAGE BY EUGENIA LOLI



GODDESS BY KROLIKOWSKI ART



Джерело:
ludyna/

<https://thesyncretictimes.wordpress.com/2016/06/03/anatomija-dyva-metamoderna-ludyna/>

ЖІНОЧІ ОБРАЗИ У РОБОТАХ ЕЛІОТ ЛEE HAZEL







Джерело: <https://thesyncretictimes.wordpress.com/2016/03/14/eliot-lee-hazel/>



Yevgenia Belorusets
Victories of the Defeated 3
2014-2018
Archival inkjet print mounted on dibond
10 x 15 inches

[See hi-res image](#)



Yevgenia Belorusets
Victories of the Defeated 3
2014-2018
Archival inkjet print mounted on dibond
10 x 15 inches

[See hi-res image](#)



Yevgenia Belorusets
Victories of the Defeated 5
2014-2018
Archival inkjet print mounted on dibond
10 x 15 inches

[See hi-res image](#)



Yevgenia Belorusets
Victories of the Defeated 5
2014-2018
Inkjet print mounted on dibond
10 x 15 inches

[See hi-res image](#)



Yevgenia Belorusets
Victories of the Defeated 5
2014-2018
Archival inkjet print
33 x 50 inches

[See hi-res image](#)



Oksana Chepelyk
Лист з України / Letter from Ukraine
2014
Film, HD (1920 x1080 px), color, sound.
7'32

[See hi-res image](#)



Olia Fedorova
May You Choke on My Soil from the series *Tablets of Rage*
2022
text, felt pen on bed linens

[See hi-res image](#)



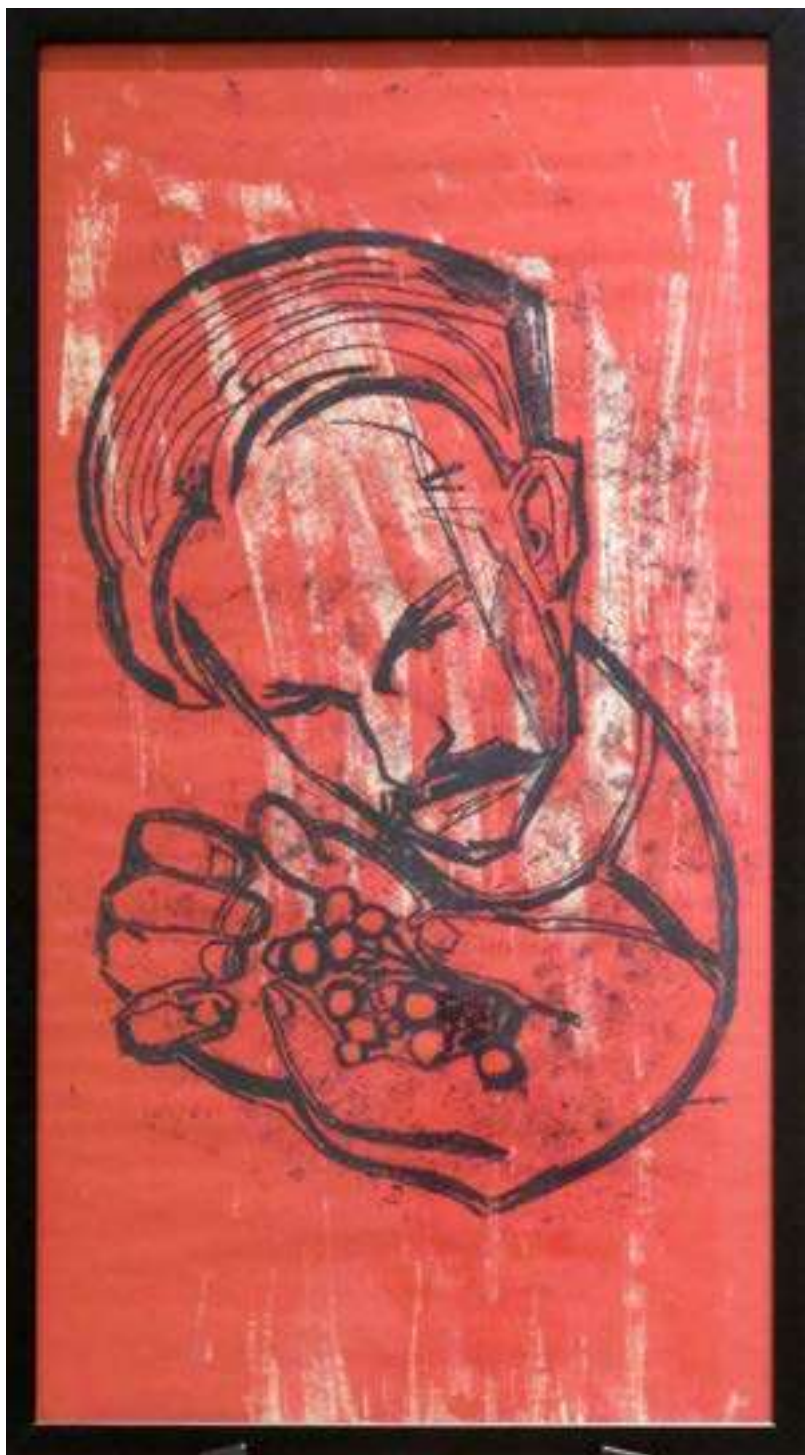
Alena Grom
Mother and Son. Mariinka, Donbas (Womb series)
2018
Archival inkjet print mounted on dibond
11.5 x 17.5 inches (other sizes available)

[See hi-res image](#)



[See hi-res image](#)

Alena Grom
Tamara with Her Brother. Mariinka, Donbas (Womb series)
2018
Archival inkjet print mounted on dibond
11.5 x 17.5 inches (other sizes available)

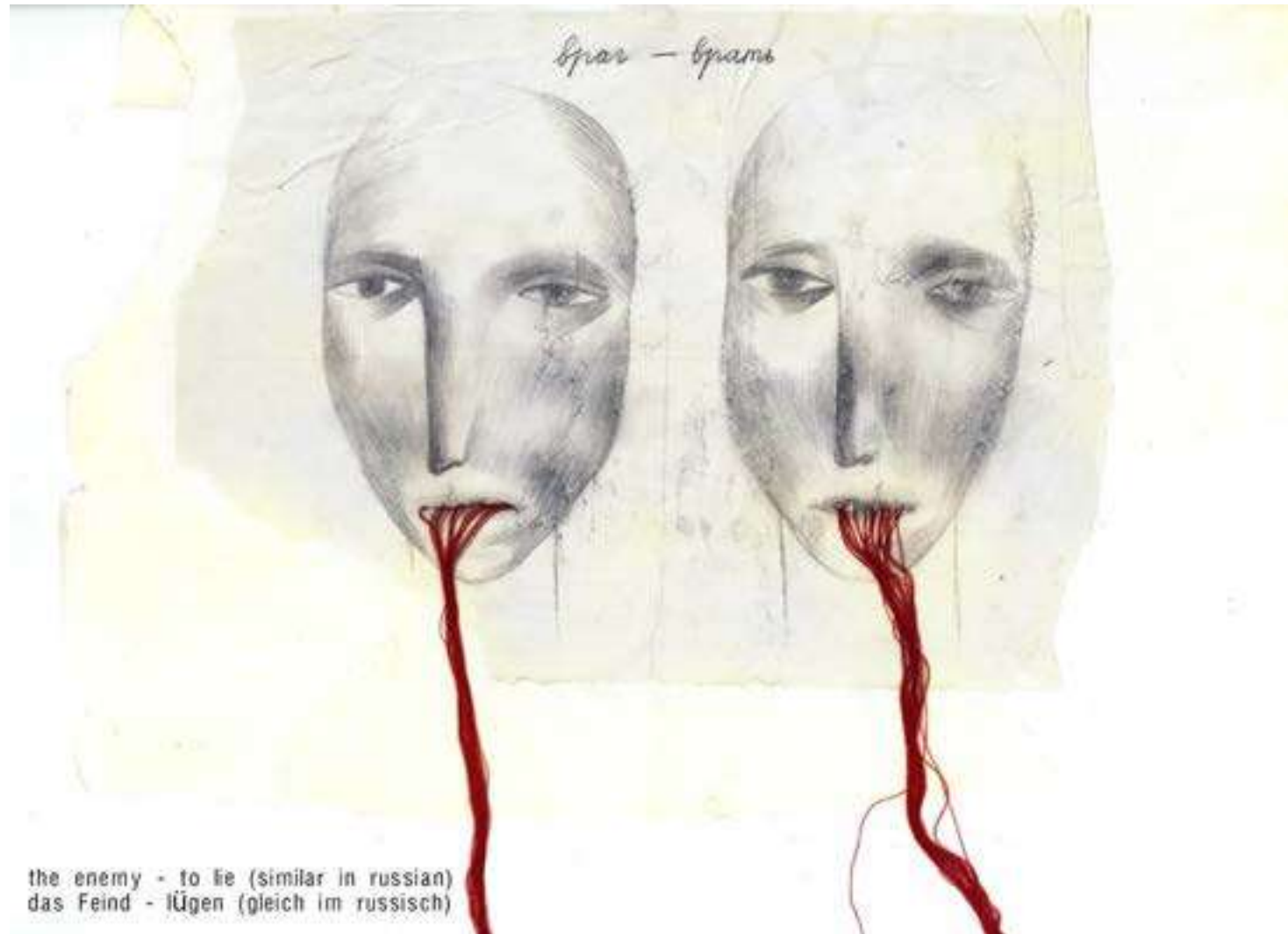


Alla Horska
Portrait of Ivan Svitlychny
cir. 1963
linocut
28 x 15 inches
Courtesy of the Ukrainian Museum in New York

[See hi-res image](#)



Dana Kavelina
Letter to a Turtledove
2020
Film, color, sound
20:55 min

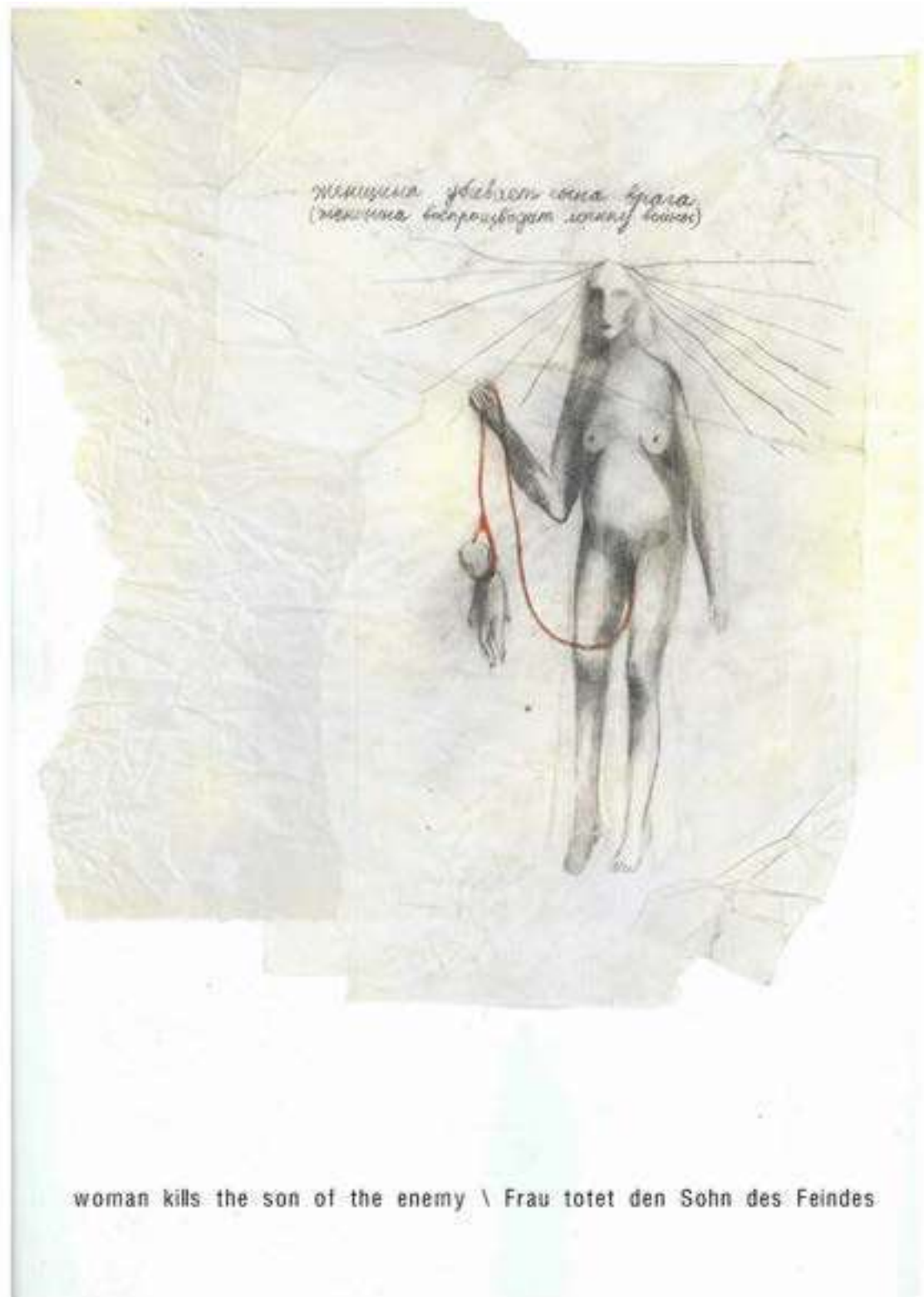


Dana Kavelina
the enemy - to lie (similar in Russian) (Exit to the Blind Spot series)
2019
Graphite and blood-stained thread on paper
16.5 x 15 inches

[See hi-res image](#)

Dana Kavelina
woman kills the son of the enemy (Exit to the
Blind Spot series)
2019
Graphite and colored pencil on paper
12.5 x 11.75 inches

[See hi-res image](#)



Vlada Ralko
Lviv Diary
2022
Ink and watercolor on paper
11.5 x 8.5 inches

[See hi-res image](#)



Vlada Ralko
Lviv Diary No. 020
2022
Ink and watercolor on paper
11.5 x 8.5 inches

[See hi-res image](#)



Vlada Ralko
Lviv Diary No. 078
2022
Ink and watercolor on paper
11.5 x 8.5 inches

[See hi-res image](#)





Kateryna Yermolaeva
Photo №1
2018
Inkjet print
10.6 x 7 inches

[See hi-res image](#)



Kateryna Yermolaeva
Photo №3
2018
Inkjet print
6.3 x 9.4 inches

[See hi-res image](#)

Роботи української художниці ZINAIDA (Зінаїда Ліхачева)







Джерела:

<https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3396778-robotu-ukrainskoi-hudoznici-zinaida-bez-zinok-predstavlat-na-59j-venecijskij-bienale.html>

<https://ua.zinaida.art/news/2023-09-29>

<https://ua.zinaida.art/news/2024-10-07>

<https://artukraine.com.ua/n/zinaida-likhacheva-doslidila-ukrainskiy-obraz-zhinki-za-dopomogoyu-video-artu/>

ОКСАНА ПОЛОНЕЦЬ - ЗАСНОВНИЦЯ БРЕНДУ «POLONETS»



QUEEN OF UKRAINE 2025

Джерело: <https://polonets.ua/en/about-designer?utm>

РОБОТИ ОЛЕСІ ТРОФИМЕНКО





Джерело: <https://suspilne.media/culture/257370-roboti-ukrainskoi-hudoznici-olesi-trofimenko-stali-nathnennam-dla-kolekcii-dior-haute-couture/>

ПРИКЛАДИ МУРАЛІВ

МУРАЛ «МІЛАНА»



Джерело: <https://artslooker.com/vidomiy-ukrainskiy-khudozhnik-napisala-portret-divchinki-chiye-zhittia-skalicchila-rosiiska-viina-na-donbasi/>

Мурал «Вільна»



Джерело: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-vilna>

МУРАЛ «СКРИПАЧКА»



Джерело: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-skrypachka>

МУРАЛ «ЖІНКА ЯК ФЕНІКС»



Джерело: <https://bigkyiv.com.ua/zhinka-yak-feniks-u-stolyczi-zyavyvsya-prygomshyvyj-mural-foto/>

МУРАЛ «МАТЕРИНСТВО»



Джерело: <https://www.village.com.ua/village/city/city-news/304611-u-kievi-stvorili-78-metroviy-mural-pro-simeyni-tsinnosti-avtori-kazhut-nayvischiy-u-evropi>

МУРАЛ «КРАСАВИЦА ТЕРПІТИ НЕ БУДЕ»



Джерело: https://realestate.24tv.ua/top-muraliv-ukrayini-patriotichni-malyunki-stvoreni-chas-viyni_n2244039

МУРАЛ «СВЯТА ДЖАВЕЛІНА»



Джерело: https://realestate.24tv.ua/top-muraliv-ukrayini-patriotichni-malyunki-stvoreni-chas-viyni_n2244039

МУРАЛ «ЗАХИСНИЦЯ»



Джерело: https://ye.ua/kultura/58637_Mural_u_centri_Hmelnickogo_zavershili_Avtori_gotuyit_pro_dovzhennya_proyektu.html

МУРАЛ «ДІВЧИНА У ВИШИВАНЦІ»



Джерело: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-divchina-u-vyshyvanci>

МУРАЛ «ЖІНКА-УКРАЇНКА»



Джерело: <http://ukrainka.org.ua/node/7797>

МУРАЛ «ЧАС ЗМІН»



Джерело: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-chas-zmin>

МУРАЛ «ЛЕСЯ УКРАЇНКА»



Джерело: <https://mistokya.ua/interesting-places/murals/mural-lesya-ukrayinka>

МУРАЛ «ГІМНАСТКА»



Джерело: <https://mistokyia.ua/interesting-places/murals/mural-gymnastka>

МУРАЛИ ОДЕСИ. ПРОЄКТ «СТІЙКІ КОЛЬОРИ»





Джерело: <https://suspilne.media/odesa/729069-hocemo-pokazati-krasu-ukraini-amerikanski-hudozniki-rozmaluvali-tri-stini-v-odesi/>

МУРАЛ «В ЇЇ ГОЛОВІ»



МУРАЛ «UNISURTER»



Джерело: <https://rubryka.com/photo/navigator-po-muralam-perlyny-odesy/>

ДИПТИХ «ШЛЯХ ДОДОМУ»



Джерело: <https://rubryka.com/photo/navigator-po-muralam-perlyny-odesy/>

МУРАЛ ІРИНИ ЗАРУЦЬКОЇ В ПІВНІЧНІЙ КАРОЛІНІ



Джерело:

http://youtube.com/post/Ugkx2TqqKFGG_1JcpB2OhWMYuyrAG0MPuJfN?si=pDfjQaf2h-5QiAVC



ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ **MEDIA** ХОЛДИНГ

ОДЕССКАЯ ПРАВДА

ОДЕССА  МЕДІА ФАВОРИТ

ЖИЗНЬ ОДЕСЫ

65026 м. Одеса, Приморский б-р, 14, 4-й пов.

АКТ

впровадження результатів наукового дослідження в культурно-інформаційну діяльність ТОВ «Південноукраїнський Медіа Холдинг»

м. Одеса

"30" грудня 2024 року

Керівництво ТОВ «Південноукраїнський Медіа Холдинг» засвідчує факт впровадження результатів наукових розвідок, що є проміжними результатами дисертаційного дослідження здобувачки третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти спеціальності 033 «Філософія» Віолети Світлицької (науковий керівник: д. філос. н., проф. Оксана Петінова) «Феномен жінки у філософському дискурсі», представлених у наукових статтях:

1. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам. Філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 4. С. 102–109. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.15>
2. Petinova O., Svitlytska V. Feminine Origin in the Cosmogonic Ideas of the Slavic and Eastern Philosophy: a Comparative Analysis. *Philosophy and Cosmology*, Volume 31, 2023. P. 96-107. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/31/8>

Період впровадження: 2023–2024 рр.

Зміст дослідження. Зазначені вище наукові розвідки присвячені комплексному філософському аналізу становища жінки у релігійних, міфологічних та культурних системах, зокрема: дослідження особливостей жіночого архетипу в міфології та космогонічних уявленнях слов'ян, індійської та китайської традицій, де жіноче начало постає як творче, життєдайне та гармонізуюче, а його роль змінюється із переходом до патріархальних структур; аналіз суперечностей між текстами Корану та їхнім сучасним тлумаченням у мусульманському світі щодо соціального статусу жінки; виявлення філософських основ гендерної нерівності в історико-культурному контексті; акцентування уваги на образі Великої Матері як універсального архетипу, що пронизує філософську спадщину Сходу та Заходу.

Результати наукових досліджень були впроваджені у культурно-інформаційну діяльність ТОВ «Південноукраїнський Медіа Холдинг» у напрямі

аспектах розуміння гендеру; покращенню репутаційної привабливості компанії, як такої, що працює в напрямку культурної просвіти.

Перспективи подальшого використання та очікуваний фактичний ефект впровадження. Планується подальше використання матеріалів у циклах заходів про філософію культури; сценаріях інформаційних кампаній до міжнародних культурних і гендерних дат; розробці просвітницьких програм. Результати дослідження направлені на змістовне збагачення медіаконтенту через інтеграцію культурологічних та філософських знань; підвищення зацікавленості аудиторії до історико-культурних програм.

Голова ради директорів компанії
ТОВ «Південноукраїнський Медіа Холдинг»



Петро ГАЛЧАНСЬКИЙ



**ПРИВАТНИЙ ЗАКЛАД ОСВІТИ
"ЛІЦЕЙ "ВІЛЬНА ШКОЛА "АСТР"**

вул. Фонтанська дорога, 25, м. Одеса 65009, Україна

тел. (048) 748-05-42, +380501729433

www.astr.od.ua, e-mail: waldorf-astr@ukr.net

код ЄДРПОУ 26364610

АКТ

**впровадження результатів наукового дослідження в освітньо-культурну
практику Вальдорфської школи**

Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам. Філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 4. С. 102–109. <https://doi.org/10.24195/spi1561-1264.2022.4.15>

м. Одеса "30" грудня 2024 року

Керівництво школи засвідчує факт впровадження в освітньо-культурну практику нашого закладу результатів наукового дослідження, представлених у статті Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Іслам. Філософія жінки (стереотипи, міфи, реальність). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2022. № 4. С. 102–109. <https://doi.org/10.24195/spi1561-1264.2022.4.15>, що є проміжним результатом дисертаційного дослідження здобувачки третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти спеціальності 033 «Філософія» Віолети Світлицької (науковий керівник: д. філос. н., проф. Оксана Петінова) «Феномен жінки у філософському дискурсі». Дослідження виконувалось в межах наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності «Розвиток творчої особистості у сучасному соціально-філософському пізнанні». Період впровадження результатів дослідження: 2023-2024 навчальний рік.

1. Зміст дослідження

У зазначеній науковій розвідці розглянуто історико-філософські основи положення жінки в мусульманському суспільстві з урахуванням Корану як джерела духовного, соціального і правового регулювання. Автори аналізують суперечності між декларованими нормами ісламського вчення та їхнім практичним застосуванням у різних країнах, звертаючи увагу на значення культурного, економічного та політичного контексту. Стаття присвячена соціально-філософському аналізу становища жінки в суспільстві на прикладі фундаментальних засад ісламу, джерелом яких є Коран і його тлумачення. Серед основних методів дослідження застосовано операційні методи теоретичного дослідження, як абстрагування, аналіз, синтез, порівняння, узагальнення, конкретизація; провідна роль відведена методу феноменологічної

герменевтики. Актуальність обраної проблеми обумовлюється питаннями гендерної нерівності, що проявляється у мусульманському світі по відношенню до жінок.

2. Форми впровадження: Інтеграція у навчальні модулі гуманітарного циклу через вивчення теми «Становище жінки в релігійних традиціях: історичні трансформації на прикладі ісламу»; проведення міждисциплінарного культурного семінару для учнів старших класів на тему: «Цінність жіночої особистості: між традицією і сучасністю»; організація дискусії «Жіночі голоси культури: через релігії та століття» у межах шкільного культурного тижня, з аналізом джерел, візуального мистецтва та фрагментів священних текстів.

Вплив на культурну сферу школи. Впровадження результатів дослідження сприяло: формуванню критичного мислення учнів щодо соціальних стереотипів і релігійних традицій, зокрема в питаннях гендерної рівності; розвитку культурної чутливості та толерантності до різних систем цінностей, що є ключовим для міжкультурної освіти у Вальдорфській педагогіці; поглибленню інтересу до духовної культури Сходу як складника світового культурного спадку, з акцентом на гуманістичних елементах ісламу; активізації дискусій про роль жінки у сучасному світі в освітньому та позакласному просторі школи.

Матеріал планується використовувати при проведенні позакласних виховних заходів, Дня прав людини; тематичних проєктів з міжкультурного діалогу.

Директор ПЗО «Ліцей
«Вільна школа «АСТР»



Ольга Боделан



№ 15 від «06» січня 2026 р.

АКТ

впровадження результатів дисертації Світлицької Віолети Романівни з теми: «Феномен жінки у філософському дискурсі» на здобуття наукового ступеню доктора філософії зі спеціальності 033 «Філософія» в освітньо-культурну практику Міжнародного гуманітарного університету

Керівництво університету засвідчує факт впровадження в освітньо-культурну практику нашого закладу результатів наукового дослідження, представлених у дисертації Світлицької В.Р. на здобуття наукового ступеню доктора філософії зі спеціальності 033 «Феномен жінки у філософському дискурсі» (науковий керівник: д. філос. н., проф. Оксана Петінова). Дослідження виконувалось в межах наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності «Розвиток творчої особистості у сучасному соціально-філософському пізнанні». Період впровадження результатів дослідження: 2025-2026 навчальний рік.

1. Зміст дослідження

У представленій дисертаційній роботі здійснено комплексний філософський аналіз феномену жінки в історичному, релігійному, культурному та сучасному філософському дискурсі. Дослідження спрямоване на осмислення еволюції уявлень про жінку як соціокультурний, антропологічний і духовний феномен у межах різних філософських традицій — від античної та середньовічної філософії до модерної, постмодерної та метамодерної думки.

У роботі аналізується вплив релігійних, культурних та соціально-економічних чинників на формування філософських уявлень про жіночність, жіночу ідентичність і роль жінки в суспільстві.



розглядається як багатовимірна категорія, що поєднує онтологічні, гносеологічні, етичні та аксіологічні аспекти. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові та філософські методи, зокрема аналіз і синтез, абстрагування, порівняння, історико-філософська реконструкція, а також методи феноменології та герменевтики. Актуальність дослідження зумовлена необхідністю переосмислення ролі жінки в сучасному світі в умовах трансформації гендерних відносин та зростання уваги до проблем гендерної рівності у філософському знанні.

2.Форми впровадження.

Результати дисертаційного дослідження були інтегровані в навчальний процес Міжнародного гуманітарного університету шляхом упровадження їх у зміст вибірових дисциплін для здобувачів вищої освіти спеціальностей «Філологія», «Журналістика» та «Психологія» на факультеті іноземних мов, медіа та психології, а саме : «Філософія культури», «Психологія особистості», «Медіадискурс і гендер».

Було організовано літературні читання, присвячені жіночій поезії та прозі та круглий стіл на тему: «Образ жінки в національній мовній картині світу» до Дня української мови та писемності.

Зі студентами спеціальності «Журналістика» проведена тематична дискусія на тему: «Феномен жінки: філософія, мова, медіа».

Запропоновано студентам-журналістам створити серію подкастів про права жінок і репрезентацію жіночого образу в медіа, студентам-психологам створити воркшоп, спрямований на розвиток гендерної чутливості та усвідомлення соціальних ролей;

Такі форми впровадження сприятимуть розвитку критичного мислення, міждисциплінарного підходу та формуванню ціннісного ставлення до проблем гендерної рівності й ролі жінки в сучасному світі.

Вплив на культурно-освітню сферу університету. Впровадження результатів дослідження сприяло: формуванню критичного мислення студентів, самостійності, відповідальності в навчанні, рефлексивності, толерантності,

міждисциплінарного підходу та формуванню ціннісного ставлення до проблем гендерної рівності й ролі жінки в сучасному світі.

На підставі результатів впровадження в навчальний процес зроблено висновки щодо актуальності та перспективності наукової роботи В.Р. Світлицької. Визнано цілеспрямованість впровадження матеріалів її дисертації у практику освітнього процесу закладів вищої освіти. Результати дослідження теми «Феномен жінки у філософському дискурсі» В.Р. Світлицької обговорено і схвалено на засіданні вченої ради Міжнародного гуманітарного університету (протокол № 7 від 08.12.2025 від року).

Ректор



Костянтин ГРОМОВЕНКО

Декан факультету

Ганна АДАМОВА

Секретар вченої ради

Наталя ШКВОРЧЕНКО-ОСАДЦА