

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка
Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту

Зав. кафедри _____
підпис

р.

УДК 141.32:159.947:355.257.7

Кваліфікаційна магістерська робота

**МОТИВАЦІЙНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ВНУТРІШНЬОЇ
ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ ПІСЛЯ ПОЛОНУ:
ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ДОСВІДУ ВИЖИВАННЯ**

рівень вищої освіти: другий (магістерський)

галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

спеціальність: 033 Філософія

Студент

Крісенко Олег

6 курс, група

підпис

Науковий керівник

Ломачинська Ірина Миколаївна,

доктор філософських наук, професор

Підпис

Київ 2026

ЗМІСТ

Вступ

Розділ I. Філософсько-антропологічні засади осмислення досвіду полону та

Аналітичний огляд літератури.....

Філософське розуміння полону як екзистенційної межової ситуації між
свободою і несвободою.....

Духовно-моральні виміри людської витривалості та межі свободи у ситуації
Висновки до I розділу.....

Розділ II. Мотиваційні чинники внутрішньої трансформації особистості після полону

.....
Феномен мотивації до життя і духовного відродження: психологічно-
філософський аналіз

Моральна сила співпереживання і підтримки як чинник посттравматичного
відновлення

Релігійно-ціннісна мотивація як основа внутрішнього зцілення та пошуку
ідентичності у контексті пережитої травми та досвіду виживання

Висновки до II розділу.....

Розділ III. Світоглядні результати та філософія внутрішньої трансформації після полону

Філософія перетворення: від виживання до самореалізації

Сенс страждання як джерела занепаду чи духовного зростання

Соціально-психологічні та морально-етичні аспекти відновлення у соціумі
опісля полону

Висновки до III розділу.....

Висновки.....

Список використаних джерел

ВСТУП

Актуальність теми. Повномасштабна збройна агресія Російської Федерації проти України спричинила безпрецедентну кількість випадків перебування українських військовослужбовців та цивільних осіб у полоні. Досвід полону є одним із найважчих випробувань для людської психіки та духу, оскільки він поєднує у собі тотальну несвободу, фізичне насильство та системне нівелювання людської гідності. Проте, як свідчить реальність, значна частина людей, що пройшли крізь ці межові випробування, не лише виявляють вражаючу життєстійкість, а й проходять через глибоку внутрішню трансформацію, що призводить до якісного оновлення їхнього світогляду.

Філософське осмислення цього процесу є надзвичайно актуальним, адже воно дозволяє вийти за межі суто психологічного підходу (який часто розглядає травму як патологію) і поглянути на досвід полону як на простір інтенсивного екзистенційного пошуку та духовного становлення. Актуальність теми зумовлена необхідністю розробки цілісної концепції посттравматичного зростання, яка б базувалася на фундаментальних філософсько-антропологічних засадах: волі до сенсу, етиці відповідальності та релігійно-ціннісній мотивації. Крім того, унікальний український досвід національної солідарності та підтримки звільнених бранців потребує філософської концептуалізації як нового чинника відновлення довіри до світу. – **Добавити текст до 1, 2 стор.**

Об'єкт дослідження — філософське осмислення процесу внутрішньої трансформації та духовного відновлення особистості, яка пережила граничний досвід полону.

Предмет дослідження — філософсько-антропологічні, мотиваційні та світоглядні чинники, що визначають динаміку особистісних змін, пошук нових сенсів та переосмислення буття в посттравматичний період.

Мета роботи полягає у здійсненні комплексного філософського аналізу досвіду виживання в полоні та виявленні фундаментальних мотиваційних і світоглядних засад, що сприяють позитивній внутрішній трансформації, збереженню гідності та відновленню цілісності особистості після звільнення.

Відповідно до мети визначено такі **завдання дослідження**:

1. Проаналізувати філософсько-антропологічні підходи до розуміння полону як екзистенційної межової ситуації.
2. Дослідити феномен духовної витривалості та межі людської свободи в умовах тотальної несвободи.
3. Виявити та класифікувати ключові мотиваційні чинники (екзистенційні, етичні, релігійні), що спонукають до духовного відродження.
4. Обґрунтувати роль співпереживання та соціальної підтримки як етичних основ посттравматичного зцілення в контексті української солідарності.
5. Сформулювати філософську концепцію внутрішньої трансформації як переходу від стратегії «виживання» до стратегії «самореалізації» через побудову нової наративної ідентичності.

Методи дослідження. Для розв'язання поставлених завдань використано комплекс філософських методів:

- *Феноменологічний метод* — для опису суб'єктивного досвіду перебування в межових ситуаціях та феноменології болю.
- *Герменевтичний метод* — для інтерпретації сенсів, які особистість вкладає у страждання, та аналізу наративної ідентичності (за П. Рікером).
- *Екзистенційно-антропологічний підхід* — для осмислення категорій свободи, відповідальності та волі до сенсу (В. Франкл, К. Ясперс).
- *Етико-комунікативний аналіз* — для дослідження ролі Іншого у відновленні довіри (Е. Левінас, М. Бубер).

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що:

- *Вперше* в контексті сучасної української філософської думки здійснено цілісне осмислення досвіду полону не лише як деструктивної травми, а як точки онтологічного перетворення, що веде до «екзистенційного пробудження» та автентичності.
- *Запропоновано* нову інтерпретацію процесу відновлення довіри до світу, яка базується не лише на індивідуальних зусиллях бранця, а на онтологічному контрасті між злом полону та безумовною солідарністю українського суспільства.

- *Дістала подальшого розвитку* концепція «духовної витривалості», яку доповнено аналізом феномену дисоціації як філософської стратегії збереження морального ядра особистості.
- *Обґрунтовано* важливість переходу від ідентичності «жертви» до ідентичності «автора» власного життя через реалізацію концепту «народжуваності» (Г. Арендт).

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів. Сформульовані у роботі висновки можуть бути використані при розробці програм філософської та психологічної реабілітації осіб, які повернулися з полону. Результати дослідження сприяють глибшому розумінню етичних аспектів взаємодії суспільства з колишніми полоненими. Матеріали роботи можуть бути інтегровані у навчальні курси з філософської антропології, етики, релігієзнавства та філософії історії.

Апробація результатів магістерської роботи. Теоретичні напрацювання і результати дослідження було викладено на Всеукраїнській студентській науковій конференції «Київські філософські студії - 2026» Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, м. Київ, 2026

Публікації. Основні положення магістерської роботи відображено у тезах наукових конференцій.

Структура роботи. Магістерська робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить сторінок.

Ключові слова: полон, межова ситуація, духовна резильєнтність, воля до сенсу, гуманітарна безпека, нарративна ідентичність, голе життя, феномен Обличчя.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ОСМИСЛЕННЯ ДОСВІДУ ПОЛОНУ ТА ВИЖИВАННЯ

налітичний огляд літератури

Вивчення мотиваційних та світоглядних основ внутрішньої трансформації особистості після досвіду полону потребує залучення масштабного масиву інтелектуальних джерел. Складність об'єкта дослідження — людського духу в ситуації граничного випробування — зумовлює необхідність глибокого синтезу класичних та сучасних концепцій. Наукова література за темою роботи демонструє багаторівневий характер проблеми, що охоплює онтологічний, етичний та соціально-антропологічний виміри буття.

Фундаментальний рівень нашого дослідження базується на працях представників екзистенційної філософії, які першими тематизували стан людини в ситуації абсолютної загрози. Центральне місце тут посідає постать Карла Ясперса. У своїй знаковій роботі «Психологія світоглядів» [43] мислитель розробляє концепт «межової ситуації» (Grenzsituation). Ясперс доводить, що повсякденне існування людини зазвичай є «дрімотним» та неавтентичним, але в точках зіткнення зі стражданням, боротьбою чи смертю відбувається коли входимо в межові ситуації з відкритими очима. Вони подібні до стіни, об яку ми вдаряємося, і тільки в цьому ударі ми усвідомлюємо нашу справжню глибину» [43, с. 210]. У праці «Сенс і призначення історії» [44] Ясперс екстраполює ці ідеї на долю народів у часи великих катастроф, стверджуючи, що історичні розломи є часом «осьового» пробудження духу. Робота «Атомна бомба і майбутнє людства» [45] додає до нашого аналізу вимір глобальної етичної відповідальності, де особистість має усвідомити свою роль у збереженні людяності перед обличчям тотального нищення.

Методологічним фундаментом для опису онтології полону є «Буття і час» Мартіна Гайдеггера [52]. Гайдеггерівська аналітика Dasein дозволяє зрозуміти полон як радикальну руйнацію звичного «буття-в-світі». Поняття «закинутості» (Geworfenheit) та «буття-до-смерті» (Sein-zum-Tode), що розглядаються у цій

праці, є ключовими для розуміння того, як страх вириває індивіда з неавтентичного модусу «Das Man» (безособового натовпу). Гайдеггер наголошує: «Буття до смерті як звільнення від можливостей, що випадково набігають, робить Dasein вільним для його справжніх можливостей» [52, с. 308]. У «Листі про гуманізм» [53] мислитель розвиває ідею людини як «пастуха буття», чиє завдання полягає у «турботі» (Sorge) — це поняття ми використовуємо для аналізу духовного опору в неволі.

Продовжуючи лінію феноменологічного аналізу, неможливо оминати праці Едмунда Гуссерля [11], який розкриває механізми інтенціональності свідомості — здатності духу зберігати свою спрямованість на смисл навіть при фізичному обмеженні. Макс Шелер у роботі «Становище людини в космосі» [41] обґрунтовує духовну автономію особистості відносно біологічних стимулів. Шелер стверджує, що людина — це істота, здатна сказати «ні» своїм інстинктам заради вищих духовних цінностей, що є фундаментальним поясненням здатності полоненого зберігати гідність під тиском [41].

Французька екзистенційна традиція представлена у нашому огляді працями Жана-Поля Сартра [28, 29] та Альбера Камю [12]. Сартр у «Бутті і ніщо» розкриває парадокс «приреченості на свободу», стверджуючи, що людина є «проектом» і вона відповідальна за те, ким вона стає у своїй ситуації. Це дає нам інструментарій для аналізу відповідальності звільненого за конструювання свого нового «Я». Камю у «Міфі про Сізіфа» пропонує етику абсурду: «Справжній бунт — це не заперечення життя, а утвердження власної гідності всупереч безглузду ситуації» [12, с. 145]. Його ідея «щасливого Сізіфа» є метафорою для воїна, який зберігає внутрішню силу, навіть виконуючи безглузду та важку працю в полоні. Окремо слід виділити іспанського філософа Мігеля де Унамуно, чия робота «Про трагічне відчуття життя» [34] розкриває «агонію» як форму життя, де сумнів і віра зливаються у творчу напругу, необхідну для виживання.

Центральне місце в нашому дослідженні посідають праці Віктора Франкла [35, 36, 50, 51]. Його робота «Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі» [35] є унікальним синтезом свідчення та теорії. Франкл доводить, що «воля до сенсу» є базовою людською потребою. Він пише: «Ми можемо

виявити сенс життя трьома шляхами: через справу, через переживання любові та через ставлення до страждання» [35, с. 102]. Його концепція «Homo Patiens» (людини страждаючої) та техніки «самотрансценденції» — виходу особистості за межі власних егоцентричних страждань заради Іншого — є основою для нашого аналізу мотиваційних чинників. У працях «Лікар та душа» [36] та «Воля до сенсу» [50] автор розгортає методику логотерапії, яка допомагає людині інтегрувати травму в цілісний життєвий наратив.

Екзистенційна психологія доповнюється працями Ролло Мея [58] та Ірвіна Ялома [62]. Мей у праці «Людина в пошуках себе» детально аналізує порожнечу, що виникає при втраті колишньої ідентичності, а Ялом у «Екзистенційній психотерапії» розглядає «граничні даності» буття (смерть, свободу, ізоляцію), подолання яких ми досліджуємо у третьому розділі. Окремо варто відзначити працю Серена К'єркегора «Повторення. Страх і трепет» [13], де розкривається парадокс віри як «стрибка» в ситуації, коли розум каже про неможливість порятунку.

Для осмислення системного деструктивного впливу полону ми звертаємося до соціально-філософської критики тотальних інституцій. Роботи Ганни Арендт «Становище людини» [2] та «Джерела тоталітаризму» [3] описують механізм «об'єктивації» особистості. Арендт вказує, що в таборах людину намагаються позбавити «права на права», зводячи її до біологічного організму. Вона пише: «Тоталітарне панування прагне не просто обмежити свободу, а вирвати сам її корінь» [3, с. 420]. Методологічно близькою є концепція Джорджо Агамбена у праці «Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя» [1], де вводиться категорія «nuda vita» (голого життя). Агамбен показує, що полонений опиняється в зоні «виключення», де його вбивство не вважається злочином, а його життя не має правового статусу. Це ідеальна модель для аналізу стану полоненого захисника.

Технології дисциплінарної влади ґрунтовно проаналізовані Мішелем Фуко у праці «Наглядати й карати» [40]. Фуко описує, як система через контроль над тілом (розпорядок, покарання, нагляд) намагається сформулювати «слухняного суб'єкта». Етичну природу масового насильства розкриває Зигмунт Бауман у

праці «Сучасність і Голокост» [4], доводячи, що технічна раціональність модерну робить страждання анонімним. Для верифікації цих теорій ми використовуємо мемуари Прімо Леві «Чи це людина» [15], де автор ставить болуче питання: чи залишається людина людиною, коли в неї забрали все, включаючи ім'я? Трагічний контекст Східної Європи як простору постійного насильства розкриває Тімоті Снайдер у «Кривавих землях» [31].

Феноменологія тілесного страждання представлена роботою Елейн Скаррі «Тіло в болю: становлення та руйнування світу» [60]. Скаррі доводить, що інтенсивний біль буквально «деконструює» світ індивіда, позбавляючи його мови. Вона пише: «Біль не має об'єкта, він спрямований всередину і руйнує саму здатність людини до репрезентації своєї самості» [60, с. 88]. Противагою цій руйнації виступає етика Емманюеля Левінаса. У працях «Між нами» [16], «Тотальність і нескінченність» [54] та «Інакше ніж буття» [55] він обґрунтовує «феномен Обличчя» (*le Visage*) як етичний наказ. Левінас стверджує: «Відповідальність за Іншого — це та точка, де Я перестає бути еґоїстичним центром і стає суб'єктом» [16, с. 88].

Діалогічна філософія Мартіна Бубера («Я і Ти» [5], «Шлях людини» [6]) дозволяє зрозуміти процес відновлення як повернення до діалогу, де «Я» знову визнає в іншому суб'єкт («Ти»). Екзистенційну онтологію надії ми вивчаємо за працями Габріеля Марселя [21, 56], який розглядає надію як акт вірності буттю, що протистоїть відчаю. Концепція «мовчання» та «слова» у процесі відновлення розкривається через герменевтику Ганса-Георга Гадамера [7, 8].

Процес реінтеграції особистості після звільнення нерозривно пов'язаний із герменевтикою Поля Рікера. У роботі «Пам'ять, історія, забуття» [25] він аналізує «обов'язок пам'яті», а у праці «Самість як інший» [59] розробляє концепт наративної ідентичності. Рікер доводить: «Ми розуміємо себе тільки через розповідь, яку ми самі про себе складаємо» [59, с. 115]. Його ідеї з «Конфлікту інтерпретацій» [26] та «Навколо політики» [24] допомагають осмислити, як соціальні наративи впливають на індивідуальне зцілення. Етика колективної пам'яті представлена роботами Авішая Маргаліта [57] та Моріса Гальбвакса [9], де розкриваються соціальні рамки пам'яті. Філософський аналіз солідарності ми

здійснюємо на основі праці Річарда Рорті «Випадковість, іронія, солідарність» [27], де солідарність тлумачиться як здатність бачити в іншому людину, що страждає так само, як ми. Також залучено концепцію Чарльза Тейлора [61] про витоки сучасної ідентичності.

Українська інтелектуальна традиція дає змогу адаптувати світові теорії до нашої національної реальності. Праці Мирослава Поповича («Буття людини» [23]) є фундаментальними для розуміння культури як простору смислотворення, що протистоїть хаосу. Сергій Кримський у «Запитах духу» [14] обґрунтовує ідею софійності та «духовних вертикалей» як ресурсу витривалості. Етичні аспекти гідності ми аналізуємо за роботами Віктора Малахова [19, 20], чий концепт «права на ім'я» є ключовим для опису духовного опору.

Особливе значення для нашої роботи мають сучасні розвідки Людмили Филипович та Анатолія Колодного. У статті «Свобода релігії в Україні: виклики в часи російсько-української війни» [46] автори аналізують трансформацію релігійної свідомості під тиском агресії. У роботі «Релігійна безпека: базові наративи та сучасні виклики» [47] вони обґрунтовують роль віри як чинника психологічної та духовної стійкості нації. Також ми залучаємо праці Василя Лісового [18] про культуру та ідеологію, аналіз колективної пам'яті Владислава Гриневича [10] та філософію внутрішньої людини Григорія Сковороди [30]. Психоаналітичний та соціальний вимір свободи розкрито у працях Еріха Фромма [37, 38, 39]. Нарешті, стоїчний досвід самовладання ми черпаємо з античних першоджерел — «Роздумувань» Марка Аврелія [48] та «Дискурсів» Епіктета

Таким чином, опрацьована джерельна база є комплексною і репрезентативною. Вона дозволяє дослідити об'єкт магістерської роботи на трьох рівнях: онтологічному (Ясперс, Гайдеггер, Агамбен), мотиваційному (Франкл, Мей, Тілліх) та соціально-етичному (Левінас, Бубер, Рікер, Филипович). Аналіз літератури засвідчує, що попри наявність ґрунтовних праць з філософії травми, питання мотиваційних основ трансформації саме українських захисників залишається малодослідженим, що і визначає наукову новизну нашого дослідження.

1.2. Філософське розуміння полону як екзистенційної межової ситуації між свободою і несвободою

Осмислення феномену полону у філософсько-антропологічному дискурсі вимагає виходу за межі суто юридичних чи військово-політичних дефініцій. Полон постає не лише як акт фізичного обмеження волі, а як радикальний онтологічний злам, що занурює людину у простір граничного напруження між буттям та небуттям. Ключовим методологічним інструментарієм тут є концепція «межової ситуації» (Grenzsituation), розроблена Карлом Ясперсом.

Згідно з Ясперсом, межові ситуації — це ті стани, які людина не може змінити за своєю волею, але в яких вона виявляє свою справжню сутність. У праці «Психологія світоглядів» мислитель наголошує: «Ми відчуваємо межові ситуації як те, що оточує нас, як стіну, за яку ми не можемо вийти... У них ми стаємо самими собою завдяки тому, що ми входимо в них з відкритими очима. <...> Вони є необхідною умовою нашої екзистенції, бо лише в них Dasein пробуджується до справжнього буття» [43, с. 210]. Полон за своєю природою є архетиповою межовою ситуацією, оскільки він поєднує в собі страх, страждання та неминучість. У повсякденному житті індивід перебуває у стані «забуття буття», де його ідентичність формується через соціальні ролі. Полон руйнує цю декоративну стабільність, залишаючи людину перед вибором: або остаточний розпад особистості під тиском об'єктивації, або екзистенційний прорив до автентичності.

Онтологічний статус полоненого можна глибше зрозуміти через гайдеггерівську аналітику Dasein. Полон означає насильницьку руйнацію «буття-в-світі» (In-der-Welt-sein). Світ як простір зрозумілих смислів перестає існувати. Людина переживає радикальну «закинутість» (Geworfenheit) у вороже середовище. Проте саме в цій точці абсолютної загроженості актуалізується «буття-до-смерті» (Sein-zum-Tode). Як зазначає Мартін Гайдеггер у «Бутті і часі»: «Буття до смерті як звільнення від можливостей, що випадково набігають, робить Dasein вільним для його справжніх можливостей... Воно відкриває загроженість

кожної позиції, але водночас дарує мудрість конечності» [52, с. 308]. Усвідомлення власної конечності знімає маски повсякденності (Das Man), залишаючи людину наодинці з власною совістю та питанням про сенс власного буття.

Діалектика свободи та несвободи в полоні знаходить своє найвище втілення у працях Віктора Франкла. Його концепція «останньої людської свободи» стверджує, що навіть у стані повної фізичної детермінованості, за людиною залишається право вибору ставлення до обставин. Франкл пише: «В людини можна відібрати все, окрім одного: останньої людської свободи — обрати своє ставлення до будь-яких обставин, обрати свій власний шлях. <...> Саме цей вибір робить людину людиною навіть там, де все спрямоване на її розлюднення» [35, с. 88]. У полоні несвобода тіла стає контрастним тлом для виявлення свободи духу. Це не просто психологічна стійкість, а акт духовного самоствердження.

Особливої уваги заслуговує феномен дисоціації як екзистенційної стратегії дистанціювання. У ситуації нестерпного страждання дух може «відсторонюватися» від тілесного досвіду. Емманюель Левінас у «Тотальності і нескінченності» зазначав, що «страждання — це чиста пасивність, в якій Я вже не може бути самим собою, але саме в цьому не-бутті-собою народжується радикальна відповідальність перед Вищим» [54, с. 115]. Таким чином, дисоціація в полоні постає як парадоксальна форма збереження людської гідності через відмову визнавати нав'язану реальність несвободи за єдино можливу.

Отже, філософське розуміння полону дозволяє трактувати його як унікальний онтологічний досвід. Це момент істини, де людина стикається з нуклеарним ядром свого «Я». Саме результати цієї зустрічі стають фундаментом для подальшої внутрішньої трансформації особистості.

Духовно-моральні виміри людської витривалості та межі свободи у ситуації несвободи

Перехід від аналізу онтологічного статусу полону до дослідження внутрішніх ресурсів особистості вимагає переосмислення категорії витривалості. Витривалість не може бути зведена до суто фізичної стійкості організму. Вона постає як фундаментальна онтологічна категорія, що позначає здатність духу (*spiritus*) утримувати власну ідентичність перед обличчям деструкції. Витривалість у цьому сенсі є актом «духовної впертості», про яку писав Віктор Франкл, — здатністю людини дистанціюватися не лише від зовнішнього тиску, а й від власних тілесних страждань і страхів [35].

Історико-філософським підґрунтям такого розуміння витривалості є стоїчна традиція. Для філософії Стої ключовим є розрізнення між «тим, що перебуває у нашій владі», і «тим, що від нас не залежить». Епіктет, який сам мав досвід рабства, наголошував у своїх «Дискурсах»: «Ти можеш зв'язати мою ногу, але мою волю не переможе навіть Зевс. <...> Моя внутрішня фортеця залишається недоступною для твоїх кайданів, якщо я сам не відчиню тобі ворота через свій страх» [49, с. 45]. Це твердження окреслює межу, де закінчується влада тиранії та починається абсолютна свобода людського духу.

Проблема меж свободи у ситуації несвободи виявляє парадоксальну природу людського буття. Фізичне насильство прагне до тотальної детермінації особистості. Проте остання межа свободи проходить по лінії людської гідності. Пауль Тілліх у праці «Мужність бути» вказує: «Мужність бути — це етичний акт, в якому людина стверджує власне буття всупереч фактам небуття, страху і відчаю. <...> Ця мужність не є відсутністю страху, а є силою взяти цей страх у себе» [33, с. 14]. Гідність у межовій ситуації полону постає як онтологічний ліміт: людина може бути позбавлена можливості діяти «вільно від» перешкод, але вона не може бути позбавлена «свободи для» здійснення морального вибору.

Ефективність такої духовної опозиції значною мірою ґрунтується на структурі «тріади духовної сили»: віри, совісті та любові.

Віра в умовах несвободи виходить за межі суто релігійної доктринальності. Як зазначав Пауль Тілліх, віра є станом «захопленості тим, що нас безумовно обходить» [32, с. 14]. Вона постає як онтологічна впевненість у існуванні вищого порядку. Для полоненого віра трансформується у надію, яку Габріель Марсель описував як «відповідь душі на досвід полону». Марсель у «Homo Viator» зауважував: «Надія — це таємниця, яка пов'язує мене з трансцендентним тоді, коли всі земні шляхи закриті. Я сподіваюся на Тебе заради нас — це формула нашого спільного виживання» [56, с. 88].

Совість функціонує як внутрішній мета-суддя. За Гайдеггером, голос совісті — це поклик до самого себе з метою повернення до власної автентичності. У полоні прислухання до цього покликання стає формою духовного опору. Віктор Малахов у лекціях з етики наголошує: «Совість — це не просто знання про добро і зло, це здатність людини залишатися вірною собі там, де світ вимагає зради. <...> Це право на власне ім'я перед лицем безособового натовпу» [19, с.

Любов у її інтенційній спрямованості до Іншого стає найпотужнішим ресурсом подолання ізоляції. Мартін Бубер наголошував, що «людина стає "Я", лише промовляючи "Ти"» [5, с. 54]. У полоні це «Ти» може бути звернене до побратима, родини або Бога. Любов перетворює страждання з індивідуального тягара на спільний етичний досвід, радикально заперечуючи логіку ворога, спрямовану на атомізацію бранців.

Отже, духовно-моральні виміри витривалості свідчать, що людина не є лише продуктом обставин. Межа свободи в ситуації несвободи є рухомою і залежить від інтенсивності внутрішнього життя особистості, що стає основою для подальшої трансформації.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

У результаті здійсненого філософсько-антропологічного аналізу досвіду полону та засад людського виживання було сформульовано такі висновки:

- Полон як межова ситуація. Встановлено, що полон не є простою зміною зовнішніх умов існування, а постає як фундаментальна «межова ситуація» (за К. Ясперсом). Вона характеризується радикальним зломом повсякденного «буття-в-світі», де людина стикається з неминучістю страждання, боротьби та загрози небуття. Такий стан знімає маски соціальних ролей та спонукає особистість до пошуку власної автентичності через актуалізацію «буття-до-смерті».
- Діалектика свободи в несвободі. Доведено, що навіть в умовах тотального зовнішнього поневолення та об'єктивації особистості, за людиною зберігається вимір «внутрішньої свободи». Ця свобода виявляється не в здатності діяти вільно від зовнішніх перешкод, а у можливості обирати ставлення до неминучих обставин. Виявлено, що гідність постає як онтологічна межа, за якою фізичне примушування втрачає владу над духовним центром людини.
- Духовна витривалість та її чинники. Обґрунтовано, що витривалість у полоні є духовно-моральним феноменом, а не лише біологічною рисою. Ключовим ресурсом збереження особистісної цілісності виступає «тріада духовної сили»: Віра як онтологічна впевненість у існуванні об'єктивного сенсу та надія на трансценденцію страждання; Совість як внутрішній голос, що утримує людину від моральної деградації та зради власних цінностей; Любов як інтенційна спрямованість на Іншого, що долає егоцентризм болю та стає основою етичної солідарності.
- Феномен дисоціації як захисна стратегія. З'ясовано, що дисоціація в досвіді полону виконує не лише адаптивну психічну функцію, а й виступає філософською стратегією онтологічного дистанціювання. Розщеплення «Я» дозволяє захистити внутрішнє ядро особистості від нестерпної реальності фізичного насильства, зберігаючи потенціал для подальшого духовного відновлення.

Таким чином, перший розділ заклав теоретичний фундамент для розуміння того, що досвід полону, попри свою деструктивну природу, містить у собі зародок радикальної внутрішньої трансформації. Ця трансформація ґрунтується на відкритті людиною своєї духовної автономії та здатності до смислотворення попри ситуацію граничної несвободи.

РОЗДІЛ II. МОТИВАЦІЙНІ ЧИННИКИ ВНУТРІШНЬОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ ПІСЛЯ ПОЛОНУ

2.1. Феномен мотивації до життя і духовного відродження: психологічно-філософський аналіз

Дослідження процесу внутрішньої трансформації особистості після полону вимагає радикального переосмислення самого поняття мотивації. У межах філософської антропології мотивація до життя після перебування в межовій ситуації не може розглядатися як суто біологічний інстинкт самозбереження чи механістична адаптація до середовища. Якщо для тваринного світу виживання є кінцевою і достатньою метою, то для людини, яка пройшла крізь досвід тотальної несвободи, виживання стає лише базовою передумовою для значно складнішого процесу — створення нового смислового поля. Мотивація після полону — це не повернення до дотравматичної «психологічної норми» (адже це онтологічно неможливо), а складний акт духовного самотворення та трансценденції.

Центральне місце в нашому аналізі феномену мотивації посідає концепція «волі до сенсу», розроблена австрійським психіатром та філософом Віктором Франклом. Спираючись на власний безпосередній досвід перебування у нацистських концтаборах, Франкл переконливо довів, що найсильнішою рушійною силою людського буття є не фрейдівське «прагнення до задоволення» і не адлерівське «прагнення до влади», а саме фундаментальна потреба у сенсі. У праці «Людина в пошуках справжнього сенсу» він зазначає: «Прагнення знайти сенс життя є головною мотивувальною силою в людині... Цей сенс унікальний і специфічний, оскільки він має і може бути здійснений тільки самою людиною, і тільки тоді він набуде значення, що задовольнить її власну волю до сенсу» [35, с.

Для Франкла мотивація не є чимось, що виникає як реакція на фізіологічний дефіцит; це проактивний екзистенційний імпульс. В умовах полону, коли зовнішні стимули до життя (комфорт, соціальний статус, майно, безпека) практично нівелюються системою примусу, саме «навіщо» (сенс) стає

тим єдиним непохитним фундаментом, що дозволяє витримати будь-яке «як» (жорстокі обставини). Франкл часто цитував Фрідріха Ніцше, який у «Сутінках ідолів» проголосив: «Той, хто знає, навіщо жити, може витримати майже будь-яке як» [22, с. 12]. Мотивація до духовного відродження після звільнення актуалізується саме через відкриття нових смислових горизонтів, які дозволяють особистості інтегрувати пережите в цілісну життєву історію.

Для глибшого розуміння структури цієї мотивації доцільно звернутися до аксіологічного аспекту логотерапії — системи цінностей. Згідно з Франклом, людина може знайти сенс життя навіть у найжахливіших обставинах трьома різними шляхами. Він класифікує їх як три групи цінностей:

Цінності творчості: мотивація реалізувати себе через дію, створення чогось нового або виконання життєвого обов'язку. Після полону людина прагне знову стати суб'єктом впливу на світ. Вона усвідомлює, що її порятунок був не випадковістю, а можливістю завершити незавершену справу. Як зазначав Франкл: «Людина, яка усвідомлює відповідальність перед справою, що чекає на неї, або перед коханою людиною... знає "навіщо" їй жити» [35, с. 106].

Цінності переживання: здатність осягати істину, красу або добро; відчувати глибоку любов до іншої людини. Любов виступає тут не як емоція, а як онтологічний феномен. Як пише Франкл, «любов — це єдиний спосіб осягнути іншу людину в найглибшій суті її особистості. Ніхто не може повністю усвідомити сутність іншої людини, поки не полюбить її» [35, с. 116]. Саме зосередженість на образі тих, хто чекає вдома, часто є найсильнішим мотиватором витримати торттури.

Цінності відношення: найважливіший аспект для нашого дослідження. Це мотивація, що ґрунтується на виборі ставлення до страждання, якого неможливо уникнути. Франкл стверджує: «Коли ми більше не можемо змінити ситуацію... ми постаємо перед викликом змінити самих себе» [36, с. 112]. Здатність надати своєму стражданню гідного сенсу (наприклад, сенсу жертви заради свободи батьківщини чи збереження військової честі) стає вищим виявом людської свободи, який каталізатор зла (ворог) не здатен відняти.

Проте процес відродження після звільнення рідко буває лінійним. Повернення до вільного життя дуже часто супроводжується кризовим станом, який у філософській та психологічній літературі описується як «екзистенційний вакуум». Це відчуття глибокої внутрішньої пустки, коли старі дотравматичні цілі (кар'єра, побут) здаються абсолютно несуттєвими на тлі пережитого досвіду граничної межі, а нові смисли ще не сформовані. Відомий американський екзистенційний психотерапевт Ірвін Ялом у фундаментальній праці «Екзистенційна психотерапія» наголошує: «Відчуття відсутності сенсу... є однією з головних причин екзистенційної тривоги сучасної людини. Коли старі структури руйнуються, людина залишається наодинці з порожнечою, і це викликає потужний невроз» [62, с. 385].

Цю думку поділяє і Ролло Мей, який попереджав про небезпеку втрати ідентичності, зазначаючи, що найгостріший біль сучасності настає тоді, коли «людина більше не знає, чого вона хоче і хто вона є, втрачаючи свій внутрішній центр» [58, с. 45]. У колишнього полоненого цей вакуум може приймати форми апатії або агресії до «мирного» світу, який продовжує жити дрібними турботами.

Подолання цієї екзистенційної пустки вимагає метаної — радикальної зміни мислення, покаяння (в античному, давньогрецькому сенсі цього слова як розширення свідомості) та переосмислення власного буття. Духовне відродження як метаною означає, що людина не просто «одужує» від травми, а формує нове «Я», яке володіє трагічною, але глибокою мудрістю. Особливого значення у динаміці трансформації набуває перехід від мотивації «збереження» (характерної для часу неволі) до мотивації «оновлення». Якщо під час полону головним завданням було просто втримати ядро особистості від остаточного розпаду під тиском ката, то після звільнення виникає потужний імпульс до трансценденції.

Трансценденція стає двигуном відродження. У праці «Воля до сенсу» Віктор Франкл наполягає на концепції «самотрансценденції людського існування», згідно з якою «бути людиною — означає завжди бути спрямованим на щось або на когось іншого, окрім себе: чи то на сенс, який треба здійснити, чи то на іншу людину, з якою треба зустрітися. Чим більше людина забуває про себе

— віддаючи себе служінню справі або любові до іншої людини — тим більше вона людина і тим більше вона реалізує себе» [50, с. 52]. Людина, яка спрямовує свою мотивацію на допомогу іншим або на вищу ідею, зцілюється набагато швидше, ніж та, яка фокусується виключно на рефлексії власної травми.

Отже, феномен мотивації до життя після полону є актом вищої духовної активності. Вона народжується у протистоянні екзистенційному вакууму та живиться через безперервну волю до сенсу. Духовне відродження особистості виявляється не у поверненні до ілюзій минулого стану, а у прориві до нової ідентичності, де інтегрований досвід страждання стає фундаментом для мудрого та проактивного буття у вільному світі.

2.2. Моральна сила співпереживання і підтримки як чинник посттравматичного відновлення

Відновлення особистості після пережитого досвіду полону не може розглядатися як герметичний, суто індивідуальний психологічний процес. Оскільки головна мета системи полону, допитів та катувань полягає у насильницькій ізоляції індивіда, розриві його соціальних зв'язків та жорсткій об'єктивації (перетворенні суб'єкта на безправну, контрольовану річ), логічно, що подолання наслідків цієї травми вимагає зворотного руху — повернення у простір глибокої міжлюдської взаємодії. Філософським фундаментом для розуміння цього етичного ренесансу є спадщина французького мислителя Емманюеля Левінаса, який проголосив етику «першою філософією», ставлячи її вище за онтологію.

Згідно з Левінасом, суб'єктивність людини народжується не в її ізольованій саморефлексії (як стверджувала класична картезіанська традиція), а в акті зустрічі з Іншим та в безкінечній відповідальності перед ним. У праці «Між нами: Дослідження про думку-на-іншого» Левінас формулює концепт, який є ключовим для розуміння природи насильства і зцілення: «Феномен Обличчя» (le Visage). Обличчя Іншого — це не анатомічний набір рис чи біологічна форма, а беззахисність і моральний заклик. Левінас пише: «Обличчя вимагає від мене; воно просить мене і наказує мені. <...> В Обличчі є найвищий етичний наказ: "Ти не вб'єш"» [16, с. 89].

В умовах полону ворожа система цілеспрямовано намагається «стерти» обличчя полоненого, звівши його до номера, ворожої категорії або ж просто шматка плоті, який можна змусити страждати. Розлюднення завжди починається з відмови агресора бачити в Іншому Обличчя. Саме тому посттравматичне відновлення починається в той момент, коли відбувається моральна реституція Обличчя — коли звільнена людина повертається у світ і знову постає перед кимось не як об'єкт маніпуляцій чи абстрактного жалю, а як унікальна особистість, чиє існування має абсолютну, незвідну цінність.

Особливого філософського осмислення потребує специфічний досвід зміни сприйняття знайомих людей після звільнення. Феномен, коли обличчя близьких (які були закарбовані в пам'яті як єдині рятівні образи в неволі) після повернення здаються колишньому бранцю «іншими» або навіть «чужими», свідчить про глибокий онтологічний злам у структурі його власного «Я». З точки зору герменевтики досвіду, розробленої Гансом-Георгом Гадамером, це пояснюється тим, що межова ситуація полону докорінно трансформувала горизонт розуміння особистості. Гадамер зазначає: «Досвід — це завжди те, що ми здобуваємо через розчарування в наших попередніх очікуваннях... Справжній досвід завжди є негативним, бо він руйнує ілюзії і змушує нас по-новому бачити світ» [7, с. 280].

Колишня «оптика» сприйняття реальності для полоненого стала неможливою. Ця «інакшість» знайомих облич є проявом екзистенційної дистанції: той, хто повернувся з полону, вже не тотожний тому, хто туди потрапив. Встановлення нового зв'язку вимагає від обох сторін не спроби штучно «відмотати час назад», а спільної етичної роботи з творення нових смислів.

Співпереживання в цьому контексті виступає не як пасивний емоційний стан (просто сентиментальне співчуття), а як активна моральна категорія і потужна дія. Для опису цієї взаємодії ми звертаємося до діалогічної філософії Мартіна Бубера. У своїй програмній праці «Я і Ти» Бубер виділяє два базових відношення людини до світу: «Я-Ти» та «Я-Воно». Полон — це абсолютне торжество царства «Я-Воно», де людина сприймається виключно як річ, функція або засіб. Відновлення цілісності особистості можливе лише через прорив назад до відношення «Я-Ти». Бубер стверджує: «Світ для людини подвійний, відповідно до подвійності її основних слів... Основне слово Я-Ти може бути сказане тільки всім єством. Усяке справжнє життя є зустріч» [5, с. 15, 24].

Моральна сила підтримки з боку родини, побратимів чи суспільства полягає в тому, що вони виступають для бранця екзистенційним дзеркалом. Лише через те, що інша людина щиро і безумовно каже звільненому «Ти», його зранене, фрагментоване «Я» отримує можливість відновитися. Щире співпереживання

долає ту онтологічну самотність, яка є неминучим наслідком тривалих тортур, і повертає суб'єкту відчуття онтологічної безпеки та приналежності до людського роду.

Соціальна підтримка та солідарність, що народжуються між самими колишніми полоненими (побратимство), стають найвищою формою колективного духовного опору. Ця солідарність часто є виявом того, що Емманюель Левінас називав «асиметричною відповідальністю». У праці «Інакше ніж буття» він постулює радикальну тезу: «Я відповідаю за Іншого більше, ніж він відповідає за мене. Моя відповідальність є безкінечною» [55, с. 115]. У посттравматичний період усвідомлення необхідності піклуватися про товаришів по зброї, допомагати тим, хто залишився в неволі, чи підтримувати родини загиблих виводить особистість із стану депресивного заціпеніння.

Служіння Іншому трансформує власний біль у джерело моральної сили. Отже, моральна сила співпереживання є критичним чинником відновлення. Вона дозволяє подолати відчуження, спричинене трансформацією свідомості в полоні, та реінтегрувати особистість у соціум на основі нових, глибоких етичних зв'язків. Здатність знову бачити в Іншому «Ти» і безумовно приймати власну відповідальність за нього стає доказом того, що каталізатори зла не змогли знищити в людині її головну сутність — здатність до емпатії та моральної дії.

2.3. Релігійно-ціннісна мотивація як основа внутрішнього зцілення та пошуку ідентичності у контексті пережитої травми та досвіду виживання

Внутрішня трансформація особистості після полону досягає своєї граничної глибини тоді, коли вона торкається релігійно-ціннісної сфери буття. У філософсько-антропологічному вимірі релігійна мотивація не повинна трактуватися вузько — лише як інституційна належність до певної конфесії чи дотримання обрядовості. Навпаки, ми розглядаємо її крізь призму концепції видатного німецько-американського філософа і теолога Пауля Тілліха. У праці «Динаміка віри» він визначає віру як «стан захопленості тим, що нас безумовно обходить» (ultimate concern). Тілліх зазначає: «Віра — це найбільш центрований акт людського духу. Вона не є функцією якоїсь однієї частини душі, вона охоплює всю особистість... Віра — це акт свободи, в якому об'єднуються і воля, і розум» [32, с. 14]. Це стан, у якому людина дотична до абсолютного сенсу буття, що дає їй силу протистояти загрозі знищення та екзистенційній порожнечі.

Першим аспектом релігійно-ціннісної мотивації у процесі зцілення є відновлення онтологічної довіри. Досвід полону є актом радикального руйнування базової довіри людини до світу та справедливості. Стикаючись з абсолютним злом, приниженням та тортурами, особистість відчуває тотальний абсурд ситуації. Релігійна чи міцна ціннісна віра виступає в цьому контексті як метафізичний якір. Вона пропонує переконання, що видимий хаос і жорстокість ворога не є остаточним словом про реальність. Віра стає механізмом реституції безпеки: світ знову усвідомлюється як простір, де, попри тимчасове торжество темряви, діє вищий моральний порядок.

Особливого значення у ситуації виходу з екзистенційної кризи полону набуває концепція данського філософа Серена К'єркегора, який розробив ідею «стрибка віри». Для К'єркегора справжня віра не є результатом логічного умовиводу чи соціального конформізму; вона є актом парадоксального вибору в ситуації повної об'єктивної невизначеності та абсурду. У праці «Повторення. Страх і трепет» мислитель вводить фігуру «лицаря віри» — людини, яка довіряє Абсолюту всупереч усім обставинам, що підказують відчай. К'єркегор пише:

«Віра — це парадокс... вона починається саме там, де закінчується мислення, там, де людський розрахунок каже "неможливо"» [13, с. 56]. Для людини, яка пережила жах полону, такий «стрибок віри» означає парадоксальне ствердження життя і надії попри очевидність пережитого зла. Це акт утвердження власної духовної автономії перед обличчям тоталітарної системи.

Аналізуючи мотиваційну силу цінностей, неможливо оминати фундаментальну працю Пауля Тілліха «Мужність бути». Тілліх виділяє три типи екзистенційної тривоги, що переслідують людину: тривогу долі та смерті, тривогу провини і осуду, а також тривогу порожнечі та безглуздя. Полон актуалізує всі ці три загрози одночасно, акумулюючи їх у концентрований відчай. Відповіддю на ці виклики є «мужність бути» — здатність стверджувати своє буття всупереч небуттю. Тілліх стверджує: «Мужність бути — це етичний акт, в якому людина стверджує власне буття всупереч фактам небуття, страху і відчаю... Ця мужність не є відсутністю страху, а є силою взяти цей страх у себе» [33, с. 14, 21]. Ця мужність ґрунтується на «абсолютній вірі», яка знаходить опору в самому джерелі буття, навіть коли всі традиційні релігійні уявлення про милосердного Бога розбиваються об стіни катівні.

Крім того, релігійна мотивація нерозривно пов'язана з метафізикою надії. Французький екзистенціаліст Габріель Марсель розрізняв простий оптимізм і глибоку екзистенційну надію. У праці «Homo Viator» він зазначав: «Надія — це відповідь душі на досвід полону... Вона полягає у ствердженні того, що за межами всіх видимих поразок існує таємничий простір перемоги. Надія долає межі "Я", вона завжди є комунікативною» [56, с. 88]. Надія за Марселем не є пасивним очікуванням дива; це активний акт духовної волі, що пов'язує людину з іншими («Я сподіваюся на Тебе заради нас»). Вона дозволяє колишньому полоненому ідентифікувати себе не через пережите страждання минулого, а через потенціал майбутнього становлення.

Важливо зазначити, що процес релігійно-ціннісного відновлення не є ідеалістичною картинкою; він передбачає глибоку діалектику віри та сумніву. Після пережитого абсолютного зла запитання про те, як вищий порядок допускає такі страждання (криза теодіцеї), є неминучим. Іспанський філософ Мігель де

Унамуно у праці «Про трагічне відчуття життя у людей і народів» наголошував, що сумнів не є слабкістю, а є ядром істинної віри: «Справжня віра живе сумнівом, вона харчується ним... Віра, яка не сумнівається, є мертвою. Сумнів є тією агонією, яка робить віру живою» [34, с. 112]. Інтеграція сумніву у структуру світогляду дозволяє колишньому бранцю сформувати більш зрілу, загартовану ідентичність, яка не шукає наївних чи фанатичних відповідей, але здатна містити в собі досвід темряви.

Ключовим результатом такої трансформації є реконструкція ідентичності на основі концепту «Imago Dei» (Образу Божого). Як зазначав Макс Шелер у праці «Становище людини в космосі», духовне ядро людини (особистість як центр актів) є недоторканим для обставин зовнішнього світу [41, с. 45]. Усвідомлення своєї недоторканої духовної гідності дозволяє відповісти на питання «Хто я після цього?». Ідентичність відбудовується докола місії та служіння. Жертовна любов та допомога побратимам стають формою практичної теології, де віра реалізується у конкретних етичних актах.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що релігійно-ціннісна мотивація виступає найглибшим чинником внутрішнього зцілення. Вона забезпечує перехід від стратегії біологічного виживання до стратегії високого духовного становлення, пропонуючи особистості метафізичну опору, зрілу, випробувану стражданням ідентичність та нову, проактивну мету буття.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

У результаті ґрунтовного філософсько-антропологічного та етичного аналізу мотиваційних чинників внутрішньої трансформації особистості після досвіду полону було сформульовано такі висновки:

- Трансценденція як онтологічна основа мотивації. З'ясовано, що мотивація до життя після досвіду граничної несвободи радикально виходить за межі біологічного інстинкту самозбереження. Духовне відродження ґрунтується на екзистенційній «волі до сенсу» (за В. Франклом) та вимагає акту трансценденції. Трансценденція постає як здатність особистості вийти за межі власної травми та егоцентризму в простір творення нових смислів, що знаменує перехід від стратегії збереження до стратегії духовного оновлення.
- Етика співпереживання та реституція Обличчя. Доведено, що посттравматичне відновлення має не лише психологічний, а й фундаментальний комунікативно-етичний вимір. Спираючись на філософію Е. Левінаса та М. Бубера, обґрунтовано, що моральна сила щирого співпереживання та підтримки Іншого є механізмом подолання онтологічної самотності. Феномен «інакшості» знайомих облич після звільнення свідчить про глибокий екзистенційний злам, подолання якого вимагає побудови нових етичних зв'язків через безкінечну та безумовну відповідальність за Іншого («Я-Ти» замість «Я-Воно»).
- Релігійно-ціннісна реінтеграція та діалектика віри. Виявлено, що глибокі ціннісні та релігійні переконання виступають найважливішим ресурсом для відновлення онтологічної безпеки та довіри до світу. «Стрибок віри» (за С. К'єркегором) в умовах абсурду та формування «мужності бути» (за П. Тілліхом) дозволяють особистості протистояти тривозі безглуздя та загрозі небуття. Інтеграція екзистенційного сумніву у структуру віри (за М. де Унамуно) формує зрілу, випробувану стражданням ідентичність, яка

розглядає пережитий біль як частину вищого метафізичного чи морального порядку.

— Нова ідентичність та перехід до соціального служіння. Встановлено, що ключовим результатом мотиваційної трансформації є реконструкція ідентичності на основі невідчужуваної духовної гідності. Завершальним етапом внутрішнього зцілення стає перехід до активного служіння — вольове перетворення власного травматичного досвіду на ресурс для етичної, психологічної чи практичної допомоги іншим людям. Цей акт безкорисливої турботи засвідчує остаточну перемогу суб'єктності та свободи над системами тоталітарної об'єктивації.

Отже, другий розділ доводить, що мотивація до життя після полону є багаторівневим процесом, у якому екзистенційний пошук сенсу, етична відповідальність перед Іншим та релігійно-ціннісна надія синтезуються в єдиний, потужний механізм духовного відродження особистості.

РОЗДІЛ 3. СВІТОГЛЯДНІ РЕЗУЛЬТАТИ ТА ФІЛОСОФІЯ ВНУТРІШНЬОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПІСЛЯ ПОЛОНУ

3.1. Філософія перетворення: від виживання до самореалізації

Логіка нашого дослідження неминуче підводить до необхідності осмислення кінцевого світоглядного результату досвіду полону. Якщо в попередніх розділах ми аналізували онтологію самої межової ситуації та мотиваційні ресурси (етичні, релігійні), що дозволяють її витримати, то тепер фокус зміщується на процес концептуалізації нового буття особистості у вільному світі. Цей процес можна описати як філософію перетворення — діалектичний рух від інстинктивного виживання до свідомої самореалізації та утвердження автентичності. Враховуючи багатовимірність цього переходу, доцільно розглянути його у двох аспектах: як екзистенційний стрибок до усвідомленої свободи та як формування нової наративної ідентичності.

3.1.1. Екзистенційний перехід: від «голого життя» до усвідомленої свободи

Стан виживання в умовах тотальної несвободи, з філософської точки зору, є гранично звуженим, реактивним модусом існування. Це простір, де всі інтенції свідомості та ресурси духу спрямовані на єдину мету — захист біологічного та психічного ядра від знищення. Для концептуалізації цього стану найточнішим інструментарієм видається категорія «голого життя» (*nuda vita*), ґрунтовно розроблена італійським філософом Джорджо Агамбеном. Спираючись на античне розрізнення між *zoe* (простим фактом біологічного життя) та *bios* (політичним, осмисленим буттям людини), Агамбен стверджує, що тоталітарна суверенна влада діє шляхом відсікання *bios* від *zoe*. У праці «*Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя*» він пише: «Голе життя... є тим, що виключається з політичного життя, але саме на цьому виключенні ґрунтується влада суверена над ним. <...> Суверенна сфера — це та сфера, в якій можна вбивати, не вчиняючи

злочину» [1, с. 112, 115]. Людина в полоні зводиться до рівня біологічного субстрату — життя, над яким можна здійснювати абсолютне насильство без жодної юридичної чи моральної відповідальності.

У стані *nuda vita* свобода виявляється у своїй найбільш рудиментарній формі як «свобода від» (негативна свобода): прагнення врятуватися від болю, голоду чи страху. Однак після фізичного звільнення просте продовження стратегії «виживання» стає глибоко деструктивним для особистості. Людина опиняється перед колосальним екзистенційним викликом: необхідно здійснити онтологічний стрибок від захисту до творення, повернути собі статус повноцінного суб'єкта буття (відновити свій *bios*).

Саме тут криється один із найбільших парадоксів посттравматичного відновлення: перехід до свободи не відбувається автоматично із фактом відкриття дверей камери. Тут постає філософська проблема «тягаря свободи». Жан-Поль Сартр у своїй фундаментальній праці «Буття і ніщо» наголошував на радикальній відповідальності: «Людина приречена бути вільною. Приречена, бо не вона сама себе створила, і все ж вона вільна, оскільки, одного разу кинута у світ, вона відповідальна за все, що робить... Для неї немає жодних виправдань» [28, с. 512]. Ця «приреченість» після тривалого періоду тотальної детермінації в полоні часто викликає гостру екзистенційну тривогу. У вільному світі більше немає зовнішньої сили, яка диктує розпорядок дня, встановлює правила гри або визначає ворога. Необхідність самостійно конструювати свій світ щомиті стає важким випробуванням для виснаженої психіки.

Еріх Фромм у праці «Втеча від свободи» переконливо довів, що раптово здобута свобода (відокремленість від звичних зв'язків) часто сприймається індивідом не як дар, а як загроза ізоляції та безсилля. Фромм стверджує: «Свобода принесла людині незалежність і раціональність, але водночас ізолювала її, пробудивши в ній почуття безсилля і тривоги» [37, с. 45]. Виникає психологічна спокуса «втечі»: спроба розчинитися у нових формах авторитету або соціальному конформізмі, аби лише не нести відповідальність за власне буття. Для колишнього полоненого подолання цього страху і є першим етапом

істинної трансформації — перетворенням свободи з порожнього простору на інструмент самоактуалізації.

Розуміння механізмів подолання цього страху розкривається через концепт автентичності Мартіна Гайдеггера. У «Бутті і часі» філософ зазначає, що в повсякденному житті людина розчиняється у безособовому існуванні (Das Man), де «кожен є іншим, і ніхто не є самим собою» [52, с. 128]. Досвід полону діє як нещадний каталізатор. Близькість смерті випалює все штучне. Звільнена людина, яка зазирнула в онтологічну прірву, більше не може (і часто органічно не здатна) повертатися до неавтентичного існування. Соціальні ігри та дрібні амбіції втрачають вагу. Відбувається переоцінка цінностей: екзистенційний перехід від виживання до самореалізації починається з болісного, але цілющого усвідомлення власної свободи та відмови від пасивної ролі жертви на користь позиції автентичного суб'єкта.

3.1.2. Наративна ідентичність та авторство власного буття

Екзистенційне пробудження є лише першим кроком у філософії перетворення. Наступним, не менш складним етапом самореалізації стає реструктуризація власної ідентичності, яка зазнала нищівного удару. Для філософського аналізу цього процесу найпродуктивнішим є звернення до концепції «наративної ідентичності» Поля Рікера. Згідно з Рікером, людина осягає своє «Я» лише опосередковано, через розповідь (наратив), яку вона конструює про власне життя. Рікер пропонує розрізнити два виміри ідентичності: *idem* (однаковість — звички, набутий статус) та *ipse* (самість — здатність суб'єкта бути відповідальним і залишатися собою всупереч змінам). Він зазначає у праці «Самість як інший»: «Самість (*ipse*) стверджує себе в обіцянці, яка зберігається попри всі зміни... Ідентичність наративу будується на перетині історичних фактів та їх творчого осмислення індивідом» [59, с. 118, 120].

Досвід полону створює радикальний, катастрофічний розрив у життєвому наративі. Тоталітарна система цілеспрямовано знищує вимір *idem*: людина насильницьки позбавляється імені, звичок, соціальної ролі, контролю над тілом.

Колишня історія руйнується, а нова ще не написана. Людина відчуває екзистенційне відчуження: вона почувається персонажем абсурдного тексту, автором якого був кат.

Філософія перетворення полягає у тому, що особистість має повернути собі «авторство» власного життя. Оскільки безболісне повернення до старого, зруйнованого *idem* неможливе, самореалізація відбувається через утвердження *ipse*. Це означає відбудову ідентичності на основі внутрішньої вірності своїм цінностям. Інтегрувати травму в загальний наратив — означає перестати бути об'єктом і знову стати творцем смислу. У свідомості людини категорія «фатуму» (позиція жертви: «моє життя зруйноване обставинами») замінюється категорією «місії» («я маю використати цей досвід заради чогось вищого»). Привласнюючи свій біль, суб'єкт перетворює травму на потужний життєвий аргумент.

Фінальним філософським акордом цього перетворення є реалізація концепту «народжуваності» (*natality*), розробленого Ганною Арендт. У праці «Становище людини» вона наголошує, що найвизначнішою рисою людини є не її смертність, а здатність починати нове: «Нова дія завжди виникає як диво. <...> Ця здатність до дива пов'язана з фактом народження: оскільки люди народжуються, вони здатні починати нове. Діяти — означає брати ініціативу на себе» [2, с. 177]. Тоталітарний досвід таборів прагне перетворити людину на передбачуваний механізм. Отже, після звільнення здатність до нових починань є найвищим проявом свободи. Самореалізація — це актуалізація своєї «народжуваності» через свідомий вчинок у публічному просторі.

Слідом за набуттям наративного авторства відбувається зміна ціннісних орієнтирів: рух від «Я-для-себе» до «Я-для-світу». Самореалізація людини, яка подолала межову ситуацію, розкривається як самоперевершення. Коли вона виходить за межі травмованого еґо і спрямовує сили на допомогу іншим, на соціальне чи культурне творення, вона здійснює свій найвищий акт свободи, доводячи, що модус простого біологічного виживання остаточно подолано.

3.2. Сенс страждання як джерела занепаду чи духовного зростання

Осмислення наслідків досвіду полону неминуче стикається з центральною, найболючішою проблемою людського існування — проблемою страждання. В екзистенційній філософії страждання ніколи не розглядається як нейтральний фізіологічний факт; воно завжди є онтологічною подією, яка вимагає свого тлумачення. У межовій ситуації тотальної несвободи страждання постає як роздоріжжя: воно може стати механізмом остаточного розпаду особистості або ж — за умови специфічної внутрішньої роботи — каталізатором безпрецедентного духовного зростання. Щоб осягнути цю діалектику, необхідно спочатку дослідити деструктивну природу болю.

3.2.1. Феноменологія болю та загроза онтологічного відчаю

У ситуації полону страждання є цілеспрямованим інструментом влади Іншого (ката) над суб'єктом. Для розуміння механізмів цього впливу доцільно звернутися до фундаментальної праці Елейн Скаррі «Тіло в болю: становлення та руйнування світу» [60]. Згідно з феноменологічним підходом Скаррі, інтенсивний біль має унікальну властивість: він тотально руйнує «життєвий світ» (Lebenswelt) людини. Вона зазначає: «Інтенсивний біль руйнує не лише об'єктивний світ, але й саму мову; він повертає людину до долінгвістичного стану крику та стогону. Біль не має інтенціонального об'єкта у світі, він замикає страждальця в межах його власного тіла» [60, с. 4, 16]. Біль замикає людину на самій собі: зникають ідеї, цінності, спогади. Тіло перетворюється на в'язницю, яка зраджує дух. Руйнування ж мови, за Гайдеггером («мова — дім буття» [51, с. 213]), означає руйнування самого буття людини як осмисленої істоти.

Саме в цій точці неможливості висловити свій біль зароджується загроза онтологічного відчаю. Відчай виникає тоді, коли страждання втрачає перспективу бути осмисленим або виправданим. Тут доречно звернутися до філософії Альбера Камю. У «Міфі про Сізіфа» він визначає абсурд як невідповідність між потребою людини у смислі та байдужістю світу: «Абсурд народжується з цього зіткнення між ірраціональністю світу та шаленим

прагненням до ясності, поклик якого лунає в самих глибинах людської душі» [12, с. 25]. У полоні система утримання навмисно створює ситуації безглузлого страждання (наприклад, примус виконувати беззмістовну роботу або хаотичні тортури), щоб довести людині абсолютну нікчемність її зусиль. Полонений стає трагічним Сізіфом, чий камінь щоразу котиться вниз, але він відчуває реальний, нищівний фізичний біль.

Коли страждання сприймається як тотально абсурдне, воно відкриває двері для екзистенційного нігілізму — переконання, що нічого не має значення, що доброта і надія є ілюзіями, а єдиною істинною реальністю є насильство. Ворог прагне саме цього: інфікувати полоненого нігілізмом, знищити його моральний компас. Якщо ця мета досягається, настає внутрішній занепад. Крім того, слід чесно визнати наявність об'єктивної межі людської витривалості. Прімо Леві, описуючи досвід Аушвіцу у праці «Чи це людина», показав стан повної деградації, коли свобода вибору стає неможливою: «Знищити людину важко... але вони [ті, кого називали «мусульманами» в таборах] — це вже не люди, це живі оболонки, в яких порожнеча. Вони навіть не страждають, бо їхня свідомість вже згасла» [15, с. 98]. Усвідомлення цієї жахливої можливості безповоротного розпаду під тиском болю робить подальшу перемогу людського духу ще більш величною та парадоксальною.

3.2.2. Теодіцея травми: перетворення страждання на смисл

Дослідивши загрозу онтологічного відчаю, ми підходимо до центрального парадоксу людської витривалості: як саме той досвід, що мав би остаточно знищити особистість, стає фундаментом для її духовного зростання? Відповідь вимагає побудови «теодіцеї травми» — філософського виправдання власного продовження життя після зіткнення з абсолютним злом через надання пережитому такого смислу, який здатен інтегрувати цей біль у нову, зрілу структуру особистості.

Філософським епіграфом до цього процесу може слугувати знаменитий афоризм Фрідріха Ніцше: «Те, що мене не вбиває, робить мене сильнішим» [22, с. 12]. У контексті онтології травми це означає, що страждання виступає як радикальне горнило, яке знищує в людині все слабе, ілюзорне та соціально

нав'язане. Сила, що залишається після такого очищення, виявляється через концепт *Amor Fati* (любов до долі) — здатність мужньо прийняти своє минуле не як прокляття, а як необхідний, конститутивний елемент свого оновленого «Я».

Проте найглибше цей механізм розкрив Віктор Франкл в ідеї «трагічного оптимізму». Він наголошував, що людське існування характеризується «трагічною тріадою»: болем, провинною та смертю. Полон концентрує цю тріаду до абсолютного максимуму. Трагічний оптимізм — це здатність «сказати життю "Так" всупереч усім трьом елементам, всупереч стражданню. Це означає зберігати оптимізм навіть перед обличчям трагедії та знаходити сенс у стражданні» [35, с. 135, 137]. Згідно з логотерапією, страждання перестає бути просто стражданням тієї миті, коли воно знаходить сенс (наприклад, сенс жертви заради побратимів чи ідеї). Біль більше не є абсурдом; він стає особистим моральним тріумфом. Франкл стверджує, що екзистенційний вибір — вибір інтерпретації свого болю — є вищим проявом свободи, недоступним для ката.

Важливо наголосити, що духовне зростання не означає набуття жорстокості, емоційної черствості чи цинізму. Навпаки, філософія перетворення вказує на те, що справжня метаноя веде до радикального розширення емпатії. Людина, яка подолала загрозу власного нігілізму, позбавляється ілюзій власного егоцентризму. Її его буквально «розбивається» болем, але з цих уламків формується глибша, безпрецедентна чутливість до болю Іншого. За Емманюелем Левінасом, досвід граничної вразливості робить людину унікально відкритою до вразливості інших: «У стражданні я дізнаюся про свою підпорядкованість Іншому, і саме тут зароджується моя відповідальність» [16, с. 95]. Страждання перетворюється на універсальну мову солідарності та загострене почуття справедливості.

Отже, діалектика страждання у досвіді полону вирішується через вольовий акт смислотворення. Біль сам по собі є сліпим і деструктивним, але людський дух здатний надати йому сенсу заднім числом. Цей зсув від пасивної екзистенційної позиції (запитання «За що мені це?») до проактивної (запитання «Для чого я можу використати цей досвід?») є ключовою ознакою остаточної перемоги суб'єктності над системами об'єктивації.

3.3. Соціально-психологічні та морально-етичні аспекти відновлення у соціумі опісля полону

Філософський аналіз внутрішньої трансформації особистості після полону був би неповним без звернення до соціально-комунікативного виміру цієї проблеми. Адже людина не відновлюється у вакуумі; її духовне відродження, набуття автентичності та нового смислу завжди розгортається на тлі повернення до соціуму. Проте це повернення рідко буває безконфліктним. Здобуття фізичної свободи оголює нові екзистенційні виклики: подолання глибокого онтологічного відчуження та необхідність відбудови фундаментальної довіри до світу.

3.3.1. Етика повернення: подолання відчуження та відновлення довіри

Парадокс повернення з полону полягає в тому, що після звільнення людина стикається з радикальною невідповідністю між власним травматичним досвідом і повсякденною реальністю «мирного» суспільства. В екзистенційній філософії цей стан описується як відчуження (алієнація). Людина, яка пройшла крізь межову ситуацію і стикнулася з «голим життям» та загрозою небуття, набуває специфічного екзистенційного знання. Вона знає, наскільки крихкими є соціальні норми, мораль і сама цивілізація, коли вони стикаються з абсолютним насильством. Натомість суспільство, яке не має такого досвіду, продовжує жити в ілюзії онтологічної безпеки.

Ця прірва в досвідах створює феномен «непередаваності» повсякденності виявляється безсилою передати жах і абсурд катівні [60]. Звільнений полонений часто відчуває, що його слова втрачають вагу, а його досвід не може бути повністю і адекватно раціонально сприйнятий тими, хто там не був. Це може призводити до відчуття онтологічної самотності: колишній бранець усвідомлює, що частина його буття назавжди залишиться зрозумілою лише йому та його побратимам.

Однак подолання цього онтологічного відчуження відбувається через відновлення «культури довіри». Польський соціолог Пьотр Штомпка у праці «Довіра: соціологічна теорія» наголошує: «Довіра є фундаментом суспільства.

Без довіри соціальне життя перетворюється на хаос і параною» [42, с. 34]. В унікальному контексті українського суспільства періоду екзистенційної війни цей процес набуває безпрецедентних рис. У полоні ворожа система цілеспрямовано працювала на знищення довіри: вона намагалася переконати бранців у їхній покинутості, культивуючи відчуття тотальної ворожості світу. Проте повернення на батьківщину створює грандіозний онтологічний контраст. Людина потрапляє з простору абсолютного зла у простір безумовної любові, національної солідарності та вдячності. Світ більше не сприймається як ворожий; навпаки, суспільство через безліч актів підтримки доводить звільненому, що добро, справедливість і вдячність існують.

З філософської точки зору, відновлення довіри в таких умовах стає не болісним індивідуальним «змушуванням» себе довіряти світу, а потужним спільним комунікативним актом. Як зазначав Мартін Бубер у праці «Я і Ти»: «Відношення до Ти є безпосереднім. Між Я і Ти немає ніякої системи понять, ніяких попередніх знань і фантазій... Усяке засіб є перешкодою. Тільки там, де всі засоби розпалися, відбувається зустріч» [5, с. 22]. У ситуації повернення саме суспільство робить перший крок назустріч. Соціум першим каже звільненому «Ти», беззаперечно визнаючи його боротьбу, його жертву і підтверджуючи його найвищу цінність.

Етика повернення, отже, виявляється як синергія двох рухів. З боку колишнього полоненого — це готовність прийняти любов та шану свого народу, дозволивши цій підтримці стати ліками для зраненої душі. З боку ж соціуму етика повернення виявляється не в жалості, яка принижує і закріплює статус «жертви», а в створенні простору безумовної гордості та солідарності. Суспільство стає тим надійним середовищем, яке вміщує в себе травму індивіда і своєю вдячністю перетворює її на колективну силу.

3.3.2. Соціальна солідарність та колективна пам'ять як терапія

Подолання онтологічного відчуження та відновлення культури довіри створюють фундамент для завершального етапу посттравматичної трансформації — повної інтеграції особистості через соціальну солідарність та

формування етики пам'яті. Якщо довіра є умовою повернення у світ, то солідарність і пам'ять стають тими механізмами, які надають цьому поверненню вищого морального смислу.

У філософському дискурсі солідарність не зводиться до простої емоційної симпатії. Як зазначав американський філософ Річард Рорті у праці «Випадковість, іронія, солідарність», моральний прогрес людства полягає у здатності розширювати межі нашого «Ми». Він пише: «Солідарність потрібно створювати шляхом розширення нашої здатності бачити в інших людях, які дуже відрізняються від нас, таких самих "нас", які здатні страждати» [27, с. 240]. Для людини, яка пережила полон, активна соціальна солідарність з боку суспільства є найсильнішим антидотом проти нігілізму. Коли суспільство гуртується довкола бранців, воно здійснює акт морального опору, стверджуючи абсолютну цінність кожного індивіда.

Ця солідарність нерозривно пов'язана з феноменом колективної пам'яті, який у контексті відновлення виконує глибоку терапевтичну функцію. Відомий філософ Авішай Маргаліт у концепції «етики пам'яті» стверджує: «Ми маємо моральний обов'язок пам'ятати тих, хто зазнав радикального зла... Забуття є остаточною перемогою зла, воно стирає не лише життя жертви, а й сам факт її морального опору» [57, с. 85].

Для особистості, що повернулася, надзвичайно важливо, щоб її страждання не було маргіналізоване чи «забите» заради психологічного комфорту мирного населення. Поль Рікер вводить поняття «обов'язку пам'яті» (*devoir de mémoire*). Він наголошує: «Обов'язок пам'яті є обов'язком віддати справедливість тим, хто був несправедливо позбавлений голосу» [25, с. 115]. Коли суспільство інтегрує досвід полонених у свій великий історичний наратив (через меморіалізацію, повагу в повсякденному спілкуванні), воно легітимізує цей досвід. Для колишнього полоненого це означає, що його біль не був марним, що він є частиною великої історії захисту своєї нації. Пам'ять тут працює як терапія: вона переносить тягар травми з індивідуальних плечей на колективні.

Остаточним світоглядним результатом цієї внутрішньої трансформації стає перехід самої звільненої особистості до активного соціального служіння.

Подолавши межову ситуацію і відчувши потужну підтримку суспільства, людина найчастіше відмовляється від пасивного споживання здобутої свободи. Натомість вона обирає шлях самореалізації через допомогу іншим — побратимам, які ще залишаються в неволі, родинам зниклих безвісти або ж державі в цілому (військова служба, громадський активізм). Допомога Іншому стає найкращим способом остаточно подолати власну травму, адже в акті турботи колишній бранець реалізує свою свободу у найвищій формі. Синергія між любов'ю суспільства і набутою екзистенційною мудрістю призводить до формування нової ідентичності, яка є основою морального здоров'я нації.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

У результаті комплексного філософсько-антропологічного та соціально-етичного аналізу світоглядних результатів внутрішньої трансформації особистості після полону було сформульовано такі висновки:

- Філософія перетворення як екзистенційний стрибок. Доведено, що справжнє звільнення не вичерпується фактом фізичного виходу з простору несвободи. Воно вимагає складного екзистенційного переходу від реактивного модусу «голоного життя» (стратегії виживання) до свідомої самореалізації та автентичного буття. Цей процес передбачає подолання «тягаря свободи» і цілеспрямоване конструювання нової наративної ідентичності (за П. Рікером), під час якого людина повертає собі авторство власного життя, перетворюючи пережитий фатум на особисту місію.
- Теодіцея травми та смислотворення. З'ясовано, що екстремальне страждання несе в собі пряму загрозу онтологічного відчаю та нігілізму, оскільки інтенсивний біль тотально руйнує «життєвий світ» людини і здатність до комунікації. Проте через акт «трагічного оптимізму» (за В. Франклом) страждання може бути трансформоване. Перетворення болю на смисл — це вищий прояв духовної свободи, який не лише запобігає розпаду особистості, а й очищує її від неавтентичних (нав'язаних) цілей, формуючи загострену моральну чутливість та глибинну емпатію до Іншого.
- Подолання відчуження через любов і довіру. Обґрунтовано, що посттравматичне відновлення має невіддільний соціальний вимір. Феномен непередаваності досвіду полону породжує ризик онтологічної самотності. Однак, в унікальних умовах українського суспільства періоду екзистенційної війни, це відчуження долається через грандіозний контраст: людина потрапляє з простору абсолютного зла в простір національної солідарності та вдячності. Відновлення довіри до світу відбувається як спільний діалогічний акт (у парадигмі «Я-Ти»), де соціум робить перший крок назустріч, безумовно визнаючи цінність та жертву звільненого.
- Етика колективної пам'яті та соціальне служіння. Встановлено, що інтеграція досвіду колишніх полонених у колективний історичний наратив нації виконує

потужну терапевтичну функцію. Етика пам'яті легітимізує страждання, перетворюючи його на спільний фундамент для побудови моральної спільноти. Логічним та остаточним результатом внутрішньої трансформації особистості стає перехід до соціального служіння. Допомога побратимам, суспільству та державі виступає не лише формою соціальної активності, а способом найвищої самореалізації свободи, що остаточно стверджує перемогу суб'єктності над насильством.

Отже, третій розділ доводить, що досвід виживання в полоні, за умови його глибокого філософського та етичного осмислення, не є вироком до вічної травми, а стає точкою відліку для формування нової, духовно зрілої, відповідальної та гуманістичної ідентичності.

ВИСНОВКИ

У магістерській роботі здійснено комплексне філософсько-антропологічне дослідження феномену внутрішньої трансформації особистості після досвіду полону. На основі аналізу екзистенційної, етичної та релігійної думки, а також враховуючи унікальний соціокультурний контекст сучасної України, сформульовано такі підсумкові результати:

полон як граничний онтологічний розрив. У дослідженні доведено, що полон не може розглядатися виключно як юридичний факт позбавлення фізичної свободи; він є радикальною «межовою ситуацією» (за К. Ясперсом), яка докорінно руйнує звичне «буття-в-світі» та зводить людину до стану безправного «голого життя» (*nuda vita*, за Дж. Агамбенем). У цьому стані відбувається тотальна об'єктивація особистості, спрямована на знищення її суб'єктності, мови та наративної цілісності. Однак виявлено парадокс: саме цей стан граничного звуження буття стає точкою, де актуалізується «буття-до-смерті» (М. Гайдеггер), що спонукає індивіда до відмови від соціальних масок та відкриває шлях до усвідомлення своєї справжньої, автентичної сутності.

духовна витривалість як межа свободи. Встановлено, що фундаментом виживання у полоні є не суто біологічна резильєнтність, а усвідомлене зусилля духу, спрямоване на збереження власної ідентичності. Здатність чинити опір тоталітарній детермінації визначається концептом «останньої людської свободи» (В. Франкл) — правом обирати своє ставлення до неминучого страждання. Доведено, що ключовим ресурсом витривалості виступає «тріада духовної сили»: *віра* (як онтологічна надія на існування вищого порядку, попри абсурдність ситуації); *совість* (як внутрішній компас та гарант самототожності); *любов* (як інтенційна здатність до самотрансценденції та подолання егоцентризму болю). Крім того, виявлено, що феномен дисоціації в умовах тортур постає не лише як психологічний захист, а як специфічна філософська стратегія онтологічного відступу «Я» у внутрішній простір смислу задля збереження недоторканності морального ядра.

іалектика мотивації та духовне відродження. Обґрунтовано, що перехід від стратегії біологічного виживання до духовного відродження після звільнення

ґрунтується на екзистенційній «волі до сенсу». Процес трансформації відбувається через акт метаної — докорінної зміни мислення, під час якого подолання «екзистенційного вакууму» здійснюється через свідому самотрансценденцію (переорієнтацію з порятунку власного «Я» на служіння Іншому чи вищій ідеї). Найстійкішою основою для такої трансформації є релігійно-ціннісна мотивація. «Стрибок віри» (С. К'єркегор) та «мужність бути» (П. Тілліх) дозволяють особистості інтегрувати пережиту травму і сумнів у велику метарацію духовного становлення, відбудовуючи ідентичність довкола концепту *Imago Dei* (Образу Божого) та невідчужуваної людської гідності.

тика Іншого та реституція довіри. З'ясовано, що посттравматичне відновлення має невіддільний діалогічний та комунікативний характер. Подолання глибокої онтологічної самотності та відчуження, спричиненого непередаваністю досвіду полону (його «інакшістю»), відбувається через «етику Обличчя» (Е. Левінас) та повернення до відношення «Я-Ти» (М. Бубер). Специфіка українського контексту полягає в тому, що відновлення культури довіри здійснюється через грандіозний екзистенційний контраст: повернення з простору абсолютного зла у простір національної солідарності та вдячності. Суспільство, безумовно визнаючи жертву звільненого і роблячи перший крок назустріч, виступає тим етичним дзеркалом, у якому травмована особистість знову віднаходить свою людську цінність. Наративна ідентичність та самореалізація. Встановлено, що фінальним філософським результатом перетворення є перехід від реактивного «виживання» до проактивної «самореалізації». Це відбувається через набуття «наративного авторства» (П. Рікер) над розірваною історією власного життя. Особистість свідомо відмовляється від ідентичності пасивної «жертви фатуму» на користь ідентичності «творця місії». Кінцевим етапом трансформації є реалізація концепту «народжуваності» (Г. Арндт) — здатності починати нове попри пережите руйнування. Синергія особистої екзистенційної мудрості та суспільної «етики пам'яті» (А. Маргаліт) знаходить свій найвищий вияв у соціальному служінні. Допомога іншим стає способом конвертації власного болю у джерело емпатії.

аукова новизна дослідження. У роботі вперше в контексті сучасної української

академічної філософії здійснено комплексне осмислення досвіду українських полонених не як суто клінічної ПТСР-травми, а як простору інтенсивного філософського самопізнання та духовного зростання. Запропоновано нову інтерпретацію відновлення довіри як синергії між суб'єктивним актом віри бранця та об'єктивним актом національної солідарності суспільства. Дістала подальшого розвитку концепція «духовної витривалості», яку доповнено аналізом дисоціації як форми збереження морального ядра особистості.

Ідсумовуючи, дослідження доводить, що духовна трансформація після полону є актом остаточної перемоги людської суб'єктності над тоталітарними системами насильства. Людина, яка пройшла крізь досвід граничного страждання, не просто «виживає» чи «повертається», вона здобуває унікальний екзистенційний досвід, що дозволяє їй народитися заново. Її нова, посттравматична ідентичність ґрунтується на усвідомленій автентичності, розширеній відповідальності за Іншого та активному соціальному служінні, що робить її не жертвою минулого, а творцем майбутнього.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя / пер. з іт. Київ : Дух і Літера, 2023. 304 с.
2. Арндт Г. Становище людини / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 1999. 432 с.
3. Арндт Г. Джерела тоталітаризму / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2005. 584 с.
4. Бауман З. Сучасність і Голокост / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2010. 336 с.
5. Бубер М. Я і Ти / пер. з нім. Київ : Дух і Літера, 2012. 272 с.
6. Бубер М. Шлях людини за хасидським вченням / пер. з нім. Київ : Дух і Літера, 2003. 120 с.
7. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / пер. з нім. Київ : Юніверс, 2001. 288 с.
8. Гадамер Г.-Г. Істина і метод / пер. з нім. Київ : Юніверс, 2000. Т. 1. 464 с.
9. Гальбвакс М. Соціальні рамки пам'яті / пер. з фр. Київ : Ніка-Центр, 2011. 308 с.
10. Гриневич В. Неприборкане багатоголосся: Друга світова війна і суспільна свідомість в Україні. Київ : Ліра-К, 2012. 480 с.
11. Гуссерль Е. Досвід і судження / пер. з нім. Київ : ПП Світогляд, 2009. 352 с.
12. Камю А. Міф про Сізіфа. Бунтар / пер. з фр. О. Жупанського. Київ : Пор-Рояль, 2001. 320 с.
13. К'єркегор С. Повторення. Страх і трепет / пер. з дан. Київ : Юніверс, 2006. 352 с.
14. Кримський С. Запити духу. Київ : Вид. дім «Кієво-Могилянська академія», 2003. 256 с.
15. Леві П. Чи це людина / пер. з італ. М. Прокопович. Львів : Видавництво Старого Лева, 2017. 256 с.

16. Левінас Е. Між нами: Дослідження про думку-на-іншого / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2007. 312 с.
17. Левінас Е. Теологія вразливості / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2008. 160 с.
18. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика. Київ : Вид-во ім. Олени Теліги, 2002. 352 с.
19. Малахов В. Етика: Курс лекцій. Київ : Либідь, 2006. 384 с.
20. Малахов В. Право на імя: Людина в просторі моралі. Київ : Дух і Літера, 2001. 312 с.
21. Марсель Г. Досвід онтології / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2003. 584 с.
22. Ніцше Ф. Сутінки ідолів, або Як філософствують молотом / пер. з нім. Київ : Основи, 1993. 112 с.
23. Попович М. Буття людини. Київ : Ред. журн. «Філософська думка», 2000. 180 с.
24. Рікер П. Навколо політики / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 1993. 336 с.
25. Рікер П. Пам'ять, історія, забуття / пер. з фр. Київ : К.І.С., 2001. 736 с.
26. Рікер П. Конфлікт інтерпретацій: Нариси з герменевтики / пер. з фр. Київ : Основи, 2000. 442 с.
27. Рорті Р. Випадковість, іронія, солідарність / пер. з англ. Київ : Основи, 2001. 254 с.
28. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. Київ : Основи, 2001. 854 с.
29. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм / пер. з фр. Київ : Основи, 1993. 110 с.
30. Сковорода Г. Твори у 2 т. Київ : Обереги, 1994. Т. 1. 528 с.
31. Снайдер Т. Криваві землі: Європа між Гітлером і Сталінім / пер. з англ. Київ : Грані-Т, 2011. 448 с.
32. Тілліх П. Динаміка віри / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2007. 128 с.
33. Тілліх П. Мужність бути / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2002. 204 с.
34. Унамуно М. де. Про трагічне відчуття життя у людей і народів / пер. з ісп. Київ : Юніверс, 1996. 340 с.

35. Филипович Л., Колодний А. Релігійна безпека: базові наративи та сучасні виклики. Незалежність України: зб. матеріалів конф. Львів : КНТ, 2024. С. 34-39.
36. Филипович Л., Колодний А. Свобода релігії в Україні: виклики в часи російсько-української війни. Філософська думка. 2023. № 1. С. 111-130.
37. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / пер. з англ. Харків : КСД, 2016. 160 с.
38. Франкл В. Лікар та душа: Основи логотерапії / пер. з англ. Харків : КСД, 2018. 192 с.
39. Фромм Е. Втеча від свободи / пер. з англ. Харків : КСД, 2019. 288 с.
40. Фромм Е. Людина для себе / пер. з англ. Харків : КСД, 2017. 240 с.
41. Фромм Е. Мати чи бути? / пер. з англ. Київ : Український письменник, 2010. 222 с.
42. Фуко М. Наглядати й карати / пер. з фр. Київ : Основи, 1998. 392 с.
43. Шелер М. Становище людини в космосі / пер. з нім. Київ : АртЕк, 2000. 152 с.
44. Штомпка П. Довіра: соціологічна теорія / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2020. 416 с.
45. Ясперс К. Атомна бомба і майбутнє людства / пер. з нім. Київ : Юніверс, 1996. 320 с.
46. Ясперс К. Психологія світоглядів / пер. з нім. Київ : Юніверс, 2004. 512 с.
47. Ясперс К. Сенс і призначення історії / пер. з нім. Київ : Республіка, 1994. 527 с.
48. Aurelius M. Meditations / trans. by Martin Hammond. London : Penguin Classics, 2006. 304 p.
49. Epictetus. The Discourses of Epictetus / trans. by Robin Hard. Oxford : Oxford University Press, 2014. 400 p.
50. Frankl V. E. The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. New York : Penguin Books, 1988. 232 p.

51. Frankl V. E. *Man's Search for Ultimate Meaning*. New York : Perseus Publishing, 1997. 192 p.
52. Heidegger M. *Being and Time* / trans. by J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford : Blackwell, 1962. 589 p.
53. Heidegger M. *Letter on Humanism // Basic Writings*. San Francisco : Harper, 1993. P. 213–265.
54. Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1969. 307 p.
55. Levinas E. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1998. 240 p.
56. Marcel G. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. New York : Harper & Brothers, 1962. 270 p.
57. Margalit A. *The Ethics of Memory*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2002. 240 p.
58. May R. *Man's Search for Himself*. New York : W. W. Norton & Company, 2009. 256 p.
59. Ricoeur P. *Oneself as Another* / trans. by K. Blamey. Chicago : University of Chicago Press, 1992. 360 p.
60. Scarry E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York : Oxford University Press, 1985. 385 p.
61. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1989. 624 p.
62. Yalom I. *Existential Psychotherapy*. New York : Basic Books, 1980. 544 p.