

VISNYK OF THE LVIV UNIVERSITY

Series philosophical science
Dedicated to the 30th anniversary
of the reopening of the faculty
of philosophy of the Ivan Franko
National University of Lviv

Issue 30

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

ВІСНИК ЛЬВІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія філософські науки
Присвячується 30-ти річчю
відновлення філософського
факультету Львівського
національного університету
імені Івана Франка

Випуск 30

Виходить з 1999 р.

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2022

На підставі Наказу МОН України від 02.07.2020 № 886 (додаток 4)
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки внесений до
Переліку наукових фахових видань України (категорія Б) зі спеціальності 033. Філософія.
Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету імені Івана Франка
протокол № 38/11 від 30 листопада 2022 р.
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.

У Віснику публікуються статті на актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного і соціально-культурного світу людини, її свободи і самовираження в динамічній дійсності.

The actual philosophical, political, culturological, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

д-р філос. н., проф. В. Глухман – головний редактор; д-р філос. н., проф. А. Карась – спів-гол. редактор і голова редакційної ради; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; д-р філос. н., доц. А. Синиця – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р філос. н., доц. М. Глухманова (Словаччина); д-р габіл. філос. н., проф. А. Гняздовський (Польща); д-р філос. н., проф. П. Ємелка (Чехія); д-р філос. н., доц. Я. Калайтідіс (Словаччина); д-р філос. н. К. Коменска (Словаччина); д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія); д-р філос. н., проф. В. Сагуйченко.

V. Glukhman – Editor-in-Chief
A. Karas – Co-Editor-in-Chief and Head of the Editorial Board
N. Hapon – Managing Editor
A. Synytsia – Assistant Editor

Адреса редколегії: Львівський національний університет імені Івана Франка, філософський факультет, вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000 Тел.: (032) 239-43-72 E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua	Editorial office address: Ivan Franko National University of Lviv, Philosophical Faculty, Universytetska Str., 1, Lviv, 79000 Tel.: (032) 239-43-72 E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua
--	--

www.fs-visnyk.lnu.lviv.ua

Відповідальний за випуск проф. *А. Карась*
Комп'ютерне верстання *Ю. Ковальчук*

Статті у виданні перевірені на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення
StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ і ВИГОТОВЛЮВАЧА:
Видавничий дім «Гельветика»
65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефони +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.

Формат 70×100/16
Ум. друк. арк. 5.81.
Тираж 100 прим. Зам. 0123/011

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2022

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Богдан Гранатирко</i> КОНЦЕПЦІЯ ТЕРИТОРІАЛЬНОГО ПАТРІОТИЗМУ В'ЯЧЕСЛАВА ЛИПИНСЬКОГО ЯК СКЛАДОВА ЗАХІДНОЇ МОДЕЛІ НАЦІЇ ЕНТОНІ СМІТА.....	5
<i>Юлія Доброносова</i> КОМУНІКАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ RHYGITAL-ПРИСУТНОСТІ В КОНТЕКСТІ АКТУАЛЬНОГО ЕТАПУ МЕДІАТИЗАЦІЇ.....	13
<i>Сергій Козярчук</i> РЕЦЕПЦІЯ РОБЕРТОМ НОЗІКОМ ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ ДЖОНА РОУЛЗА У «ДЕРЖАВІ, АНАРХІЇ ТА УТОПІЇ».....	22

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І КУЛЬТУРИ

<i>Олеся Панкратова</i> ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЕМПАТІЇ: КОНФЛІКТ БІОЛОГІЧНОГО І СОЦІАЛЬНОГО ПІДХОДІВ.....	32
<i>Pavlo Sodomora</i> ON THE DISTINCTION BETWEEN TRUTH AND FALSITY.....	42
<i>Tetiana Krasnoboka, Olga Bilobrovets, Liudmyla Shkil</i> SOCIO-CULTURAL DYNAMICS OF POPULATION AGEING IN A GLOBALIZED SOCIETY	50
<i>Людмила Горохова, Вікторія Мельничук</i> РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ПРОСТОРИ УКРАЇНИ.....	59
<i>Андрій Кобетяк</i> ПОЛІТИЧНИЙ ВПЛИВ ІНСТИТУТУ ПРЕЗИДЕНСТВА НА ФОРМУВАННЯ ЄДИНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ.....	66
<i>Ольга Примаченко</i> РОЛЬ МЕДІА В КОМПЛЕКСНОМУ ВПЛИВОВІ ІСТОРІЇ НА СУСПІЛЬНУ СВІДОМІСТЬ.....	74
<i>Оксана Терещенко</i> СОЦІОКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ МІГРАНТІВ.....	83

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Анатолій Лої</i> СУПРОВІДНИЙ СТАТУС МОРАЛЬНОСТІ У КАНТА.....	92
--	----

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

- Bohdan Hranatyрко*
THE CONCEPT OF TERRITORIAL PATRIOTISM
BY VIACHESLAV LYPINSKY AS A COMPONENT
OF THE WESTERN MODEL OF THE NATION BY ANTHONY SMITH.....5
- Yulia Dobronosova*
THE COMMUNICATIVE POTENTIAL OF PHYGITAL-PRESENCE
IN CONTEXT OF CURRENT STAGE OF MEDIATIZATION13
- Sergiy Kozyarchuk*
ROBERT NOZIK'S RECEPTION OF JOHN RAWLS' PHILOSOPHICAL
CONCEPT OF SOCIAL JUSTICE IN «STATE, ANARCHY, AND UTOPIA»22

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY.

PHILOSOPHY OF RELIGION AND CULTURE

- Olesia Pankratova*
ONTOLOGICAL STATUS OF EMPATHY: THE CONFLICT
OF BIOLOGICAL AND SOCIAL APPROACHES..... 32
- Pavlo Sodomora*
ON THE DISTINCTION BETWEEN TRUTH AND FALSITY.....42
- Tetiana Krasnoboka, Olga Bilobrovets, Liudmyla Shkil*
SOCIO-CULTURAL DYNAMICS OF POPULATION AGEING
IN A GLOBALIZED SOCIETY50
- Lyudmyla Horokhova, Viktoriia Melnychuk*
THE RELIGIOUS FACTOR
IN THE SOCIO-POLITICAL SPACE OF UKRAINE.....59
- Andrii Kobetiak*
THE POLITICAL INFLUENCE OF THE INSTITUTE
OF THE PRESIDENCY ON THE FORMATION
OF THE UNITED ORTHODOX CHURCH IN UKRAINE.....66
- Olga Primachenko*
THE ROLE OF MEDIA IN THE COMPLEX INFLUENCE
OF HISTORY ON PUBLIC CONSCIOUSNESS..... 74
- Oksana Tereshchenko*
SOCIO-CULTURAL COMMUNICATION OF MIGRANTS.....83

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Anatolii Loy*
THE ACCOMPANYING STATUS OF MORALITY BY KANT.....92

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 130.3: 323.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.1>

КОНЦЕПЦІЯ ТЕРИТОРІАЛЬНОГО ПАТРІОТИЗМУ В'ЯЧЕСЛАВА ЛИПІНСЬКОГО ЯК СКЛАДОВА ЗАХІДНОЇ МОДЕЛІ НАЦІЇ ЕНТОНІ СМІТА

Богдан Гранатирко

Черкаський державний технологічний університет,

бул. Шевченка, 460, м. Черкаси, 18006, Україна

e-mail: bohdan.hranatyrko@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-7669-9194

У статті здійснено спробу порівняльного аналізу концепцій західної моделі нації британського дослідника та професора Е. Сміта та «територіального патріотизму» українського політичного діяча, теоретика українського консерватизму В. Липинського. Виділено характерні особливості понять «територія», «суспільство», «державна», «закон», які є складовою територіального патріотизму, а також висвітлено низку аспектів, які належать до західної моделі нації, зокрема: історична територія, політико-юридична спільнота, юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія. Особливо увагу акцентовано на територіальному аспекті, як засадничому, що є невід'ємним західноєвропейської моделі нації та концепції «територіального патріотизму». Простежено зв'язок між поняттями «Свідомість території», «Батьківщина», «Ідея Батьківщини», «Держава». Окреслено роль взаємовідносин між державою та суспільством. Виділено та описано характерні особливості класового поділу відповідно до концепцій Е. Сміта та В. Липинського, а також виокремлено різні погляди дослідників на ці процеси.

Конкретизовано концептуальні засади націогенезу відповідно до західноєвропейської моделі нації та виокремлено два вагомих процеси: економічний (прагнення нації до контролю над територією та її ресурсами) та культурно освітній (політичне згуртування населення через державну систему освіти, яке в свою чергу сформувало популяризацію етнічної культури та її поступове перетворення в національну культуру, яка водночас включає в себе як і етнічну так і громадянську, тобто єдину для усіх верств, координуючи єдині для усіх її представників громадянські та юридичні права), які, певним чином, мають точки дотику до аспектів формування нації відповідно концепції «територіального патріотизму», а саме територіального суверенітету, національної ідеології та національних інтересів. Особливу увагу акцентовано на трьох аспектах – адміністративному, економічному та культурному, які стали фундаментом для формування націй у Європі. Вище перераховане є предметом системного аналізу та зв'язку процесами формування нації.

Ключові слова: нація, держава, територія, батьківщина, суверенітет, суспільство, закон.

Вступ. Повномасштабна російсько-українська війна 24 лютого 2022 року поставила під загрозу територіальну цілісність та суверенітет України. Питання національної ідентичності підіймаються і постають дуже гостро, а наші реалії вимагають найшвидшого їх вирішення. В цей складний час особливої уваги заслуговують основоположні ідеї державотворення теоретика українського консерватизму В'ячеслава Липинського. На його думку, саме територіальний патріотизм, який ґрунтується на почуттях єдності та солідарності, є основоположним чинником у формуванні нації. Почуття любові до рідного краю,

як до органічної цілісності – є необхідною і єдиною можливістю того найтіснішого у світі зв'язку людей, що називається нацією.

Серед різних теоретичних підходів до розуміння націогенезу можна віднайти декілька підходів. В свою чергу, Е. Сміт зазначає, що для Східної Європи та Азії більш характерною є саме етнічна концепція нації, яка в свою чергу зосереджується на спільності походження та рідній культурі [10, с. 21]. Західна концепція, на думку британського дослідника, проголошує належність індивіда до націй, водночас індивід має можливість обирати до якої з них приєднуватись. Етнічна концепція не припускає таких широких поглядів. Слід зазначити, що «територіальний патріотизм» В. Липинського, більш характерний саме для західної моделі, оскільки в нації він вбачає всіх мешканців держави незалежно від етнічного походження [5, с. XIII].

Тема націєтворення залишається вельми актуальною попри дослідження як зарубіжних, так і українських науковців. У науковому обігу можна зустріти, роботи вітчизняних дослідників, які присвячені державотворчим процесам, що в свою чергу включають ідеї В. Липинського, зокрема В. Даценко досліджено типологію джерел легітимності державної влади у філософії В. Липинського [1]. У праці В. Малиновського досліджено концепцію територіального патріотизму в сучасних процесах формування нації [7]. Що стосується процесів формування націй, певні паралелі націєтворення знаходить В. Слободян у концепції «територіального патріотизму» В. Липинського [9]. В свою чергу Колодій А. звертається до питання про типологію та шляхи формування націй [3]. С. Жидков описує соціально-економічні погляди В. Липинського [2]. В. Майданюк в своїх дослідженнях доходить висновку, що В. Липинський, доводячи переваги консервативної ідеології, протиставляє їй демократію в образі політичного суперника [6]. Однак саме потреба більш детального порівняння західної моделі нації британського філософа та концепції «територіального патріотизму» українського ідеолога обумовила вибір теми подальшої наукової розвідки.

Мета дослідження – провести порівняльний аналіз концепцій «територіального патріотизму» В. Липинського та західної моделі нації Е. Сміта, визначити спільні аспекти та розбіжності у поглядах вітчизняного та зарубіжного дослідників.

Виклад основного матеріалу. За Е. Смітом в основі західноєвропейської моделі нації закладені два компоненти: новий вид політичного об'єднання – раціональна держава та новий вид спільноти – територіальна нація. Дослідник дотримується думки, що спершу ця модель виникла на Заході, а розвиток нації відбувається завдяки тісній взаємодії цих двох складових. Ці процеси наклали свій відбиток на всі наступні «незахідні» уявлення про націю, навіть коли ті відхилялись від усталених норм. Серед складових західної моделі нації можна виділити наступні – історична територія, політико-юридична спільнота, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія.

За концепцією Е. Сміта територіальний аспект відрізняє націю від інших видів колективних та культурних ідентичностей. А отже, «базисом» для формування нації стає територія, яка є основою для побутування спільнот та етносів, формування історичних та духовних центрів, а також майданчиком для економічних відносин. Це має бути історична земля, рідний край, у якому народ і місцевість існують взаємно протягом низки поколінь. Саме поняття «рідний край» для науковця набуває певних неповторних, «сакральних» рис, адже він стає «скарбницею історичної пам'яті та асоціацій, місцем, де жили, працювали, молились і боролися “наші” мудреці, святі й герої. Все це робить рідний край унікальним. Його річки, узбережжя, озера, гори й міста стають “священними” — місцями шаноби й захоплення, внутрішнє значення яких під силу збагнути тільки втаємниченим, тобто свідомим членам нації» [10, с. 21]. Отже, закономірним є те, що всі ресурси цієї

землі стають власністю народу, в той час, як чужинці не мають права їх використовувати і така національна територія є суверенною. Важливим елементом західноєвропейської моделі нації є ідея батьківщини, яка включає закони та інституції в єдиному політичному просторі. З розвитком правової політичної спільноти з'являється відчуття юридичної рівності серед представників цієї спільноти. Юридичні та політичні права вважаються ваговою складовою західної моделі нації. Не менш важливими є система спільної культури, яка включає в себе спільну історичну пам'ять, міфи, символи традиції, також вагому роль відіграє система громадянської ідеології – спільні почуття та ідеї, що поєднують суспільство з рідним краєм.

Водночас, у наведеній концепції територіального патріотизму В. Липинського присутні доволі схожі поняття, такі як: територія, громадянство (суспільство), держава, закон, що є ключовими в існуванні держави та нації, а поняття нації ототожнюється з поняттям держави. Територію В. Липинський розглядає, як один з провідних чинників формування держави. У понятті «свідомість території», як її вагомої складової, дослідник вкладає почуття єдності у народ, прив'язаність його до спільної батьківщини, тобто патріотизм. «Державу» В. Липинський окреслює як організованих людей, котрі здобули собі політичну владу. В той час громадянство (суспільство) – люди, без політичної влади, якими керують або правлять. Взаємодія держави і громадянства відбувається через закон, в основі якого закладені «права сильніших правом слабших і права слабших правом сильніших» [5, с. 385]. У випадку якщо держава, беззастережно підпорядковує собі суспільство, нівелюються норми закону, що в свою чергу призводить до авторитаризму державної влади. Проте, може відбутись інший розвиток подій: слабке суспільство підпорядковує собі владу нівелюючи законні норми, в такому разі державна влада не матиме змогу реалізувати закони та належну управлінську функцію [5, с. 386]. Відтак, відносини держави та суспільства мають бути збалансовані на легітимних підставах, дотримуючись норм закону. Закон існує тоді, коли в державі є легітимна влада.

Певні умови та час, в яких народжувалась праця В. Липинського «Листи до братів-хліборобів» (1926) впливали на його світогляд. На той момент ще не був сформований термінологічний апарат і автор вживає слово «громадянство» замість «суспільство» через власні преференції [5, с. 374]. У певному сенсі, закономірним також є те, що громадянство (суспільство) за В. Липинським поділяється на класи (промисловий, фінансовий, інтелігенція тощо). Цей поділ, автор називає вертикальним, крім цього є ще, так званий, горизонтальний або поділ на стани – тобто на організаторів та організованих, що задіяні у виробництві товарів та суспільних благ. В. Липинський наводить приклад промислового класу, який в свою чергу поділяється на власників, організаторів та робітників. Суспільство, яке відірване від класів та органічно не поєднується з народом ніщо інше, як кочова орда. Автор наводить приклад українських комуністів, які без вказівок Москви не вмiли і не бажали правити, вони були кочовою ордою, а не робітничою класовою аристократією. Керівництво державою, на думку В. Липинського, має здійснюватись «класовою аристократією» або «класократією», тобто освіченими та дієздатними представниками класу; в інших випадках, управління державою не принесе вагомих результатів [5, с. XXXVI]. Так, в часи Української держави (1918), гетьман в своїй кадровій політиці в більшій мірі опирався на вихідців з української аристократії, котрі мали значний досвід в державній службі. Зокрема, під час гетьманства П. Скоропадського була реформована судова гілка влади та сфера державного фінансування. Отже, такий приклад української історії може наочно підтверджувати думку В. Липинського, що лише класова аристократія здатна вибудувати сильну державу на своїй землі.

У свою чергу, Е. Сміт у монографії «Національна ідентичність» теж звертається до поняття класу, але вже у певному історіографічному сенсі. У своїй роботі Е. Сміт розглядає класи як один з типів колективних ідентичностей, що виник у результаті реакції суспільства на існування рабства та кріпацтва, в свою чергу є категорією економічного інтересу, який є територіально розподіленим через родові групи і пов'язаний з виробництвом. Дослідник розглядає колективні ідентичності як підґрунтя до формування нації, спираючись на класифікацію Вебера. Водночас, Е. Сміт виділяє і певні недоліки, які притаманні класу, зокрема відсутність емоційної привабливості та брак культурної глибини [10, с. 15]. Відтак, клас існує через призму соціальних відносин, перешкоджає існуванню стабільної спільноти, оскільки в цій формації є завжди декілька класів, що конфліктують з собою через їх відмінності. Також лише частина територіально обмеженого населення буде включена до таких класових ідентичностей. Зважаючи на це, Е. Сміт зауважує на необхідності утворення більш ширшої колективної ідентичності через обмеженість класової колективної ідентичності.

Умови та процес формування нації філософи розглядають з різних позицій. Так, В. Липинський зазначає, що нацією не може бути саме по собі суспільство, або держава. Автор окреслює особливості становлення української нації, коли «... тільки в деяких коротких історичних добах держава на Україні приймала національну ідеологію місцевого громадянства, одмежовувалась територіально, ставала Державою Українською матеріальною реалізацією і втіленням Українських національних хотінь та в сполуччю з місцевим громадянством творила українську націю» [5, ст. 388]. Відтак, саме національна ідеологія, територіальний суверенітет та втілення національних інтересів – стають для В. Липинського ключовими аспектами, завдяки яким формується нація.

На думку українського дослідника важливим концептуальним аспектом утворення нації є «бжання у формі ідеї бути нацією» [5, с. 387]. Становлення нації має супроводжуватись у поєднанні з національним ідеологією різних груп та класів, у спільній колективній перемозі. Власне сама ідея походить від людей та існує для зв'язку людей з нацією-державою у формах культури й цивілізації. Проте сила ідеї залежить від суспільства, яке колективно висловлює та впроваджує її у життя. Українська національна ідеологія, в свою чергу, сягає доби Козаччини, коли народ колективно поширював через думи та пісні (оскільки не всі були письменими) ідеологію про захисників-козаків, своїх національних провідників. Незважаючи на те, що військо козацьке зникло, не пропала слава про нього й досі вшановується українцями.

У випадку, коли на окремій території держава та суспільство пов'язані між собою ідеологічно та матеріально, а політична влада виконує свої обов'язки перед народом, цей народ перетворюється в розвинену державну націю. Зокрема в часи Української Держави 1918 року, наша країна приймала свою національну ідеологію, відмежовувалась територіально та втілювала національні інтереси, таким чином творила українську націю. Проте, довготривалий час держава перебувала в різних формаціях, однією з таких був радянський союз. Центр державної влади не знаходився на території України та національні інтереси були далекі від українських.

Державний суверенітет, на думку В. Липинського, можливий у тому випадку, якщо аристократія цінує кожного представника нації без якого самостійність країни неможлива. Проте, існують випадки в історії, коли представники аристократії відігравали роль скоріше посередника, між іноземною країною і своїм «народом». В такому випадку внутрішня боротьба перетворюється на боротьбу за зовнішній національний вплив, автор наводить приклад періоду «першої Руїни», коли відбувалась боротьба не за самостійність, а за привертання до себе російської чи польської ідеї [5, с. 4]. Як відомо, в цей період

української історії політична незрілість української еліти призвела до занепаду козацької держави та військових протистоянь всередині країни, оскільки не знайшлося гідного лідера. Обрання гетьманом І. Виговського, який взяв курс на зближення з Річчю Посполитою викликало обурення простого козацтва. Водночас, підписані Переяславські статті Ю. Хмельницьким, фактично, ліквідували автономію козацької держави. Як наслідок, козацька держава розкололась на два державні утворення з різними зовнішньо-політичними орієнтаціями, урядами та у стані внутрішнього протистояння.

Розуміння ідеї національних інтересів автор розкриває через власне поняття «національно-державницьке хотіння»: «Ми свідомо хочемо здійснити наше спільне українське підсвідоме національно-державницьке хотіння» [5, с. 348] – зазначає В. Липинський. Таким чином, у втіленні національних інтересів, український філософ вбачав прийняття української національної ідеології суспільством, здобуття влади на своїй землі, яка в свою чергу має забезпечити суверенітет держави та становлення, існування та розвиток нації.

Серйозний поштовх у сфері національних інтересів в Україні відбувся після розпаду радянської імперії, який відкрив вікно нових можливостей для становлення суверенної української держави. Проте, як зазначає П. Мироненко, «воєнно-політичне керівництво України, яке від президента до президента змінювало зовнішньополітичний курс держави, призвело до повного розмивання зовнішньої політики, що стало причиною двох Майданів та російсько-української війни» [8, с. 26]. Таким чином, національні інтереси держави нівелювались. Однак, важливим етапом «повернення» до національних витоків можна вважати період Революції Гідності (2013 – 2014 рр.). Як зазначає В. Кривошеїн «Одним із важливих наслідків подій кінця 2013 – початку 2014 рр. є консолідація української політичної нації та формування загальноукраїнської ідентичності» [4, с. 53]. Відтак, ці події зумовили появи об'єднуючого аспекту в суспільстві, який в подальшому допоміг протистояти військовій агресії російської федерації у 2014 р. Повномасштабне вторгнення 24 лютого 2022 р. спричинило консолідацію та мобілізацію української нації проти ворога та підкреслило саме важливість територіального аспекту соборності української нації.

Феномен формування нації Е. Сміт розглядає в дещо іншій площині та виділяє два наступних процеси. Перший – економічний, рух до ринкової економіки, який призвів до створення широких торгівельних шляхів у Європі. Це призвело до накопичення капіталу. Держави, які на той час воювали, мали можливість запускати виробництво та реалізовувати продукцію, що в свою чергу допомагало озброювати армії й формувати кваліфікований адміністративний апарат. Другий – культурно-освітній, через занепад церкви у зв'язку з реформаторськими рухами Церков. Цей процес зумовив розвиток науки та університетської освіти. Важливу роль відіграла інтелігенція, яка зі своїм «раціональним» мисленням та «технічними» знаннями залучалась до адміністративної служби в державі. Незважаючи на те, що частина інтелектуалів знаходилась поза державними інституціями, більшість була пов'язана з університетами або перебувала у складі партійної адміністрації [10, с. 69].

Відтак, Е. Сміт акцентує увагу на трьох аспектах – адміністративному, економічному та культурному, які стали фундаментом для формування націй у Європі. З економічної точки зору, нація прагне до контролю над територією та її ресурсами, а також робочою силою. Вона також створює поділ праці та забезпечує логістичні потреби товарів та робочої сили, розподіляючи їх також між громадянами держави. Політичне згуртування населення через державну систему освіти, сформувало популяризацію етнічної культури та її поступове перетворення в національну культуру, яка водночас включає в себе як і етнічну так і громадянську, тобто єдиною для усіх верств, координуючи єдині для усіх її представників громадянські та юридичні права.

Висновки. Таким чином, можна провести певні паралелі між концепцією західної моделі нації Е. Сміта та концепцією територіального патріотизму В. Липинського. Західна модель нації, як стверджує Е. Сміт, є новим видом політичного об'єднання та новою політичною спільнотою, які перебувають у тісній взаємодії. Серед складових західної моделі нації виділяють: історичну територію, політико-юридичну спільноту, політико-юридичну рівність членів та спільна громадянська культура та ідеологія. В свою чергу, концепція «територіального патріотизму» передбачає єдність всіх мешканців окремої території (в конкретному випадку – української) незалежно від їх етнічного походження, любов до батьківщини, поділ на класи, становлення держави та формування нації. В. Липинський виокремлює доволі схожі з Е. Смітом поняття, такі як: територія, суспільство, держава і закон.

Е. Сміт зазначає, що територія є «базисом» для формування нації, «рідним краєм», який включає історичну пам'ять, місця, де народ і місцевість існують взаємно протягом низки поколінь. Дослідник підкреслює, що саме територіальний аспект вирізняє націю з поміж інших колективних ідентичностей. В свою чергу, В. Липинський теж вбачає територію як один з найважливіших аспектів, проте виділяє також «свідомість території» (патріотизм), єдність народу і любов до батьківщини, як ключові у формуванні нації.

«Ідея батьківщини» прослідковується і в Е. Сміта. Він розуміє це поняття як закони та інституції в єдиному політичному просторі, тобто сформовану політичну спільноту, яка зобов'язана забезпечити юридичну рівність її членів. Вона перетинається з поняттям «держава» В. Липинського, яке він окреслює як організованих людей, що здобули політичну владу. На думку дослідника, саме закон має забезпечити легітимність взаємозв'язку держави і суспільства, окрім того автор акцентує увагу на тому, що цей зв'язок має бути збалансованим.

Е. Сміт виокремлює, систему спільної культури, яка включає в себе спільну історичну пам'ять, міфи, символи традиції та систему громадянської ідеології, а саме спільні почуття та ідеї, що поєднують суспільство з рідним краєм. У концепції В. Липинського ці аспекти представлені саме у «свідомості території», тобто патріотизмі. Український дослідник акцентує увагу саме на суспільстві і поділі його на класи, відзначаючи, що без розподілу на класи, народ є нічим іншим як кочовою ордою. Е. Сміт розглядає клас як один з типів колективних ідентичностей, що виник у результаті реакції суспільства на існування рабства та кріпацтва, що в свою чергу є категорією економічного інтересу, який є територіально розподіленим через родові групи і пов'язаний з виробництвом. Він також виділяє і певні недоліки, які притаманні класу, зокрема відсутність емоційної привабливості та брак культурної глибини.

Умови та процес формування нації дослідники розглядають з різних позицій. Так, В. Липинський зазначає, що саме національна ідеологія, територіальний суверенітет та втілення національних інтересів є ключовими аспектами, завдяки яким формується нація. Феномен формування нації Е. Сміт розглядає в дещо іншій площині та виділяє два вагомих процеси: економічний та культурно-освітній, які в свою чергу включають в себе складові перших трьох аспектів.

Список використаної літератури

1. Даценко В. С. Джерела легітимності державної влади у політичній філософії В. Липинського. Мультиверсум. Філософський альманах. Спецвипуск. – Київ, 2012. С. 73-89.
2. Жидков С. До питання про соціально-економічні погляди В'ячеслава Липинського. ВІСНИК Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, 2017. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки», Вип. 25. С. 113-119.

3. Колодій А. До питання про типологію та шляхи формування націй. Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. Вип. 2. – Львів, ДУ “Львівська політехніка”, 2000. – С. 5-26.
4. Кривошеїн В. В. Вплив «Революції Гідності» на політичну та правову культуру українського суспільства. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого» №2 (29) 2016. С. 37-58.
5. Липинський В. К. «Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму». Відень. 1926. XLVII. – 580 с.
6. Майданюк В. Концепція демократії В.Липинського: ідеологічні аспекти. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політ. Студії. 2012. Випуск 2. 240 с.
7. Малиновський В. Концепція територіального патріотизму В. Липинського в сучасних процесах формування політичної нації В. Малиновський Освіта регіону. – 2012. – № 3. – С. 31–35.
8. Мироненко П. В. Спогади про майбутнє. Хроніки війни із щоденника політолога (24.02.2022 – 24.08.2022). Київ. Видавництво Політія, 2022. 700 с.
9. Слободян В. Я. Актуалізація концепту «територіального патріотизму» В. Липинського в контексті етнонаціональних реалій України / В. Я. Слободян Ефективність державного управління. 2016. Вип. 1-2(1). С. 107–114.
10. Сміт Е. Національна ідентичність [пер. з англ.. П. Тарашука]. К. : Основи, 1994. 224 с.

THE CONCEPT OF TERRITORIAL PATRIOTISM BY VIACHESLAV LYPINSKY AS A COMPONENT OF THE WESTERN MODEL OF THE NATION BY ANTHONY SMITH

Bohdan Hranatyрко

*Cherkasy State Technological University
460, Shevchenka bul., Cherkasy, 18006, Ukraine
e-mail: bohdan.hranatyрко@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-7669-9194*

The article attempts a comparative analysis of the concepts of the Western model of the nation of the British researcher and professor A. Smith and the "territorial patriotism" of the Ukrainian politician, theoretician of Ukrainian conservatism V. Lypynskyi. The characteristic features of the concepts of "territory", "society", "state", "law", which are a component of territorial patriotism, are highlighted, as well as a number of aspects that belong to the Western model of the nation are highlighted, in particular: historical territory, political and legal community, legal equality of members, common civic culture and ideology. Special attention is focused on the territorial aspect, as the fundamental one, which is integral to the Western European model of the nation and the concept of "territorial patriotism". The connection between the concepts "Consciousness of the territory", "Motherland", "Idea of the Motherland", "State" is traced. The role of the relationship between the state and society is outlined. Characteristic features of class division according to the concepts developed by A. Smith and V. Lypinsky are highlighted and described. Also views of various researchers on these processes are highlighted.

The conceptual principles of nationogenesis in accordance with the Western European model of the nation are concretized, and two important processes are distinguished: economic (the nation's desire to control the territory and its resources) and culturally educational (the political unification of the population through the state education system, which in turn shaped the popularization of ethnic culture and its gradual transformation into a national culture, which at the same time includes both ethnic and civil culture, that is, one for all strata, coordinating civil and legal rights that are uniform for all its representatives), which, in a certain way, have points of contact with aspects

of the formation of the nation according to the concept "territorial patriotism", namely territorial sovereignty, national ideology and national interests. Special attention is focused on three aspects – administrative, economic and cultural, which became the foundation for the formation of nations in Europe. The above is the subject of a systemic analysis and connection with the processes of nation formation.

Key words: nation, state, territory, homeland, sovereignty, society, law.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.2>

КОМУНІКАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ PHYGITAL-ПРИСУТНОСТІ В КОНТЕКСТІ АКТУАЛЬНОГО ЕТАПУ МЕДІАТИЗАЦІЇ

Юлія Доброносова

*Національний транспортний університет,
вул. М. Омеляновича-Павленка, 1, м. Київ, 01010, Україна
e-mail: ilajali@ukr.net, gavrylodmytr@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-5891-8226*

Виникнення і розвиток форм Phygital-присутності пов'язані із масштабним поширенням медіамережових технологій і медіакомунікації в горизонті актуальної тотальної медіатизації. Переплетіння онлайн- і офлайн-взаємодій дозволяє проявити комунікативну природу людського існування у медіатизованих світах. Автор розглядає зв'язок особливостей актуальної медіатизації та специфіки комунікативного потенціалу Phygital-присутності. Дослідження медіатизації відкривають нові сюжети в осмисленні медіальності як характеристики людського існування, однак пізнання антропологічної специфіки Phygital-присутності є викликом для сучасної філософії медіа. Автор називає медіатизацію метапроцесом, що зумовлює трансформації комунікативних практик і соціальних взаємодій. Актуальний етап медіатизації культури пов'язаний зі змінами просторової і часової структури життєсвітів. Феномен Phygital-присутності дозволяє реалізувати потенціал комунікативної спрямованості людського існування, різноманітні його форми пов'язані із результатами медіатизації у різних сферах життєдіяльності соціуму. Phygital-присутність є яскравою прикметою культури медіарозмаїття та пов'язана із сучасною діджиталізацією та датафікацією. Важливим аспектом медіатизованого соціального конструювання є зміни, пов'язані із простором і часом у медіакомунікації. Автор стверджує, що Phygital-присутність індивіда у медіатизованих світах зумовлює подальше розгортання медіатизації як нелінійного метапроцесу. Комунікативний потенціал Phygital-присутності підкріплює трансформації ціннісної позиції та ставлення до життя особи. Медіамережева основа медіатизації підсилює і масштабує можливості поширення номадичного способу існування. У добу тотальної медіатизації панівною стає культура миті, тому специфіка Phygital-виміру існування може вести до проблематизації комунікативної вкоріненості індивідів та поширення у медіамережах згортання їх комунікативного потенціалу. Автор пропонує розглядати проблематику суперечливості медіатизації у мережових комунікативних практиках як важливий напрям розвитку майбутніх філософських досліджень Phygital-присутності.

Ключові слова: медіа, медіарозмаїття, медіатизація, Phygital-присутність, комунікативний потенціал.

Актуальність теми дослідження і постановка проблеми. Медіамережева специфіка сучасної культури і повсякдення зумовлює появу новітніх форм актуалізації інтерекзистенціальної природи та комунікативної вкоріненості людського існування. Притаманний самореалізації особи у горизонтах життєсвітів сьогодення феномен Phygital-присутності (від англ. Physics – фізичне + англ. Digital – цифрове) з одного боку є результатом соціокультурних трансформацій, пов'язаних із поширенням медіатехнологій, а з іншого – джерелом змін соціальних взаємодій. Актуальність його філософського осмислення зумовлена тим, що така форма присутності виникає на перехресті річищ розвитку медіамережевої культури та унікальні особливості нелінійних метапроцесів,

зокрема, і медіатизації. На зв'язок між онлайн- і офлайн-взаємодіями недостатньо просто вказати, адже необхідно виробити модель розуміння того, як комунікативна природа людського проявляє свій потенціал на етапі тотальної медіатизації, а різноманітні варіанти співприсутності суб'єкта у Physics та Digital увиразнюють її специфіку у медіатизованих світах.

Метою нашого дослідження є характеристика особливостей актуальної медіатизації, котрі уможливають специфіку комунікативного потенціалу Phygital-присутності. Її реалізація передбачає виявлення смислових контурів медіатизації як метапроцесу, що зумовлює зміни у соціальних взаємодіях у медіатизованих світах, та концептуалізацію Phygital-присутності як прикмети її актуального етапу. Феномен Phygital-присутності і метапроцес медіатизації нині належать до актуальної проблематики філософських, соціологічних і міждисциплінарних досліджень, автори яких прагнуть пізнати медіа культуру і мережеве суспільство, характеризують трансформації медіакомунікації і соціальних взаємодій із акцентом на пізнанні феномену медіа в мережевій культурі. Дослідження специфіки сучасної тотальної медіатизації відкривають нові сюжети в осмисленні медіальності як характеристики людського існування. Огляд наявних праць українських і зарубіжних дослідників засвідчує, що пізнання антропологічної специфіки Phygital-присутності є викликом для філософії і соціології медіа. Для вироблення розуміння комунікативного потенціалу Phygital-присутності концептуально цінні пропозиції Лева Мановича [19], Лідії Стародубцевої [9] і Дмитрія Петренка [6], а для розуміння специфіки медіатизації – підходи Андреаса Хеппа [14; 15], Фридріха Кротца [16], Ніка Коулдрі [11; 12], Соні Лівінгстон [17], Тараса Лильо [4], Валентини Ривліної [7], Тетяни Савельєвої [8]. Попри зростання уваги дослідників до медіатизації культури констатуємо, що поєднання пізнання актуального її етапу із характеристикою особливостей форм присутності особи у медіатизованих світах недостатньо представлене у філософських дослідженнях, хоча потреба розвитку такого їх напрямку зумовлена глобальним контекстом медіатизації та специфікою російсько-української війни. У міждисциплінарних дослідженнях сучасних воєн нерідко з'являються тези про зміщення у них центру тяжіння на ментальну й інформаційну складову [5] та розширення діапазону можливостей кібервоєнних операцій, що здійснюються шляхом використання медіатизованих мереж і полегшення доступу до даних про суб'єктів дії [1]. Це увиразнює розуміння того, що осмислення Phygital-присутності у контексті медіатизації має значення для пошуку моделей спротиву агресії проти України, із врахуванням викликів, котрими сповнено медіатизовані світи, і можливостей, що відкриваються у них.

Від впливу медіатизації на культуру до повсякдення медіатизованих світів. Дослідники соціуму і культури на початку третього десятиліття 21 століття поруч із означенням їх як мережевих дедалі частіше говорять про них як медіатизовані, називаючи медіатизацію серед метапроцесів, що зумовлюють трансформації комунікативних практик і соціальних взаємодій. Сьогодні навіть простий погляд на повсякдення засвідчує, що має йтися вже не про вплив медіамережевої культури на життя індивідів і спільнот, а про їх життя у соціальних світах, змінених медіатизацією. Мабуть тому Нік Коулдрі [11, с. 231 – 235] називає концепт медіатизації метакатегорією соціального опису, яка дозволяє пізнавати динаміку і розміри глобальних соціальних змін у медіадобу, а Андреас Хепп [14; 15], проаналізувавши особливості інституційної і конструктивістської ліній її пізнання, виходить на тезу про те, що увага до специфіки її розгортання у різних сферах життя соціуму уможливує критичний аналіз взаємозв'язку між змінами у медіа і комунікації та змінами у культурі і соціумі. Медіатизація як процес інтеграції медіа у більшість сфер життєдіяльності соціуму та формування внаслідок цього його цілісної культурно-комунікаційної системи розгалужених мікро- і макромедіамереж передбачає просторове,

часове і соціальне поширення медіакомунікації. Фридрих Кротц і Андреас Хепп [16] звертають увагу на необхідність розгляду не медіатизації в цілому, а її особливостей у різних сегментах соціального життя, для чого вводять концепт медіатизованих світів як малих життєвих світів або артикульованих через медіакомунікації соціальних світів, що мають мережі, котрі виходять за межі фізичної локації, внаслідок чого прив'язаність до певного місця послаблена. Мережі таких життєсвітів існують на різних рівнях соціальної взаємодії та перетинаються один із одним. Попри тотальність процесів медіатизації, охопленість ними більшості сфер життєдіяльності соціуму і проникнення їх до повсякдення, не варто забувати про те, що вони мають свої особливості в кожному сегменті соціокультурної реальності.

Метапроцес медіатизації зумовлює як зміни просторової і часової структури життєсвітів, так і трансформації його природи. Життєсвіт як реальність повсякдення медіакомунікацій є для особи очевидним, у природній установці вона не замислюється і над її онтологією. Інтерсуб'єктивність такого повсякдення виявляється найбільш реальною, очевидність життєсвіту виступає для людини домом, а медіадосвід виявляється ключем до нього. Шалене збільшення темпів медіатизації культури спричинене активним розвитком соціальних і нових медіа, котрі дедалі більше організують діяльність і комунікацію людей, орієнтовану на інтерактивність у взаємодії. Поширення медіалогіки, яка пронизує більшість сфер життєдіяльності соціуму, призводить до того, що комунікативні практики пристосовуються до медіа, а не навпаки. Особа стикається з «розтягуванням» соціальних відносин у часі і просторі, що забезпечує ефект її присутності у подіях, котрі є медіаподіями, і Phygital-присутність виявляється яскравим прикладом цього. Розвиток актуальних життєсвітів зумовлені не стільки факторами медіатизації, а їх комбінацією із факторами не-медіатизованих взаємодій, переплетінням онлайн- і офлайн дій, контактів, зв'язків. У добу тотальної медіатизації конструювання персональної і колективної ідентичності має свої особливості, адже з народження людина потрапляє у світ, де може використовувати різноманітні медіаресурси і бути учасником медіаподій і медіасеансів взаємодій із Іншими. Сучасні медіа задіяні у соціалізації, а конструювання ідентичності залежить від інтеграції у медіаінфраструктуру та залученості до соціальних мереж. У часи діджиталізації можна спостерігати появу медіатизованих колективів і спільнот, котрі з одного боку засновані на особистісних взаємодіях із використанням мобільних пристроїв та інтернету, з іншого – мають «розподілену» групову ідентичність, причому текстура стосунків у них трансформується під впливом змін у медіакомунікаціях. Медіатизована мережева залученість може набувати і форм засвідчення екзистенційної присутності – існування у мережі виступає міткою справжнього існування. Хоча маємо шанси зіткнутися і з квазіекзистенційною присутністю, котра майже не має стосунку до екзистенціальних вимірів існування особи. Можливі і ситуації, коли форми мережевої залученості поєднуються із позамережевим існуванням індивіда і зумовлюють постійний зв'язок між його онлайн- і офлайн-присутністю, що впливає на комунікативні життєві форми або інтерекзистенціали, котрі визначають його життєсвіт. Для комунікативних практик і реалізації комунікативного потенціалу існування особи у медіамережах із опорою на Phygital-присутність характерні гібридні поєднання актуальності і віртуальності, креативності і стереотипності, візуальності і текстуальності, визначеності і невизначеності просторово-часової локалізації. Зазвичай вони мозаїчні і спрямовані на домінанту інтерактивності й інтертекстуальності, у них можуть симулюватися взаємодії і навіть соціальність, а маркером соціального капіталу часто виступає кількість відвідувань, переглядів, вподобань, друзів. У пасивних комунікативних практиках нові смисли зазвичай не генеруються, бо їх лише споживають, в активних (ініціативних і реактивних) суб'єкти можуть генерувати інформацію, повідомлення, смисли,

і поширювати чужу, причому обидва різновиди можуть передбачати як конструктивну, так і деструктивну позицію особистості.

Андреас Хепп і Нік Коулдрі [12, с. 38–52] у «Медіатизованому конструюванні реальності» (англ. *The Mediated Construction of Reality*) пропонують у 600-річній історії медіакомунікацій виділити чотири хвилі медіатизації. Першу вони визначають як механізацію (1450 – 1830 рр.), пов'язану із винайденням друкарського верстата і подальшою індустріалізацією комунікації, другу – як електрифікацію (1830 – 1950 рр.), зумовлену появою ансамблю медіа телеграфу, телефону, грамофону, радіо, магнітофону, кінематографа, телебачення. Третя хвиля медіатизації або діджиталізація починається з 1950-х, охоплюючи часи появи і поширення комп'ютерів, інтернету і мобільних комунікацій та інтеграції машинного інтелекту до повсякдення. Актуальна хвиля стартує у 21 столітті і отримує у Андреаса Хеппа і Ніка Коулдрі означення датафікації або доби великих даних, інтернету речей і соціальних медіа. На думку дослідників кожній з хвиль притаманний особливий технологічний спосіб функціонування медіасередовища, причому домінує медіа виділити важко, а «молодші» медіа остаточно не витісняють «старі». Попри наявність у «Медіатизованому конструюванні реальності» критики ідей Пітера Людвіга Бергера, Томаса Лукмана й Альфреда Шюца, автори праці залишають незмінними тези про інтерсуб'єктивність соціального світу, реальність повсякдення як його фундамент та його диференцію на взаємопов'язані підсвіти.

Phigital-присутність в горизонті культури медіарозмаїття. Тотальна медіатизація соціального світу вповні реалізує свій потенціал під час третьої і четвертої хвиль, коли зростає темп поширення нових медіа, інформаційні технології й інфраструктура формують інтегроване медіасередовище повсякдення, з'являється можливість поєднання різних пристроїв і творення мультимедійних мереж. Кожна з хвиль медіатизації передбачає зміну підходів до конструювання простору і часу, розуміння людиною власної тілесності та культивування типу присутності. «Бути присутнім» у часи першої і другої хвиль не тотожне «бути присутнім» у часи діджиталізації або датафікації. Водночас кожна з хвиль медіатизації презентує способи дистанціювання і медіації у творенні і поширенні смислів. Феномен Phigital-присутності є однією із прикмет актуальної медіатизації, пов'язаної із третьою і четвертою хвилями. Її поява зумовлює як подальше розгортання цього процесу, так і увиразнює його нелінійність. Підставою для розвитку різноманітних форм Phigital-присутності у медіатизованих світах виступає феномен медіарозмаїття. Цей концепт, уведений нами кілька років тому для характеристики актуального етапу розвитку медіакультури [2], концентрує в собі думку про те, що попри масштаби поширення в сучасному світі нових медіа і позірний занепад впливу медіа попередніх поколінь, варто говорити про співіснування багатьох медіа і різноманітне переплетіння їх ефектів у персональному досвіді, соціальних взаємодіях і медіакомунікаціях. Подібна відмова від пошуку домінантного медіа присутня і в дослідників актуального етапу медіатизації. Так Андреас Хепп [14] відкидає ідею того, що на певному етапі розвитку медіакультури достатньо виділити медіа, яке домінує, адже її зазвичай визначає не окремий носій інформації, а складний набір медіакомунікаційних дій. Про співприсутність різних медіа як рушійну силу актуальної медіатизації говорить і Соня Лівінгстон [17, с. 5], вказуючи, що для сучасності характерна «тотальна медіація» (англ. *mediation of everything*) із одночасною участю численних медіа. Із цим перегукуються і думки Кнута Лундбі [18, с. 115] про суспільства пізнього Модерну як соціуми, насичені медіа (англ. *media-saturated societies*). Згадуваний нами Андреас Хепп [14; 15] вказує на неможливість сформувати універсальне поняття «ефекту» тих чи інших медіа, адже має йтися про те, як різні медіа по-різному формують комунікації. Тому для їх пізнання він пропонує концепт «формуючих сил» та розгляд двох

процесів, пов'язаних із впливом медіа – інституціоналізації та реіфікації (англ. reification). У першому йдеться про своєрідні «малі форми», котрі позначають повсякденні практики приватної медіакommунікації, у другому стикаємося із уявленням про медіа як систему технічних пристроїв, які є застиглими діями людей, реіфікацією здатності виступати агентом комунікації, актуалізованою у людській діяльності, а технології, інтерфейси, інфраструктура комунікації постають як елементи «формуючих сил» медіа. У Phygital-присутності ефекти інституціоналізації та реіфікації переплітаються і втілюються у персональному досвіді суб'єкта.

Андреас Хепп і Нік Коулдрі [12] наголошують, що медіатехнології ніколи не з'являються нізвідки, а виникають внаслідок появи потреб соціальних акторів і комунікативних фігурацій. Важливим аспектом медіатизованого соціального конструювання є зміни, пов'язані із простором і часом, прикладом чого і виступає Phygital-присутність. В онлайн-комунікаціях із віддаленими Іншими «тут і зараз» замінюється на «там і зараз», результатом чого стає розширення життєсвіту шляхом залучення інтернет-областей, водночас ситуація обличчям-до-обличчя більше не є прототипом соціальної взаємодії, бо базовим стає опосередковане спілкування. Залучені до соціальних практик медіа роблять час конкретним, їх функції, пов'язані із часом, часто координують взаємодії на різних рівнях соціального життя. На хвилі діджиталізації панівною є культура миті і перебування у доступі для Інших у режимі 24/7, тому люди часто існують у страху пропустити важливий дзвінок, повідомлення, онлайн-зустріч. Не бути Phygital-присутнім перетворюється майже на синонім не бути присутнім. Змінюється також характер виробництва і розподілу соціального знання, основним джерелом і транслятором якого є інформаційні мережі, що обробляють неймовірні за обсягом потоки даних. Для медіатизованого соціального порядку характерним є те, що соціальний час не конструюють людські відносини, а виробляє технологічна інфраструктура, хоча в Phygital-існування все ще важливі як фізичний, так і цифровий, медіамережевий виміри.

Делокалізована Phygital-присутність неокочівників. Комунікативний потенціал Phygital-присутності підкріплює трансформації екзистенціальної і ціннісної позиції особи, просторові і часові аспекти її ставлення до життя. Медіамережева основа медіатизації підсилює можливості поширення номадичного способу існування. Американський соціолог Ентоні Д'Андреа [13] вказує, що в контексті глобального розповсюдження гіпермобільності варто говорити про феномен неокочівництва, не завжди пов'язаного із вимушеним переселенням/ еміграцією, а зі специфічним перебуванням особи у переміщенні-плинності. Такий спосіб життя протистоїть осілій культурі і може у її дискурсі маргіалізуватися. Неокочівники керуються не економічними чи політичними, а культурними і особистісними мотивами, у повсякденні прагнучи ухилитися від рутинних практик, обумовлених державною політикою, вимогами ринку, мораллю. Їх індивідуалізм реалізується в набутті досвіду у переміщеннях та в експериментах із ідентичністю, ставленням до світу, що не скасовує активної залученості до процесів комодифікації. Важливу роль у поширенні неокочівництва відіграють децентралізаційні тенденції у глобалізації, пов'язані із зародженням гібридних форм культури. Нерідко відбувається і формування делокалізованих комунікаційних мереж, номадичної суб'єктивності й ідентичності. Неокочівник відкриває можливості відкритості комунікації із Іншими і продукування нових варіантів соціальної взаємодії, але в його фігурі ми стикаємося із транс-етнічним розсіюванням і відмовою від орієнтації на країну походження/ громадянства. Обидва моменти співмірні зі зростанням мобільності у мережевому світі, проте Ентоні Д'Андреа [13, с. 102] вказує, що для глобального неокочівника мобільність є частиною його економічних стратегій, способом самоідентифікації. Ідеалом виступає гнучка

ідентичність, котра може демонструвати прикмети проективної ідентичності (Мануель Кастельс) мережевого соціуму і не відтворювати соціальні взаємодії, а творити їх. Неокочівники активно залучені до структур гнучкого капіталізму і мережевої економіки, віддають перевагу віддаленій роботі, медіамережевій активності і залученості, виявляються пластичними в адаптації до плинного світу. Маргіналізація неокочівництва сусідить із його романтизацією, що перетворює номад ледь не на персон майбутнього, попри те, що в деяких випадках йдеться про руйнацію ними звичних ідентичностей і деструкцію ідеї центру гравітації самості. Зв'язок між неономадизмом, розвитком медіамереж і ставленням особи до присутності нагадує постмодерну візію номадизму, хоча медіамережеві технології і спільнодія датафікації/діджиталізації виявляються стримуючим фактором для втілення ідеї номадичного мислення. Сьогодні маємо шанс зіткнутися із феноменом неокочівництва різних типів, а його прикмети можна помітити в різноманітних соціальних середовищах, починаючи з біженців і трудових мігрантів і закінчуючи представниками креативних індустрій, мистецьких практик, науковців, розробників програмного забезпечення і фахівців інформаційних технологій. У деяких випадках можемо спостерігати прикмети неокочівницького способу життя, визнання його співмірним непередбачуваному сучасному світу і екзистенціальної установки на гнучкість ідентичності, в інших – суперечливе поєднання туги за осілістю із необхідністю кочувати, що вказує на несвободу. У більшості випадків обраного або вимушеного неокочівництва виняткову роль у його поширенні відіграє і метапроцес медіатизації, причому способом новітньої локалізації особи виступає делокалізована Phygital-присутність. Медіамережеві структури стають полем, яким кочують такі персоні, дозволяючи їм фрагментувати соціальні взаємодії і трансформувати комунікативні практики. Зростання гіпермобільності сприяє переходу до домінування мережевих взаємодій, розвиток і трансформації яких пов'язані саме з процесом медіатизації. Можливості економічної залученості неокочівників до глобальної економіки, потоків капіталу і комунікації часто зумовлені існуванням медіатизованих світів, в яких вони взаємодіють із Іншими, теж залученими до медіамереж і Phygital-присутніми. Неокочівник, відмовившись від повноцінного перебування в рамці макросоціального структурування і управління, залишається «датафікованим суб'єктом» [10], а важливою формою його присутності виступає Phygital-присутність, яка передбачає делокалізацію фізичної присутності, але новітні технології зумовлюють поширення нових форм її розпізнавання. Так Phygital-існування як прикмета медіатизованих світів реалізує комунікативний потенціал завдяки зміні підходів особи до локалізації свого тіла та свого Я у його співвідношенні із Іншими у діалогах-полілогах.

Для пояснення зв'язку між індивідуальним і колективним у медіатизованих світах Андреас Хепп [15] звертається до запропонованого Норбертом Еліасом поняття *фігурації* на позначення мереж індивідів (англ. networks of individuals), які через систему взаємодій утворюють соціальну структуру більш високого рівня. Він пропонує використати евристичний потенціал поняття комунікативних фігурацій – моделей процесів комунікаційного переплетіння, що відбувається за посередництва різних медіа і має тематичний фрейм, котрий і визначає напрям комунікативної дії. Актуальні форми Phygital-присутності, яких вимагає сучасна медіакомунікація, спираються на існування комунікаційних медіамереж, кожна з яких є комунікаційною фігурацією, адже до неї залучені переплетені комунікативні дії, артикульовані у медіатизовані взаємодії шляхом використання медіа. Андреас Хепп [15] вказує, що притаманні медіатизованим світам комунікативні фігурації можна розглядати як зразки комунікативного переплетіння, реалізація яких можлива за участі різних медіа, однак їх не варто розглядати як набір певних засобів зв'язку, творення і поширення повідомлень. Комунікаційні мережі медіатизованих світів можуть переплітатися, а в основі

комунікаційних фігурацій рідко можна знайти один тип медіа. Зазвичай їх декілька, тому Phygital-присутність вказує не на домінування певних медіа, а прикмети культури медіарозмаїття. Кожна комунікаційна фігурація характеризується специфічною констеляцією акторів (її структурна основа), має тематичний фрейм (спрямовує спільні дії її акторів), їй притаманні певні форми комунікації і види практик комунікації, причому у ній можна виділити і специфічний ансамбль/сукупність медіа, завдяки якому вона й існує. Андреас Хепп доходить висновку, що розгляд комунікаційних фігурацій вказує на неможливість зведення пізнання медіатизації до дослідження медіа, котрі змінюються. Увага до змін комунікаційних фігурацій у медіатизованих світах дозволяє у деталях розглянути медіатизацію як процес накопичення суттєвих для культури змін. Вочевидь, поняття фігурації на відміну від більш популярного поняття мережі має евристичні переваги і дозволяє бачити в потоці соціального життя структури як зразки взаємозалежностей, розуміючи місце матеріальних технологій у гетерогенних мережах. Присутність особи у медіатизованих світах, яка передбачає поєднання онлайн- і офлайн активності та розподілене існування втіленого і «датафікованого суб'єкта», змінює модерністське уявлення про рух часу і протяжність простору, стирає кордони між приватним і публічним, природним і штучним. Це робить Phygital-присутність привабливішою за існування у немедіатизованому світі, адже вона підсилює і можливості, котрі відкриваються у Phygital-дрейфуванні потоками образів, капіталу, контактів, взаємодій, гри. Однак специфіка Phygital-виміру існування нерідко веде до змін у переживанні особою комунікативної вкоріненості аж до її проблематизації, що проявляється в поширенні у медіамережових структурах поруч із можливостями самореалізації небажаного згортання комунікативного потенціалу індивіда. Ще одним викликом, пов'язаним із перехрестям тенденцій постмодерну, медіатизації і розвитку медіамережових технологій, є поширення зацикленості культури на теперішньому, відкидання минулого і нехтування майбутнім. Phygital-присутнім недостатньо просторових переміщень, бо і в них, і в тих хто позірно живе в форматі осілості, виникає бажання бути присутніми розпорошено – одночасно перебувати в десятках локацій, спостерігати і бути учасниками кількох медіаподій, користаючись можливостями комп'ютерних технологій. Тому масштабування Phygital-виміру існування може вести до поглиблення ефектів культури, названої Томасом Гілландом Еріксоном [3, с. 32] культурою тиранії миті, із притаманним їй дефіцитом контролю над власним часом і дефіцитом свободи від інформації.

Висновки. Актуальний етап медіатизації соціуму і культури пов'язаний зі змінами просторової і часової структури життєсвітів, що перетворюються на медіатизовані, із притаманною їм специфікою прояву інтерсуб'єктивності, фундаментальним значенням повсякдення та диференцією на взаємопов'язані підсвіти. Комунікативна вкоріненість людського існування та специфіка його інтерекзистенціалів змінюється зі зростанням значення медіамережової комунікації, із очевидністю якої особа стикається у повсякденні. Масштабне поширення Phygital-присутності належить до явищ, котрі визначають специфіку актуального етапу тотальної медіатизації, пов'язаної із хвилями діджиталізації та датафікації. Присутність індивідів у медіатизованих світах зумовлює розгортання медіатизації як нелінійного метапроцесу, причому підставою для розвитку її форм виступає медіарозмаїття. У добу діджиталізації і датафікації панує культура миті, в якій не бути Phygital-присутнім сприймається як синонім не бути присутнім, що зумовлює появу нових антропологічних викликів і дозволяє по-новому актуалізувати комунікативний потенціал людського існування у медіатизованих взаємодіях. Суперечливість медіатизації проявляється у мережових комунікативних практиках, дослідження яких має стати напрямом майбутніх філософських досліджень Phygital-присутності суб'єкта, схильного до способу життя неокочівника.

Список використаної літератури

1. Даєр-Візефорд Нік, Матвієнко Світлана. Кібервійна і революція. Авториз. пер. з англ. Андрія Бондаря. Київ: Критика, 2021. 328 с.
2. Доброносова Ю.Д. Культура медіарозмаїття як горизонт самоідентифікації. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Випуск 13*. 2016. С. 28 – 30.
3. Еріксен Томас Гілланд. Тиранія моменту: Швидкий і повільний час в інформаційну добу. Пер. з англ. Віктора Дмитрука. Львів: Кальварія, 2004. 196 с.
4. Лильо Тарас. Антропологічні та ідеологічні наслідки медіатизації. *Вісник Львівського університету. Серія Журналістика. 2020. Випуск 48*. С. 134–142.
5. Парахонський Б. О., Яворська Г. М. Онтологія війни і миру: безпека, стратегія, смисл: монографія. Київ: НІСД, 2019. 560 с.
6. Петренко Д. В. Воспроизводит и трансверсировать. Философская антропология медиа. Харьков: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2016. 372 с.
7. Ривліна В. Медіатизація культури : комунікативні аспекти. *Science and Education a New Dimension*. 2018. Випуск 4(31). С. 63 – 65.
8. Савельєва Тетяна. Медіатизація в мережевому суспільстві: зміст та тенденції. *Сучасне суспільство*. 2012. Випуск 2. С. 185 – 192.
9. Стародубцева Лидія. Паноптикон, «прозрачне обшество» и новые медиа. *Український соціологічний журнал*. 2017. № 1 – 2. С. 35 – 42.
10. Cheney-Lippold John. We Are Data: Algorithms and the Making of Our Digital Selves, New York: New York University Press, 2017. 320 p.
11. Couldry N. Mediatization and the Future of Field Theory. *Mediatization of Communication: Handbooks of Communication Science*, vol. 21. Berlin: De Gruyter Mouton, 2014. pp. 227–248.
12. Couldry N., Hepp A. The Mediated Construction of Reality. Cambridge: Polity Press, 2016. 256 pp.
13. D'Andrea A. Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age. *Mobilities*. 2006. Vol. 1, №1. P. 95–119.
14. Hepp A. Cultures of Mediatization. Cambridge: Polity. 2013. 180 p.
15. Hepp A. The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'. *European Journal of Communication*. 2013. Vol. 28. No. 6. P. 615–629.
16. Hepp A., Krotz F. Mediatized worlds – understanding everyday mediatization. *Mediatized Worlds. Culture and Society in a Media Age / Ed. by A. Hepp, F. Krotz*. Basingstoke: Palgrave, 2014. P. 1–14
17. Livingstone S.M. On the Mediation of Everything. *Journal of Communication*. № 59(1). 2009. P. 1–18.
18. Lundby K. Media Logic: Looking for Social Interaction. *K. Lundby. Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang. 2009. pp. 101–119.
19. Manovich L. Post-media Aesthetics. URL: <http://manovich.net/index.php/projects/post-media-aesthetics>.

THE COMMUNICATIVE POTENTIAL OF PHYGITAL-PRESENCE IN CONTEXT OF CURRENT STAGE OF MEDIATIZATION

Yulia Dobronosova

National Transport University,

1, Omelyanovycha-Pavlenka str., Kyiv, 01010, Ukraine

e-mail: ilajali@ukr.net, gavrylodmytr@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-5891-8226

The emergence and development of forms of Phygital-presence are associated with the large-scale spread of media network technologies and media communication in the horizon of current total mediatization. The intertwining of online and offline interactions allows to show the communicative nature of human existence in mediatized worlds. The author examines the connection between the features of current mediatization and specifics of the communicative potential of Phygital-presence. Mediatization studies open up new subjects in the understanding of mediality as a characteristic of human existence, however, knowledge of anthropological specificity of Phygital-presence is a challenge for modern philosophy of media. The author calls mediatization a meta-process that determines the transformation of communicative practices and social interactions. The current stage of mediatization of culture is associated with changes in spatial and temporal structure of life world. The phenomenon of Phygital-presence makes it possible to realize the potential of communicative orientation of human existence, its various forms are associated with the results of mediatization in various spheres of social life. Phygital-presence is a clear sign of the culture of mediavariety and associated with modern digitalization and datafication. An important aspect of mediatized social construction are changes related to space and time in mediacommunication. The author claims that the Phygital-presence of an individual in mediatized worlds determines the future unfolding of mediatization as a non-linear process. The communicative potential of Phygital-presence reinforces the transformation of a person's value position and attitude towards life. The network basis of mediatization strengthens and scales the possibilities of spreading the nomadic way of existence. In the era of total mediatization the culture of moment becomes dominant, therefore, the specificity of dimension of existence can lead to problematization of communicative rootedness of individuals and spread the curtailment of their communicative potential in the media networks. The author proposes to consider the problem of contradictions of mediatization in network communicative practices as an important direction of development of future philosophical studies of Phygital-presence.

Key words: media, mediavariety, mediatization, Phygital-presence, communicative potential.

УДК 101:141.113:124.5:172.12

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.3>

РЕЦЕПЦІЯ РОБЕРТОМ НОЗІКОМ ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ ДЖОНА РОУЛЗА У «ДЕРЖАВІ, АНАРХІЇ ТА УТОПІЇ»

Сергій Козярчук

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

вул. Дворянська, 2, Одеса, 65082, Україна

e-mail: kozser@yahoo.com

ORCID ID 0000-0002-6576-0903

У статті реалізовано спробу проаналізувати та систематизувати головні аспекти впливу та сприйняття концепції соціальної справедливості викладеною Джоном Роулзом у «Теорії Справедливості», а також визначення їх ролі у загальному баченні Робертом Нозіком питання соціальної справедливості в межах його праці: «Держава, Анархія та Утопія». Що було виконано шляхом тематичного розподілу основних напрямків його критики Роулзової праці.

Сьогодні стала концепція соціальної справедливості залишається невирішеним філософським питанням. І хоча праця Джона Роулза була широко сприйнята як в науковому так і в політичному суспільстві, вона так і залишилася теоретичною моделлю. Втім Робертом Нозіком було опрацьовано велику кількість спірних питань, які виходять із Роулзової концепції соціальної справедливості.

Треба відмітити, що хоча Нозік і визнає ідею Роулза стосовно концепції моралі, побудованої саме за рахунок логіки, але вбачає суттєві розбіжності у баченні системи обов'язків та кооперації. Так він висвітлює проблему наведеної Роулзом системи соціальної кооперації. Насамперед він бачить у ній недоліки стосовно процесу визначення реальної частини вкладу окремого індивіду у суспільний продукт і таким чином визначення реального ступеня нерівності для окреслення рівню захищеності певних груп. Також ним окреслено проблему розподільчої справедливості, як такої, яка потребує скоріш логічного, а не морального підходу. Не погоджується Нозік і з баченням Роулза розподілу не тільки матеріальних надбань, але й особливих якостей людини (талантів), які Роулз називає колективними активами (collective asset). Одним з найбільших вкладів Нозіка у критику «Теорії Справедливості» є спроба впровадження концепції історичних титулів власності у її межі, так як на його думку, жодна з існуючих її моделей не передбачена Роулзом та вступає у конфлікт із наданими їм принципами справедливості.

Здійснена Робертом Нозіком критика концепції соціальної справедливості Джона Роулза допомагає нам створити крок в напрямку подальшої її розробки, та вступає логіко-раціональним орієнтиром у цьому питанні.

Ключові слова: соціальна справедливість, етика, логіка, соціальна кооперація, історичні титули власності.

Вступ. Кожна велика філософська концепція має союзників та критиків. Філософські концепції не існують у вакуумі, тому й отримують відповідь на факт свого існування. Концепції можна відкрито приймати, розвивати або повністю відмовлятися від них на користь інших, чи з метою побудувати власні.

Традиційно, критика концепцій залежить від особливостей їхнього розуміння та інтерпретації, а також від прийняття вихідних фундаментальних положень у їхній

концептуальній основі. І це важливо. Важко визначити один певний критерій якості самої концепції. Але, на нашу думку, варті уваги навіть ті концепції, які знайшли більше критики, ніж підтримки, ті, щодо вихідних положень яких довели їхню неспроможність (або логічну неправомірність) – звісно, за умов, якщо автору вдалося розширити межі філософського дискурсу, поглянути на вікову проблему із нової позиції та спонукати інших зробити те саме. Саме таку концепцію викладено у «Теорії справедливості» Джона Роулза. На її філософське значення вказує велика кількість критичних відповідей та коментарів. Однією із них стала праця «Анархія, Держава та Утопія» Роберта Нозіка, яка само собою була наповнена оригінальними впливовими ідеями.

Втім, Нозік ніколи не ставив на меті створення власної концепції та її підтримання. «Анархія, Держава та Утопія» виступала синтезом трьох окремих праць Нозіка щодо природного стану, розподільчої справедливості та утопії, усі три об'єднувалися сталими та довготривалими критичними роздумами Нозіка стосовно Роулзової «Теорії справедливості» [2, с. 1].

Філософські засади критичного сприйняття «Теорії справедливості» Робертом Нозіком

На нашу думку, саме критичне сприйняття «Теорії справедливості» стало спокуюсою використати власний філософсько-аналітичний погляд для опису держави у «Анархії, Держави та Утопії», навіть не через спорідненість тем та факт натхнення власними роздумами на тему праці Роулза, а через щільність згадувань та велику кількість спроб досягти істини саме через призму концепції Роулза.¹

Це доводить сам Нозік, коли відкрито вказує на своє захоплення працею Роулза: «Теорія справедливості — це могутня, глибока, витончена, широкомасштабна, систематична праця в області політичної і моральної філософії, подібної якій не було з часів Джона Стюарта Мілля, якщо й тоді. Це джерело яскравих ідей, об'єднаних у прекрасне ціле. Тепер політичні філософи повинні або працювати в рамках теорії Роулза, або пояснити, чому вони цього не роблять.» Та ще: «Неможливо читати книгу Роулза, не включивши багато чого, можливо перетвореного, у свій власний поглиблений погляд.» [1, с. 183].

Таким чином, на наш погляд, Нозік однозначно вказує на те, що він працює, активно застосовуючи Роулзову концепцію, хоча й зосереджується на тих її частинах, із якими не погоджується [1, с. 183]. Нозік активно приймає ідею Роулза стосовно концепції моралі, побудованої саме на підставі раціональності, але він вбачає раціональну (логічну) неправомірність фундаментального для концепції Роулза положення стосовно обов'язку того, кому створили щось добре. Хоча він і вбачає проблему у спробах Роулза побудувати систему права та держави тільки на моральних засадах через їхні різні функції та відповідно різну природу. Нозік залишається вдячним Роулзу саме за впровадження логіки у моральну філософію, що й викликало його інтерес до «Теорії справедливості» та питання моралі взагалі.

Співвідношення природного стану та вихідного положення Джона Роулза у «Анархії, Державі та Утопії»

У першій частині «Анархії, Держави та Утопії» Роберт Нозік зосереджується на питанні природного стану та виникнення держави. У «Теорії справедливості» до питання природного стану належить концепція вихідного положення. За Роулзом вихідний стан відповідає природному стану у традиційній теорії суспільного договору. У його

¹ Нозік присвячує 45(14%) сторінок від 327 сторінок усієї праці дослідженню безпосередньо розподільчій справедливості у концепції Роулза. Загальна кількість посилань на роботи Роулза складає - 17,7% відсотки від усіх посилань, що перевищує кількість посилань та згадувань будь-якого іншого філософа у «Анархії, Державі та Утопії».

справедливості як чесності вихідна позиція рівності відповідає природному стану в традиційній теорії суспільного договору. Це початкове положення, звичайно, не розглядається як фактичний історичний стан речей, а тим більше як первісний стан культури. Його розуміють як суто гіпотетичну ситуацію, яка характеризується таким чином, щоб привести до певної концепції справедливості, що б стала ядром формування нового типу суспільства та держави [3, с.12].

Нозік зовсім не апелює до ідей Роулза на початку, говорячи про сам природний стан. Це не дивно, так як сам він використовував концепцію Джона Локка щодо природного стану, в той час як Роулз був прибічником кантової інтерпретації, згідно з якою свобода – це підпорядкування добровільно встановленим законом. Свобода для нього – комплекс прав та обов'язків, що визначаються інститутами [7, с.87]. До того ж, в певному сенсі перейнята в Канта, концепція Роулза починається з вже існуючої групи осіб, яка має домовитися про умови кооперації та з вибору перших принципів концепції справедливості, які мали б регулювати всю подальшу критику та реформування інституцій [3, с.13]. В той час, коли Нозік вирішує пройти шлях від окремого індивіда, до виникнення необхідності побудови держави [1, с. 183].

Критичне сприйняття Робертом Нозіком «Теорії справедливості» як етичного ядра держави та суспільства в ній

Вперше Нозік звертається до Роулза говорячи про моральні обмеження у державі. Він погоджується із Роулзом стосовно помилковості телеологічного сприйняття утилітаристською традицією того, що "правильно", "треба", "повинен" і так далі, слід пояснювати в контексті як те, що є або має на меті бути продуктивним для найбільшого блага [1, с. 28].² Нозік погоджується із положеннями «Теорії справедливості», щодо двох принципів справедливості як більш сталого і більш характерного тлумачення ідеї Канта. Так як, вони виключають навіть тенденцію розгляду людей у якості засобів для добробуту один одного [1, с. 33].

Нозік продовжує розвивати ідеї «Теорії справедливості», говорячи про державу та аналізуючи принцип чесності. Його розуміння принципу залишається близьким до наявного в Роулза. На думку Нозіка, аргумент, який Роулз пропонує на користь цього принципу, є лише аргументом на користь більш вузького принципу відданості (fidelity). Нозік вказує на те, що у концепції Роулза не передбачено як саме мають діяти ті, хто добровільно обмежив власну діяльність задля загальної користі – у випадках, коли внаслідок подібного обмеження набувають користі ті, хто не обмежував власну діяльність [1, с.р 90, 340].

Нозік випробовує концепцію Роулза за допомогою прикладання її до різних обставин та масштабування. Спочатку Нозік проводить уявний експеримент на вигаданому суспільстві, який сам визнає невідповідним двом принципам справедливості [1, с. 93,94,95, 340]. Але у цьому випадку важливим, на нашу думку, є сам факт виявлення межі концепції.

Більш детально «Теорію справедливості» випробувано саме у розділі, який присвячено тому, що існує «поза меж Мінімальної держави». Як відомо, Нозік був прихильником саме ідеї Мінімальної держави, згідно з якою функції держави мають бути обмежені захистом громадян [5, с. 97]. Тому важливим є той факт, що за модель суспільства та базову систему розподільчої справедливості він бере саме концепцію Роулза. Нозік погоджується

² Роулз приділяє багато уваги висвітленню різниці між договірною та утилітаристською концепціями суспільства: «...контраст між телеологічною теорією та контрактною доктриною можна виразити таким інтуїтивним способом: перша визначає добро локально, наприклад, як більш-менш однорідну якість або атрибут досвіду, і розглядає його як обширну величину, яка має бути максимізована над деякою сукупністю; тоді як остання рухається протилежним чином, ідентифікуючи послідовність дедалі більш специфічних структурних форм правильної поведінки, кожна з яких входить до попередньої, і таким чином просуваючись від загальної структури цілого до дедалі чіткого визначення його частин.» [3, с..566]

з тим, що для існування розподільчої справедливості потрібна система принципів соціальної справедливості, інакше виникає конфлікт через те, що люди не байдужі до того, як розподіляються більші вигоди, одержані їхньою співпрацею, оскільки для досягнення своїх цілей кожен з них надає перевагу більшій частці перед меншою [1, с. 184].³

Продовжуючи наводити уявно-прикладні логічні доводи стосовно складності безпосереднього використання «Теорії справедливості», Нозік звертається до питання соціальної кооперації, як до ядра власної критики. Він стверджує, що є неможливим виділити реальну частину вкладу окремого індивіду у суспільний продукт і у такий спосіб визначити реальний ступінь нерівності для характеристики індивідів, які перебувають у найбільш скрутному становищі та здійснення подальшого балансування системи на їхню перевагу. Таким чином він не погоджується із наведеною Роулзом моделлю соціальної кооперації [1, с. 189].

Також поставлено під сумнів питання раціональності категоризації рівню життя за групами, а не за індивідами, та як не зрозуміло те, як саме має відбуватися поділення на групи за умови дотримання домовленості, укладеної у вихідному положенні. Нозік задається питанням, чому люди у вихідному положенні обрали б принцип, який зосереджується на групах, а не на окремих індивідах. На його думку, застосування принципу мінімаксу не приведе кожному особу у вихідному положенні до переваги максимізації позиції найгіршої особи. Звичайно, цей принцип зведе питання оцінки соціальних інституцій до питання про те, як живуть найбільш нещасні люди (least well-off). Проте уникнення цього шляхом переміщення уваги на групи (або репрезентативних осіб) здається Нозіку рішенням “ad hoc” і було б неадекватно вмотивованим для тих, хто знаходиться у вихідному положенні [1, с. 190]. Підпадає під критику і модель та реальна рівноправність кооперації між більш обдарованими та менш обдарованими групами.

Висвітлення Робертом Нозіком проблеми розподільчої справедливості та історичних титулів власності у «Теорії справедливості»

Продовжуючи випробувати межі Роулзової концепції, Нозік стверджує, що існує один спосіб за допомогою якого можна було б отримати ще більше егалітарних принципів з вихідного положення. Роулз уявляє раціональних егоїстичних людей за завісою незнання, які обирають принципи для управління своїми установами. Нозік вказує на те, що, за Роулзом, виховуючись у суспільстві, яке втілює ці принципи, люди таким чином розвивають почуття справедливості та особливу психологію. Чи насправді два принципи Роулза впливають із вихідного положення? Чи дійсно люди, вихованні поза вихідного положення з психологією, яку Роулз описує як результат дії двох його принципів справедливості, самі вибирають ці принципи, коли їх поміщають у вихідне положення? Якщо так, то це б посилювало позицію Роулза. Якщо ні, то, на думку Нозіка, ми стикаємося з питанням про те, чи можливо у вихідному положенні дійсно сформулювати якісь принципи. Він задається питанням про те, на якій саме стадії реально можливе формування принципів справедливості і які саме ці принципи [1, с. 212,213]. Таким чином Нозік одночасно приймає ідею Роулза про необхідність раціонального обґрунтування системи справедливості, але знаходить певні недоліки саме у процесі втілення принципів справедливості за Роулзом.

Разом із цим Нозік задається питанням, чи дійсно основні принципи справедливості відповідно до позиції Роулза використовують лише щодо фундаментальної інституціональної структури суспільства. Також він відзначає, що через свою процесуальну спрямованість теорія Роулза не може бути виправдана як результат процесу, у такому випадку

³ Ця ідея дуже лаконічно сформульована Роулзом на самому початку «Теорії справедливості»: “Справедливість є першою чеснотою соціальних інституцій, як істина є першою чеснотою систем мислення” (Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought) [3, с.3].

вона сама по собі має починатися із загальних суджень, які аргументують фундаментальний пріоритет процесу [1, с. 207].

Таким чином, на думку Нозіка, структура теорії Роулза представляє дилему. Якщо процеси настільки ефективні, тоді теорія Роулза є дефектною, оскільки вона не здатна надати відповідні вихідні принципи процесам. Контрактні аргументи втілюють припущення, що все, що виникає в результаті певного процесу, є справедливим. На силі цього фундаментального припущення ґрунтується сила контрактного аргументу. Тоді Нозік припускає, що жоден договірний аргумент не повинен бути структурований таким чином, щоб запобігти тому, щоб принципи процесу були фундаментальними принципами розподільчої справедливості, за допомогою яких можна було б судити про суспільні інститути.

Через це Нозік вказує, що жоден контрактний аргумент не повинен бути структурований таким чином, щоб унеможливити те, щоб його результати мали таке саме походження, що й припущення, на яких він ґрунтований.⁴ Якщо процеси достатньо хороші, щоб на них заснувати теорію, вони достатньо хороші, щоб стати можливим результатом теорії. Таким чином Нозік доводить, що неможливо мати ці обидві речі одразу і у його баченні система справедливості має бути більш жорстко структурована стосовно масштабу її використання [1, с. 208].

Мабуть, однією із найбільш важливих розглянутих Нозіком проблем «Теорії справедливості» є відсутність моделі системи історичних титулів власності – а все через той факт, що відповідно до принципу рівності особи у вихідному положенні домовляються про кінцевий розподіл майна. Навіть домовляючись про сам принцип розподілу, вони б все одно мали в уяві саме кінцевий стан розподілу. Нозік переконує, що неможливо перейти до самих принципів справедливості, не маючи діючої теорії історичних титулів власності, так як її все одно довелось би враховувати при формуванні принципів⁵.

Для перевірки своїх доводів Нозік вступає в уявні дебати із Роулзом. Нозік звертається до головної ідеї, яка є в основі «завіси незнання». Суть цієї ідеї полягає в тому, щоб не дати можливості адаптувати та сприяти його конкретному стану. Але, на думку Нозіка, «завіса незнання» робить не тільки це. Вона гарантує, що жодна тінь міркувань щодо історичних титулів власності не увійде в раціональні розрахунки індивідів, змушених приймати рішення у ситуації, яка відображає деякі формальні умови моралі⁶.

Однак, при спробі перевірити принципи справедливості на прикладі мікроситуацій Нозік допускає, що Роулзові принципи справедливості існують та втілюються на настільки глибокому рівні, що жоден історичний титул власності не може бути використаний для їхньої перевірки [1, с. 206]. Таким чином він визнає їхню індуктивну сутність.

У баченні Нозіка принцип відмінності представляє шаблонну концепцію справедливості. Власність має бути розподілена так, щоб забезпечити якомога кращий стан для

⁴ У цій частині Нозік піддає сумніву аргумент Роулза стосовно того, що: «Ідея вихідної позиції полягає в тому, щоб встановити справедливу процедуру, щоб будь-який узгоджений принцип був справедливим. Мета полягає в тому, щоб використовувати поняття чистої процесуальної справедливості як основу для теорії.» [3, с. 136].

⁵ «З нашого боку було б неправильно прийняти теорію Роулза та його тлумачення проблеми саме у вигляді питання принципів, які обирали б раціональні егоїстичні особи за завісою невігластва, якщо б ми не були впевнені, що жодної адекватної теорії історичних титулів власності не сформовано» [1, с. 203].

⁶ «Хтось може подумати, що принципи титулів власності вважаються спеціально створеними в морально неприйнятний спосіб, і тому вони можуть відхиляти моє твердження, що завіса невігластва досягає більшого, ніж її заявлена мета. Оскільки спеціально пристосовувати принципи означає пристосовувати їх несправедливо для власної вигоди, і оскільки питання справедливості принципу права є саме проблемою, важко вирішити, що викликає запитання: моя критика міцності завіси невігластва, або захист від цієї критики, яку я уявляю в цій замітці.» [1, с. 203].

найменш забезпечених. Але як тільки людям дають дохід і багатство відповідно до принципу відмінності, одні витрачатимуть їх, тоді як інші накопичуватимуть більше, і тому рано чи пізно вимог принципу відмінності більше не буде задоволено. Власність доведеться перерозподіляти. І, як стверджував Нозік, це значною мірою заважатиме свободі людей жити своїм життям без втручання [1, с. 209]. Як вказує Роулз, принцип свободи має лексикографічний пріоритет над принципом відмінності через свою розташованість поперед нього у переліку принципів справедливості. Отже, якщо це дійсно правда, що дотримання принципу відмінності обмежує свободу, тоді, здається, власні аргументи Роулза змушують його відмовитися від принципу відмінності. Належне ставлення до свободи, як стверджував Нозік, несумісне з нав'язуванням будь-якого шаблонного розподілу власності.

Проте Роулз має кілька потенційних відповідей на цей аргумент. Перший полягає в тому, щоб зазначити, що принцип свободи не поширює свободу як таку. Скоріше він стосується того, щоб надати людям широку схему основних свобод, таких – як свобода слова або право балотуватися на державні посади. Тут не сказано, що люди повинні бути абсолютно вільні від втручання. Отже, між двома принципами Роулза немає формальної суперечності [6, с.175].

Нозік зазначає, що Роулз найбільш наближається до системи історичних титулів власності, говорячи про те, що він називає ліберальним тлумаченням своїх двох принципів справедливості, яке покликане усунути вплив соціальних обставин, але це тлумачення, як відмічає Нозік, все ще «інтуїтивно зрозуміло, все ще виглядає несправним. . . частки визначаються результатом звичайної лотереї; і цей результат є довільним з моральної точки зору. Немає інших підстав для того, щоб розподіл доходів і багатства вирішувався розподілом природних активів, ніж історична та соціальна доля»⁷ [1, с. 213].

Роулз відмовляється від системи природної свободи через те, що вона «дозволяє» розподільним часткам бути визначеними за допомогою факторів, які є незадовільними з моральної точки зору. Ці фактори з точки зору Роулза: співпадіння та вдача (попередній розподіл природних талантів і здібностей, у тому вигляді у як вони були розвинені з плином часу через соціальні обставини та такі обставини, як випадковість і щаслива доля). У цьому аспекті Нозіка турбує, що Роулз зовсім не звертає увагу на те, як само особа обирає те, як використовувати власні природні здібності. Він допускає, що якщо можливість такого вибору було опущено, через те, що ці здібності також розглядаються як продукт факторів, що знаходяться поза контролем людини. А отже, як спірні з моральної точки зору (*arbitrary from a moral point of view*).

Не приймає Нозік і аргумент Роулза стосовно того, що особливий характер людини, потрібний для вчинення вибору того, як розпоряджатися власними природними здібностями є результатом вдалого збігу обставин, які не залежать від самої особи, як і тезу стосовно впливу характеру людини на дії стосовно розпорядження власними здібностями [1, с. 213].⁸

На думку Нозіка, подібна логіка аргументів може нівелювати запровадження свободи волі у моделі суспільства, та зробити людину повністю залежною від зовнішніх

⁷ *Theory of Justice* pp. 73-74

⁸ "Твердження, що людина заслуговує на вищий характер, який дає їй змогу докладати зусиль, щоб розвивати свої здібності, однаково проблематично; оскільки його характер значною мірою залежить від щасливих сімейних і соціальних обставин, за які він не може претендувати на заслугу."

"Початкове надбання природних якостей і непередбачуваність їхнього зростання та виховання в ранньому віці є довільними з моральної точки зору... зусилля, які людина готова докласти, залежать від її природних здібностей і навичок, а також альтернатив, відкритих для неї."

факторів, приписуючи усі її дії та досягнення лише їм. Він бачить у подібному припущенні незалежності людини та першочергової відповідальності за її дії ризиковим напрямком у теорії, яка побудована та визначається саме вибором, який має зробити людина. Це також викликає сумніви стосовно істинності співвідношення образу персони, на який оперта теорія Роулза із поглядом на людську гідність, до якої вона покликана привести та втілити [1, с. 214].

Задля перевірки Роулзового аргументу стосовно хибної моральної природи впливу природних надбань на майнове становище особи Нозік формулює два способи зрозуміти релевантність цієї відповіді: позитивний та негативний аргументи. Позитивний аргумент мав би підкріплювати ідею про зведення розподільного ефекту природних надбань нанівець, негативний у свою чергу мав виступати на користь існування природних надбань у даному випадку [1, с. 215-216].

Відмова Роулза від прямого використання концепції моральної заслуги (*moral desert*), принаймні у межах «Теорії справедливості», приводить Нозіка до висновку, що будь-який наведений ним позитивний аргумент не міг би бути прийнятий Роулзом. Так, Нозік стверджує, що концепція справедливого розподілу часток не є шаблоною концепцією справедливості, і тому не допускає розподілу часток відповідно до моральних вимог. Таким чином, на відміну від концепції Роулза, будь-яка особа може передати будь-кому іншому будь-яку власність, на яку вона має право, незалежно від того, чи одержувач морально заслуговує бути одержувачем. Кожному відповідно до законних прав, які були йому законно передані певним чином. У такому випадку його розподільча справедливість повинна мати свою, окрему, теорію, а не бути постфактум інкорпорованою у теорію справедливості. [1, с. 217].

На думку Нозіка, навіть Роулзовий принцип відмінності є хибним з моральної точки зору, оскільки при використанні його як шаблону, він діє таким чином, щоб надати деяким особам більші розподільні частки, ніж іншим. Крім того, хто саме отримає ці більші частки, залежатиме, принаймні частково, від відмінностей між цими особами та іншими, і саме ці критерії визначення є довільними з моральної точки зору. Оскільки деяким особам із особливими природними надбаннями буде запропоновано більші частки незалежно від способу використання цих надбань [1, с. 219]. Таким чином Нозік намагається довести, що будь-яка спроба створення універсального морального шаблону на відміну від, наприклад, чисто наукового шаблону зумовлює небезпеку, тому що вимога єдиного пояснення формує «моральні факти», прямий зв'язок між якими потрібно пояснити. Отже, успіх у пошуку єдиного пояснення таких серйозно підкреслених фактів залишить незрозумілим, наскільки добре підтверджена пояснювальна теорія [1, с. 221].

Нозік стверджує, що система розподілу, у якій відмінності між індивідами треба було б виправдовувати, цілком підходить сучасним урядам. Через те, що вони існують як існує централізований процес, який сприймає усіх однаково⁹. Однак, він підкреслює, що основна частина розподілу у вільному суспільстві, не відбувається через дії уряду, і той не має права скасувати результати локального індивідуального обміну.

Нозік задається питанням стосовно необхідності визначення відмінностей між людьми та виправлення цих відмінностей. Не приймає він і аргумент стосовно дієвості співпраці та презумпції рівності між тими, хто приймає участь у співпраці, через те, що його прийняття навпаки створило б невдалий стимул для більш забезпечених людей відмовлятися співпрацювати з деякими менш забезпеченими людьми, ніж будь-хто з них, або дозволяти комусь із них співпрацювати з ними. Бо вступ у таку соціальну співпрацю,

⁹ У випадку уряду маються на увазі скоріш громадяни, ніж індивіди, але це не впливає на відображення моделі однаково.

вигідну менш забезпеченим, серйозно погіршив би становище більш забезпеченої групи, створивши відносини уявної рівності між ними та гіршою групою [1, с. 223]. Таким чином, Нозіку не вдається знайти жодного позитивного аргументу стосовно зведення розподільного ефекту природних надбань нанівець.

Не знаходить Нозік переконливих аргументів, які б допомогли встановити, що відмінності у накопиченнях, які виникають через відмінності в природних здібностях, повинні бути усунені або зведені до мінімуму. Він задається питанням про можливість використання моральної хибності природних здібностей стосовно формування вихідного положення. Так, він стверджує, що якщо формування призначене для зведення нанівець відмінностей у накопиченнях через відмінності в природних здібностях, нам потрібен аргумент для цієї мети. Натомість, на його думку, формування може відбуватися шляхом позбавлення учасників, які перебувають у вихідному положенні, від знання про їхні власні природні обдарування. Таким чином той факт, що природні здібності є довільними з моральної точки зору, допоміг би нав'язати та виправдати завісу незнання. Але і у такому випадку виникає питання, чи не є тоді будь-які особливі риси довільними з моральної точки зору, через що люди у вихідному положенні не повинні знати, що ними володіють. Але, як стверджує Нозік, тоді усі, хто знаходиться у вихідному положенні не могли б володіти так необхідною у ньому раціональністю, бо раціональність будується саме за допомогою власного досвіду, який є випадковим, а таким чином і хибним з моральної точки зору за сприйняттям Роулза. Таким чином, у вихідному положенні людина повинна бути обізнаною про певні власні природні здібності, інакше сама ідея вихідного положення не є життєздатною [1, с. 226-227].

Нозік не погоджується із запропонованим Роулзом розподілом матеріальних надбань та особливих якостей людини (талантів), які Роулз називає колективними активами (collective asset). На думку Нозіка, таланти та здібності людей є надбанням вільної спільноти, тому що інші в суспільстві отримують вигоду від їхньої присутності та перебувають у кращому становищі, просто тому, що вони існують в одному суспільстві. Він стверджує, що у вільному суспільстві таланти людей дійсно приносять користь іншим, а не тільки їм самим [1, с. 228]. Також Нозік знов звертається до лексикографічного пріоритету принципу свободи над принципом відмінностей, через те, що будь яка спроба контролювати природні таланти порушувала б як свободу, так і базову справедливість [1, с. 229].

Підсумовуючи результати аналізу розподільчої справедливості в межах мінімальної держави, Нозік підкреслює, що йому не потрібно було б сформулювати повну альтернативну теорію, щоб відкинути беззаперечно великі переваги теорії Роулза над утилітаризмом, так само як Роулзу не потрібна була повна альтернативна теорія, перш ніж він міг відкинути утилітаризм.

Висновки. Таким чином, не ставлячи перед собою мети спростувати концепцію Роулза, чи побудувати власну, Роберт Нозік досліджує «Теорію справедливості» в межах більш широкого контексту. В останнє Нозік звертається до Роулза у третій частині книги, яка присвячена утопії, однак ці звернення не відіграють суттєвої важливості при формуванні роздумів стосовно утопічного суспільства. Цей факт відображає те, що Нозік бачить концепцію Роулза саме в межах мінімальної держави; а отже, бачить її як важливий етап у існуванні власної концепції держави.

Головним здобутком Роулзової концепції соціальної справедливості за Нозіком є саме спроба раціоналізації та переведення етики у підпорядкування логіки, що відкриває нові можливості для її розвитку. Він впевнений, що найважливішим, щоб розпочати просування до кращої теорії, є ескіз правдоподібного альтернативного погляду, який зі своєї перспективи підкреслює недоліки найкращої наявної добре опрацьованої теорії. Тут, як і в багатьох речах, на думку Нозіка, ми вчимося від Роулза.

Вказуючи на сильні та слабкі аспекти Роулзової філософської концепції, він розбудовує не просто критичну працю, а свідому передумову для майбутнього дослідження та створення] більш стійкої концепції соціальної справедливості.

Саме розробка подібної новою концепції, яка б враховувала висвітлені Нозіком недоліки в питаннях розподільчої справедливості, виховання раціональних індивідів та вдосконалення системи історичних титулів стала б логічним продовженням філософської розробки теми соціальної справедливості.

Список використаної літератури

1. Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974. 367 p.
2. Nozick, R., *Socratic puzzles*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1997. 410 p.
3. Rawls J., *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard UP, 1971. 607 p.
4. Varden H., *Rawls vs. Nozick vs. Kant on Domestic Economic Justice*. *Kant and Social Policies*. Palgrave Macmillan, Cham, (2016). P. 93–123.
5. Wendt F. *Political authority and the minimal state*. *Social Theory and Practice* (2016). P. 97–122.
6. Wolff J., *An introduction to political philosophy*. Oxford University Press, 2006. 141 p.
7. Шевцов С.П., *Теория естественного состояния: Ролз, Нозик, Бьюкенен*. *Sententiae* 1 (2012). С. 82–94.

ROBERT NOZICK'S RECEPTION OF JOHN RAWLS' PHILOSOPHICAL CONCEPT OF SOCIAL JUSTICE IN «STATE, ANARCHY, AND UTOPIA»

Sergiy Kozyarchuk

Odessa I. I. Mechnikov National University,

2, Dvoryanska str., Odesa, 65082, Ukraine

e-mail: kozser@yahoo.com

ORCID ID 0000-0002-6576-0903

The article makes an attempt to analyze and systematize the main aspects of the influence and perception of the concept of social justice set forth by John Rawls in «The Theory of Justice», as well as to determine their role in Robert Nozick's general vision of the issue of social justice within his work «State, Anarchy and Utopia». It was done by thematically dividing the main lines of his criticism of Rawls's work.

Today the established concept of social justice remains an unresolved philosophical question. And although the work of John Rawls was widely accepted both in the scientific and political society, it remained a theoretical model. However, Robert Nozick has worked out a large number of controversial issues that arise from Rawls' concept of social justice.

It should be noted that although Nozick recognizes Rawls' idea regarding the concept of morality built precisely at the expense of logic, he sees significant differences in the vision of the system of duties and cooperation. Thus, he highlights the problem of the system of social cooperation given by Rawls. First of all, he sees in it shortcomings regarding the process of determining the real part of an individual's contribution to the social product and thus determining the real degree of inequality in order to outline the level of protection of certain groups. They also outline the problem of distributive justice, as one that requires a logical rather than a moral approach. Nozick also disagrees with Rawls' vision of the distribution of not only material possessions but also special human qualities (talents), which Rawls calls collective assets. One of Nozick's greatest contributions to the criticism of the «Theory of Justice» is an attempt to introduce the concept of historical entitlement theory

within its limits, since, in his opinion, none of its existing models are foreseen by Rawls and come into conflict with the principles of justice given to them.

Robert Nozick's criticism of John Rawls' concept of social justice helps us create a step towards its further development, and serves as a logical and rational reference point in this.

Key words: social justice, ethics, logic, social cooperation, historical property titles.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І КУЛЬТУРИ

УДК 140. 122/129

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.4>

ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЕМПАТІЇ: КОНФЛІКТ БІОЛОГІЧНОГО І СОЦІАЛЬНОГО ПІДХОДІВ

Олеся Панкратова

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України,

Трьохсвятительська, 4, м. Київ, 01001, Україна

e-mail: lesyapankratova@gmail.com

ORCID ID 0000-0003-3461-656X

З другої половини 90-х років XX століття все більшого впливу починають набувати спроби натуралістичного тлумачення емпатії. Поглиблюється протистояння двох альтернативних «теорій» (Теорії Теорії та Теорії Симуляції), кожна з яких претендує на домінування у створенні Мета-Теорії свідомості (ТоМ Theory of Mind). Іноді Теорію Симуляції (ТС) також описують як «Simulation theory of empathy». Це свідчить про певний перехід від так званих класичних теорії свідомості до все більшого її тлумачення на підставі природничих наук. Зокрема наша взаємодія з іншими, а також проблема «іншої свідомості» пояснюються в світлі даних біології. Так, наприклад, вже хрестоматійна праця Алвіна Голдмана та Віторіо Галезе (Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading, 1998 року) пов'язала ТС та емпатію з відкритими саме тоді «дзеркальними нейронами». Здавалося, що такий підхід уможливить розв'язання проблеми «свідомості інших», і зокрема, змісту «емпатії». Це не була якась конкретна теорія «емпатії», а перш за все ідея, що розуміння «свідомості інших» досягається шляхом певної нейрологічної реакції.

Але згодом, на перший погляд перспективне розв'язання цієї проблеми почало виглядало все менш переконливо. Що стосується емпатії, то таке на позір очевидне розв'язання залишило без уваги раціональний бік емпатії зосередившись на її емоційних проявах. Таким чином акти емпатії почали все більше інтерпретувати як спонтанно-біологічні реакції. І це не пояснювало ролі раціональної емпатії, яка починає досліджуватися все частіше. Перед нами все одно постає питання, яким чином ми маємо досліджувати емпатію? Якщо як частину природнього світу – тоді ми обмежуємо себе у дослідженні нашого розуміння іншого лише даними функціонального МРТ. Але якщо задіяти дослідження раціональних форм емпатії, то в такому разі ці дослідження будуть виглядати занадто спекулятивними (теоретичними). А цього і прагне позбавитися сучасна наука, орієнтуючись на стандарти об'єктивності за стандартами природничих наук.

У статті запропоновано аналіз аргументації Джона Серля, котрий прагне виявити слабкі місця спроб натуралізації філософії свідомості. На підставі цього аналізу спроби розглядати акти емпатії як феномени природнього світу видаються необґрунтованими і суперечливими. У статті також розглянуто варіативність у визначенні ментального, коли суто природничий підхід не в змозі замінити питомо соціально-менталістичні концепти на кшталт свободи волі або раціональності.

Ключові слова: емпатія, «свідомості інших», ментальна реальність, Theory of mind, Дж. Серл, характеристики ментального, Теорія Симуляція

Вступ. Тенденція до тотальної натуралізації з 80-х років починає подекуди ставитися під питання. Але все рівно залишається одним з головних напрямків дослідження

та спроб редукації ментального. Перераховуючи основні напрямки вирішення проблеми свідомості з огляду на природничі науки, виокремлюємо бігівіоризм у двох різновидах: методологічний та логічний. Гілберт Райл, пізній Вітгенштайн та Вілфред Селарс мислили переважно в межах другої парадигми. До слабких місць Райлового аналізу слід віднести не зовсім прояснене поняття «диспозиції», за допомогою якого не вдалося охопити все розмаїття сфери «ментального». Ще однією спробою позбутися ментального можна вважати функціоналізм, який також не виконав покладених на нього сподівань у розв'язанні *mind-body*-проблеми.

Всі ці спроби змінити наше розуміння свідомості (та всіх її об'єктів), як окремого світу, зрештою призводять до тотальної натуралізації та заперечення можливості вивчення ментальних об'єктів як таких, що існують певним чином. Однією з найрадикальніших течій такого спрямування є елімінативний матеріалізм (саме дискусії в межах цього напрямку мають безпосередній зв'язок із визначенням місця емпатії у філософських дослідженнях), представники якого стверджують, що ментальні стани, а відповідно, – і ментальна реальність, взагалі не існують. Психологію без будь-яких теоретичних втрат, можуть замінити нейронауки. Хоча навіть піонери матеріалістичного елімінативізму, такі як Денет, дещо змінили своє ставлення з плином часу до Народної Психології. Теорія Симуляції створюється у дискусії з Теорією Теорії, яка має свою основу закріплену у Теорії Теорію.

Що ми розуміємо під онтологічним статусом? Йдеться про відповідь на запитання: яким чином існує певна річ або певне явище? Тобто, це питання про спосіб існування, про базові онтологічні структури.

Праця Джона Серля «Відкриваючи свідомість знову» – один з визначних творів, що прагнуть продемонструвати нам колізії, закладені у приматі натуралістичного розуміння для філософії.

У цій статті я звертаю увагу на такі питання:

- 1) Чи потрібно визначати приналежність емпатії до фізичного світу, для її всебічного дослідження?
- 2) Чи зміниться спосіб її наукового, і, як наслідок, філософського дослідження, якщо ми визначимо її онтологічний статус?
- 3) Яке місце займає емпатія у сучасних філософських побудовах?

Запропонована постановка питань, на думку Серля, помилкова. Щоб обґрунтувати власну позицію, Серл пропонує низку аргументів, які розглянемо у статті. Відтак, намагання приписати емпатії приналежність до світу означає перебувати у певній хибній настанові. Але для точнішого дослідження об'єкта нам все одно необхідно певним чином визначитися щодо суті досліджуваного.

Відповідно, запропоноване тут дослідження структурно можна представити як спробу розв'язати наступні завдання :

1. Розглянути емпатію, як поняття фізичної (біологічної) реальності. В такому контексті «емпатія» постає альтернативною назвою Імітаційної Теорії (або Теорії Симуляції).
2. Реконструювати логіку аргументації Дж. Серля з метою нового переформулювання концепції свідомості та її онтологічного й епістемологічного статусів.
3. Зробити спробу визначення онтологічного й епістемологічного статусів емпатії на основі проведеного дослідження.
4. Виявити низку методологічних парадоксів, які виникають у процесі розв'язання проблеми свідомості й обґрунтування її онтологічного статусу.

Створення Теорії Симуляції. У сучасній когнітивістиці існує кілька тенденцій розуміння ментального (стосується відомої *mind-body* проблеми). Власне ідеї та заперечення щодо розуміння цих категорій не нові. У 1956 році вони втілюються в праці «Іс

consciousness a brain processes?» авторства Уліна Томаса Плейса [9]. Виходячи з настанов сучасного Плейсові бігевіоризму, автор стверджує, що не існує жодних логічних підстав припускати, що свідомість є чимось іншим ніж нейрофізіологічна діяльність. Плейс був одним із тих дослідників, що почали говорити про теорію ідентичності. Матеріалісти Плейсового штибу стверджували тотожність ментального і фізичного. Зазначену теорію можна вважати першим кроком нового етапу натуралізації щодо розуміння свідомості. Перші матеріалісти, подібно до Плейса, прагнули взагалі відкинути існування будь-якого передуюваного ментального феномена. На той період це були лише гіпотези, які вимагали подальшого розвитку науки для їхнього спростування або підтвердження. З 90-х років все активніше дослідження МРТ починають застосовуватися в обґрунтуванні залежності роботи нашої свідомості від фізіологічних процесів у мозку. У цьому ракурсі неможливо оминати визначне відкриття Джакомо Ріццолатті, Вітторіо Галлезе і Леонардо Фогассі. Саме на основі цього відкриття було створено багато праць та висунуто гіпотез, які раніше не було можливості підтвердити. Це, звісно, відкриття дзеркальних нейронів. Теорія Симуляції – це сукупність напрацювань аналітичної філософії та розвитку нейронаук. Будь-які теорії – це проба і заперечення, а остаточні теорії – це поєднання елементів всіх спроб філософування другої половини ХХ ст.

Праця Роберта Гордона «Folk psychology as simulation» (1986) вважається однією з засадничих для розвитку Теорії Симуляції як окремого напрямку досліджень. Ця робота стосується питання «передбачення» власних дій та дій інших. Гордон згадує герменевтичну традицію, зокрема Колігвуда (1946), у зв'язку з його ідеєю історичної реконструкції, як «емпатичного розуміння» – ідеєю про «ставити себе на місце іншого», хоча вона ще не містить питання про «передбачення» [5].

Тяжіння до натуралістичних тлумачень і прагнення розробити реальні наукові пояснення в рамках позбавленого зайвих «ускладнень» емпіричного фундаменталізму в його різноманітних версіях, спонукало до висунення ідеї, що людині взагалі притаманно створювати теорії у цілком природній спосіб. Тобто йдеться про спробу натуралістичного обґрунтування утворення теорій як таких. Акцент на дослідженні буденної мови також справив належний вплив у переході від ідей про народну психологію до створення теорії яка наполягає на існуванні здатності людини приписувати психічні (ментальні) стани іншим людям. З 1980-х років відбуваються зміни, які знаменують собою дебати, що мають своє продовження і сьогодні. Виникає термін *theory of mind*¹, що має декілька значень. Перше значення має широку сферу вжитку, де цей термін позначає широкий спектр станів і явищ психічного (зокрема психічних станів інших людей). Друге значення терміна – стосується більш вузької сфери дитячої психології. Тут цей термін позначає здатність розуміти інших, яка набувається у процесі розвитку дитини від 1 до 5 років. Ще один термін, який варто зафіксувати, *Theory of mind debate* – дискусія у філософії свідомості, де визначається пріоритетність Теорії Теорії або ТС у створенні Мета-Теорії Свідомості.

Мета-Теорія Свідомості може мати своєю основою як Теорію Теорії (далі скорочено – ТТ), так і Теорію Симуляції. ТС ґрунтується на власному моделюванні вірувань, бажань та емоцій (*self-simulating their beliefs, desires, or emotions*). Така симуляція має досить таки природне підґрунтя. Прихильники такого погляду наполягають, що на відміну від ТТ, ТС має значно більше біологічних засновків. Саме у цій позиції відбувається повернення до теми емпатії як біологічного поняття. З погляду ТС, нам не потрібна теорія або Народна Психологія, оскільки ми маємо наш власний розум (свідомість) (*own*

¹ Українського зафіксованого перекладу цього терміну на даний момент не існує (іноді можна зустріти Теорія Розуму). Виходячи зі значення, яке стосується мета теорії пропонуємо перекладати: Мета-Теорія Свідомості.

mind), щоб використовувати його як модель для реконструкції свідомості іншого (the other's mind). Емпатія набуває свого нового нейрологічного виміру. Від свого початкового формулювання ці теорії (ТТ і ТС) починають наближатися одна до одної, вони зазнають поступової трансформації та перетворюються на низку гібридних теорій, що поєднують ТТ і ТС. Теоретики-Теорії в основному розходяться у питанні про те, чи є дана теорія вродженою і модульною (Карутерс, Барон-Коен), чи вона засвоєна таким же чином, як і звичайні наукові теорії (Гопнік, Велман). Тоді як прихильники Теорії Симуляції стверджують, що симуляція, про яку йде мова, передбачає роботу свідомої уяви і деліберативного висновування (Голдман). Інші дослідники наполягають на тому, що симуляція, хоча й явна, має невисновувану (noninferential) природу (Гордон). Нарешті, є й такі, хто стверджує, що симуляція, і не явна, і свідомо, є суб-персональною (sub-personal) (Галезе) [2, с. 172-175].

Можна навести багато прикладів щодо відмінностей між цими двома підходами, проте все це мало чим допоможе в розумінні суті розходження між цими теоріями. ТТ додає вимір від третьої особи до нашої власної свідомості, і це все особливим чином містить ознаки теорії (поняття, закономірності узагальнення, елементи нормативності) у розумінні себе, своєї поведінки та розумінні інших. ТС цього всього не просто не потребує, а, навпаки, наголошує на важливості імітацій, які містять радше емоційно-почуттєву складову. ТТ залучає інтелектуальну роботу, свідомість іншого розуміється за мотивами і переконаннями. ТТ орієнтується на такі поняття, як *mentalizing* (mind-reading). Одна з версій ТС наголошує, що, на відміну від ТТ, ТС прагне залучати нейропсихологічні дослідження, щоб покладатися на них. Для цього достатньо визнати, що інших ми відчуваємо завдяки вродженій здатності повторювати (імітувати) їхні реакції.

Важливо зазначити, що пошуки заміни «міркування за аналогією» призвели до виникнення ТТ, яка у свою чергу спричинила появу ТС. Теорія Симуляції – це, власне, і є «міркування за аналогією» тільки на нейробіологічних засадах. Явище емпатії у такому разі може бути прикладом, який спроможний як заперечити «міркування за аналогією» (якщо брати до уваги її раціональний вимір), так і підтвердити його (якщо розглядати її у перспективі моделювання (симуляції)).

Однією з визначних у розвитку та поширенні ТС є постать Алвіна Голдмана з його працею «*Simulating Minds The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*». Голдман обстоює думку, що людина як соціальна тварина має особливу характеристику, вона вміє «читати» думки інших. Його думка ґрунтується на достатньо буденному розумінні, яке важко заперечити – люди приписують собі та іншим безліч ментальних станів (бажання, страждання, гнів тощо). Саме ж «читання» думок (*mindreading*) або менталізація (*mentalizing*) – це активність вищого порядку. Вона стосується концептуалізації інших та себе самих [4, с. 3]. Згідно з цим поглядом «менталізація» постає як один з можливих коренів існування свідомості в її сучасному тлумаченні.

Особливість теорії Голдмана полягає у тому, що вона однозначно покладається на регулярність, яка називається «симуляцією». За Голдманом, наше розуміння свідомості інших ґрунтується на інтроспективному доступі людини до власного розуму; здатність до самоприписування (*self-ascription*) переує здатності тлумачити інших (*other-ascription*).

Це радикально відмінна думка від тієї, з якої починається Теорія-Теорії. Згадуючи «Міф Джонса» Селарса, розуміння себе – це другий етап, який відбувається після нашого розуміння дій інших.

З часом, коли з'являються прихильники гібридних теорій, які поєднують ТТ і СТ, і припускають, що Народна Психологія не надає відчуття того, що відбувається з іншою людиною, а надає деякі загальні правила щодо того, як люди думають і поведуться

в певних ситуаціях, і це те, що симулятор може використовувати, щоб генерувати уявні психічні стани, необхідні для процесу моделювання. На противагу цьому, Голдман звертається до субособистісних процесів дзеркального резонансу, хоча потім він стикається з проблемою, як перетворити ці процеси в концептуальне розуміння пропозиційних настанов [2, с. 172-175].

Так емпатія з теоретичного поняття виходить на рівень нейробіологічної основи соціальності людини.

Варто згадати, що у 2006 році вийшла праця Карстена Штюбера «Превідкриваючи Емпатію» (Rediscovering empathy). З погляду історії філософії ця праця важлива, оскільки проблематика емпатії не часто мала систематичний огляд, без якого, власне, не можливо проводити ґрунтовне дослідження. Позиція Штюбера досить радикальна, проте потребує подальшого обґрунтування. Адам Мортон у своєму відгуку на «Превідкриваючи Емпатію», зазначає, що помилка Штюбера у тому, що він надто широко використовує поняття «емпатія» і позначає майже всі доробки розробників ТС як праці з опису емпатії. Щодо дебатів між ТТ і ТС автор пише, що хоча останні дані щодо дзеркальних нейронів є аргументом на користь ТС, це все одно не дає достатніх підстав для вирішення проблеми [7].

Навряд, чи дебати спроможні надати остаточну перевагу одному типу пояснень над іншим. Вони створюють лише необхідне тло для дотримання збалансованого підходу і дають можливість підтримувати дискусію у дослідженні свідомості, не вдаючись до крайнощів.

«Відкриваючи свідомість знову» за Джоном Серлем. Джон Серл пропонує оригінальне тлумачення онтологічного й епістемологічного статусу свідомості. Він робить декілька важливих зауваг та розрізняє між онтологією, епістемологією та каузальністю. Ця відмінність стосується відповідей на питання: «що це?» (онтологія), «як ми дізнаємося про це?» (епістемологія), «що воно робить?» (каузальність) [11, с. 18].

Критику радикальних форм матеріалізму Серл представляє у тезах натуралістичного світосприйняття та їхнього заперечення. Для Серля mind-body-проблеми не існує. Якщо для XVII століття виключення свідомості зі світу природи дозволило вченим сконцентруватися на тих явищах, які можна було виміряти, які є об'єктивними і не інтенційними, то для XX і XXI століть це вже не є релевантним. Помилка полягає у тому, що виключення свідомості ґрунтувалося на хибному засновку. Цей засновок – «свідомість не є частиною світу природи». Свідомим ментальним станам та процесам властива риса, якою не володіють інші природні феномени, а саме – суб'єктивність. Дана риса робить свідомість непідвладною загальним методам біологічного та психологічного дослідження. «Сенс, в якому я використовую термін «суб'єктивний», вказує радше на онтологічну категорію, а не на епістемічну форму» [11, с. 94].

Серл критично налаштований до бігевіоризму та академічної психології середини минулого століття. На його думку, їхні спроби позбавитися суб'єктивності суттєво призупинили розвиток досліджень свідомості. Дослідники, які перебували на позиції бігевіоризму, не могли визнати, що «онтологія ментального є нередукованою онтологією від першої особи» [11, с. 95].

Серл підтримує ідею повернення суб'єктивності, але не в старому її значенні. Так, наприклад, він критикує ідею «привілейованого доступу» чи інтроспекцію, оскільки обидва підходи передбачають доступ від третьої особи, тобто того, хто описує. А суб'єктивність саме і є тим, що ми не описуємо, як прийнято з «наукової» точки зору. Серл погоджується, що свідомість дійсно є біологічним процесом мозку, але ці ментальні процеси є нередуковано суб'єктивними.

Для того, щоб детальніше зрозуміти, яким чином Серл надає нам можливості для розв'язання проблеми онтологічного статусу свідомості і, тим самим, розв'язанням mind-body-проблеми, звернемося спочатку до поняття редукції, а також до того, у який спосіб здійснювали редукцію у досліджуваних нами сферах філософи минулого століття. Тут головне місце посідає *онтологічна редукція*. Приклад Серля – об'єкти певних типів містяться у об'єктах інших типів (всі матеріальні об'єкти – це сукупність молекул). *Теоретична редукція* – закони однієї теорії зводяться до законів іншої. *Логічна редукція* (найчастіше застосовувалася у філософії) – якщо слова або речення вказують на один тип сутностей, вони редукуються до цього типу сутностей. Каузальна редукція (саме цей тип редукції застосовується до дихотомії свідомість-мозок) – ментальні якості каузально обгрунтовані нейробиологічними процесами [11, с.113-116].

За кожним з цих типів редукції, окрім першої, може відбуватися головна – онтологічна редукція. Тобто перший рівень редукції (логічний, каузальний або теоретичний) це лише підґрунтя для онтологічної. Частково завданням редукції було виокремлення суб'єктивного сприйняття та вилучення його з реальних феноменів. У цьому, за Серлем, і міститься помилка, оскільки нас цікавлять саме суб'єктивні відчуття.

Щодо розв'язання проблеми свідомості інших, помилково буде розв'язувати її лише шляхом спостереження поведінки, начебто таким чином ми мали би об'єктивність, але ж ми не отримуємо доступу до суб'єктивності іншого, та навіть у нас не має доступу до своєї суб'єктивності. Реальна онтологія ментальних станів – є онтологіє від першої особи.

Яким чином Серл розв'язує питання онтологічного та епістемологічного статусу свідомості? Відповідь може бути такою: необхідно повернути в теорію свідомості онтологічний статус «від першої особи». Іншими словами, в теорію свідомості важливо включити теорію суб'єктивності, що розуміється в онтологічний спосіб. Адже відповіді на питання про природу свідомості та її структуру слід шукати передусім у сфері онтології першої особи.

Серл робить спробу повернення до свідомості «як вона є», але не може уникнути апорій, які виникають за цією спробою. Апорії або парадокси полягають у тому, що Серл пропонує застосовувати не біологічну методологію до біологічного феномену свідомості. Виникає методологічний конфлікт: чи можливо досліджувати біологічне філософським способом? А якщо не філософським – тоді яким?

Онтологічний статус «емпатії». З огляду на вже зроблені зауваги щодо ТС та настанови від Серля, спробуємо відповісти на питання про онтологічний статус емпатії. Для відповіді на питання поставлені на початку статті щодо онтологічного статусу емпатії, маємо описати основні властивості ментального. Для початку визначимо найзагальніші моменти. Перша характеристика: ментальне – не фізичне, не підлягає законам фізики. Друга, яка корелюється з першою характеристикою: ментальне – не просторове. Третя: непомилність – оскільки ми не можемо помилятися у власних відчуттях. Четверта: інтенційність – найтрадиційніша та іноді одна-єдина властивість ментального. Це найзагальніші характеристики, які можуть бути оскаржені з різних позицій, окрім того, вони найчастіше дискутувалися. Дані характеристики нас не задовольняють. Ми потребуємо більш специфічних характеристик, які дозволять розглянути емпатію як частину ментального світу.

У цій перспективі розглянемо властивості ментальних станів, які пропонує Ян Равенскрофт (Ian Ravenscroft) на початку своєї книги «Філософія свідомості. Вступ для початківців» (Philosophy of Mind. A Beginner's Guide) [10, с. 2-3].

1. Деякі ментальні стани спричинені станами світу.
2. Деякі ментальні стани спричинені діями.

3. Деякі ментальні стани спричинені іншими ментальними станами (причиновий зв'язок між деякими ментальними станами може бути **логічним або доказовим (очевидним)**). Або можна сказати по-іншому: ваш мисленевий процес **раціональний**).

4. Деякі ментальні стани є усвідомленими, вони мають суб'єктивні «відчуття/feel» або «якість/quality». Тобто досвід кожної окремої особи відрізняється.

5. Деякі ментальні стани «про речі у світі». Тобто, речі світу уявляється (*represent/represent*) певним чином. Автор зазначає, що деякі представники філософії назвуть це – *змістом* (content).

6. Деякі типи ментальних станів систематично корелюються (співвідносяться) з головними (основними) типами станів мозку. З розвитком нейронаук така кореляція стала беззаперечна.

Акцент у даному переліку на тому, «що спричинює?» ментальний стан. Це важливі критерії у визначенні саме нейрологічного статусу. На даному етапі зупинимося на цьому списку характеристик і перейдемо до наступного.

Важливим додатком до цих характеристик буде звернення до іншої статті, де йдеться про декілька інших характеристик ментального. Як вже було зазначено у минулому розділі, Серл повертає нас у сферу саме філософських досліджень, критикуючи спроби натуралізації філософії.

Туомас Перну (Tuomas K. Pernu) у статті «П'ять ознак ментального» (The Five Marks of The Mental), називає, як зазначено у назві, п'ять ознак ментальної реальності: інтенційність, свідомість (усвідомлення), свободу волі, телеологію та нормативність. Перші дві згадуються в усіх переліках головних характеристик ментального, тому ми не будемо на них зупинятися.

На перший погляд у питанні про визначення рис ментального можна не звертатися до проблеми свободи волі. Але варто погодитися з автором статті у тому, що по-перше, свобода волі – це щось дійсно дуже інтуїтивно зрозуміле, що проста людина одразу змогла б приписати свідомості; по-друге, майже всі емпіричні дослідження, які приймає філософія свідомості, стверджують, що проблема свободи волі – вирішена; по-третє, свобода волі створює досить очевидне протиставлення між ментальним та фізичним [8, с. 7].

Ми продовжуємо жити в світі де зі свободою волі рахуються майже у кожному з аспектів нашого життя. Ба більше, на неї продовжують покладати «великі сподівання». У нас продовжують працювати суди, ми продовжуємо засуджувати дії окремих осіб. Це все ми робимо з прийняття того фактору, що люди вчиняють певним чином, але можуть вчинити інакше. Вся соціальна система побудована таким чином, що навіть коли у філософії свідомості стається переворот – і наше розуміння існування ментального існування свободи волі заперчується – це одразу не змінює соціальних практик, якими послуговується суспільство. І наука, навіть, якщо не визнає ментальний світ, продовжує визнавати світ соціальний, який потрібно досліджувати за його власними законами. Відмінними від фізичних.

Ще однією характеристикою, визначеною Перну, є телеологія. І дійсно, цілепокладання – це не те саме, що інтенційність. Це вже відсилання до раціональності. Автор статті пропонує звернутися до історії, щоб окреслити момент коли телеологія зникає, як визначна риса для опису ментальних станів. Народна Психологія зазвичай вживає саме телеологічні поняття. Ми діємо так, як діємо, саме тому що ставимо конкретні цілі перед собою [8, с. 11].

Згадаємо Райла, який задає два питання, які визначили розвиток філософії, – це питання *що? і як?* І говорить – на питання *що?* відповіді ми не зможемо. Залишається один шлях – це відповідати на питання *як?* Але таким чином ми забуваємо питання – *навіщо?*

Якщо у свідомості телеологічна структура, а свідомість частина природного світу – тоді природньому світу притаманна телеологічність. Або свідомість не частина природи, або демонструє деякі неприродні властивості.

Ще одна характеристика це – нормативність [8, с. 12-13]. Напруга між нормативністю і фізичним виникає з ще більшої напруги між нормативним та фактичним, від удаваної неможливості виведення норм із суто фактичних посилок. Фізичним способом опису світу є лише один фактичний спосіб опису світу. Зв'язок нормативності з ментальним значно складніший. По-перше, у взаємодіях людей завжди присутня нормативність. Мова та її використання є прикладом нашої нормативної практики. Раціональна поведінка – це також приклад нормативності (у певній культурі ми всі намагаємося поводитися раціонально).

Ця характеристика повертає нас до Теорії Теорії, яка як теоретичний концепт потребує нормативності.

Перша класифікація до якої ми звертаємося (Равесфорт) є достатньо сучасною і містить у собі саме науково-природничий опис того, під які критерії має підпадати ментальний акт, аби ми його таким вважали. Емпатія, до речі, також підпадає під ці критерії в повному обсязі. Критерії є формальними, вони не потребують визначення змісту актів.

Відтак, виникає питання – а чи достатньо цього, аби до кінця визначити та зрозуміти, з якими саме феноменами ми маємо справу?

Тому ми робимо наступний крок і залучаємо другу класифікацію (Перну). Цей автор додає три критерії ментального, які не є новими, ми зустрічаємо їх у описах ментальної реальності упродовж трьох попередніх століть. Але з сучасної позиції їх вилучити з опису ментально явища.

Не долучаючи до опису ментальних феноменів критерії абстрактних категорій, чи позбавляємо ми себе додаткових можливостей дослідження?

Відтак, можемо визначити «емпатію» як особливий різновид множини ментальних актів. «Емпатія» – це мінливий термін.

На що передусім варто звернути увагу під час класифікації ментальних станів, зокрема, емпатії. Перш за все ми не можемо уникати спроби фізіологічного пояснення емпатії і надалі будемо стикатися зі спробами біологізувати ментальні стани – що є цілком правомірним. Так само не можемо уникнути філософських узагальнень.

Значна частина нашої статті присвячена визначенню саме онтологічного статусу. Епістемологічний залежить від нього, і може бути визначений другим порядком.

На останок пропонуємо розглянути кілька тез щодо природи емпатії, запропонованих не нейробіологами і психологами, а, власне, філософами. Це свідчить про новий етап зацікавленості щодо цього явища у філософії.

На думку дослідниці Фредеріки Мадони «читання» думок (mind reading) або менталізація (mentalizing) є найбільш суперечливим аспектом феномену емпатії. З епістемологічної точки зору, підходити до «проблеми свідомості», означає перш за все поставити перед собою кілька головних питань:

1. Що це за здатність, можливо, не суто людська, яка дозволяє людині пізнавати себе (по-перше), і встановлювати зв'язок з іншими, (по-друге);
2. Припущення про розуміння намірів (intentions), бажань та думок «інших свідомостей» (of other minds);
3. Не нехтувати, нарешті, здатністю кожного «Я» пізнавати одне одного через безперервний майєвтичний процес пошуку між «Я» і «Я» інших [6].

У даному контексті варто згадати Тіемо Бресера, німецького феноменолога, у 2020 році вийшла його стаття щодо розрізнення трьох понять: Емпатія, Симпатія та Співчуття (у англійському варіанті Sympathy, Empathy and Compassion). На думку

автора, емпатія не обов'язково має емоційну складову. І оскільки свідомість може виражати себе по-різному, то переживання емпатії також має багато вимірів – від тілесного й афективного до когнітивного [1].

Наведені тези підтверджують важливість дослідження саме когнітивного виміру емпатії, який може не стосуватися виміру емоційного, але таке дослідження потребує додаткових інструментів.

Висновки. Щодо онтологічного та епістемологічного статусів емпатії маємо зробити декілька зауваг і узагальнень. У цій статті я спробувала представити «емпатію» як біологічну складову природи людини, як нейрофізіологічний стан мозку. У цьому випадку виходимо з того, що «емпатія», як частина ментального, є природньою. Для цього наведено аргументи, які дозволяють говорити про стани ментального і свідомість взагалі у їхньому стосунку до фізіологічних процесів.

Визначаючи емпатію як частину біологічного світу, ми редукуємо це явище до нейрофізіологічних процесів у мозку аналогічно до свідомості. Але як і у випадку зі свідомістю, така редукція не розв'язує всіх наявних проблем, – наприклад, розуміння свідомості інших. Звертаючись до концепції Дж. Серля, ми приймаємо його думку щодо можливості онтологічної редукції свідомості до процесів мозку, але не можемо цілковито з ним погодитися, оскільки підтримуємо його ж настанову про те, що потрібно «знову відкривати соціальний характер свідомості».

Отже, не можливо оминати парадокси, до яких потрапляє Серл, коли робить спробу повернути суб'єктивність свідомості і таким чином потрапляє у методологічну пастку. Адже досліджувати біологічні феномени методами філософії, або навпаки, – це створювати методологічну суперечність. Подібну суперечність можемо спостерігати у філософській антропології, коли людину – частину природи – досліджуємо не природничими методами.

Така колізія потребує створення нової методології, оскільки за предмет дослідження змагаються різні наукові галузі. Маємо інтегрувати філософську методологію і природничу у певному синтезі. Пошук нової методології урухомлюється зокрема через виявлення парадоксів. Окрім того, якщо звернутися до семіотичних досліджень ментальності, то зустрінемося з переконанням про подолання класичної епістемологічної парадигми (картезіанської) саме через анігіляцію взаємозаперечувальних методологій, які неминуче розгортаються у прагненні визначити єдину загальнонаукову методологію досягнення істинності знань. Натомість методологічним змаганням, семіотика пропонує адаптувати поняття «точка зору», або «погляд», які мають бути конгруентними з відповідними теоретичними міркуваннями.

На прикладі ТТ та ТС ми спостерегли колізію щодо пошуку відповіді на питання, яким найкращим способом варто досліджувати соціальний характер свідомості у єдності з її персональним характером. ТТ зберігає філософський рівень нашого *погляду* на свідомість, у той час як ТС може бути редукована до процесів мозку.

Список використаної літератури

1. Breyer T., Empathy, Sympathy, and Compassion. Thomas Szanto / Hilge Landwehr (eds.), Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions. London/New York, 2019. Pp. 429 – 440.
2. Gallagher Sh. and Zahavi D. The Phenomenological Mind An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science
3. Gallese, V., & Goldman, A., Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading. Trends in Cognitive Sciences, 2, 493-501., 1998. [http://dx.doi.org/10.1016/S1364-6613\(98\)01262-5](http://dx.doi.org/10.1016/S1364-6613(98)01262-5)
4. Goldman AI. Simulating Minds. New York: Oxford University Press, 2006
5. Gordon R. Folk psychology as simulation. Mind Lang 1986, 1:158–171.

6. Madonna F., Mentalizing: the cognitive aspect of empathy, *Journal of Advance Research in Social Science & Humanities*, 2019 p. 69-78.
7. Morton A., Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences – Karsten R. Stueber, Book reviews., *The Philosophical Quarterly*, Volume 59, Issue 237, October 2009, Pages 754–756, https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2009.645_7.x
8. Pernu T. K., The Five Marks of the Mental. *Front. Psychol.*, 2017 8:1084. doi: 10.3389/fpsyg.2017.01084
9. Place U. T., Is consciousness a brain process, *British Journal of Psychology*, 47:1 (1956: Feb.) p.44.
10. Ravenscroft I. *Philosophy of Mind A Beginner's Guide* – Oxford University Press Inc., New York., 2005.
11. Searle J., *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
12. Stich SP, Nichols S. Folk psychology: Simulation or tacit theory? *Mind Lang* 1992, 7:35–71.
13. Stueber K. *Rediscovering empathy: agency, folk psychology, and the human sciences* / K. Stueber. – Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2006. – 276 p.

ONTOLOGICAL STATUS OF EMPATHY: THE CONFLICT OF BIOLOGICAL AND SOCIAL APPROACHES

Olesia Pankratova

H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Tryokhsvyatitska str., 4, Kyiv, 01001, Ukraine

e-mail: lesyapankratova@gmail.com

ORCID ID 0000-0003-3461-656X

From the second half of the 90s of the 20th century, attempts at a naturalistic interpretation of empathy began to gain more and more influence. The confrontation between two alternatives «theories» (Theory Theory and Simulation Theory) deepens, each of which claims to dominate in the creation of the Theory of Mind (ToM). Sometimes Simulation Theory (ST) is also described as the «Simulation theory of empathy». This indicates an inevitable transition from the so-called classical theories of mind to an ever-increasing interpretation based on natural sciences. Our interaction with others and the problem of «other minds» are interpreted in the light of biological data. For example, the textbook work of Alvin Goldman and Vittorio Gallese (*Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading*, 1998) tied ST and empathy with «mirror neurons» opened at that time. It seemed that such an approach would make it possible to solve the problem of «other minds» and the content of «empathy».

But later, the promising solution to this problem began to look less convincing at first glance. It was not some theory of «empathy» but the idea that understanding the «other minds» is achieved through a specific neurological reaction. As for empathy, such a seemingly obvious solution neglected the rational side of empathy, focusing on its emotional manifestations. Thus, acts of empathy began to be increasingly interpreted as spontaneous biological reactions. And it did not explain the role of rational empathy, which is starting to be explored more and more often. The question remains, how should we study empathy? If, as part of the natural world, we limit ourselves to reviewing our understanding of the other only to the data of functional MRI. But if research on rational forms of empathy is used, these studies will look too speculative (theoretical). And this is what modern science seeks to get rid of, focusing on the standards of objectivity according to the standards of the natural sciences. The article offers an analysis of John Searle's argumentation, which aims to reveal the weak points of attempts to naturalize the philosophy of consciousness. Based on this analysis, attempts to consider acts of empathy as phenomena of the natural world appear unfounded and contradictory. The article also considers the variability in the definition of mind when a purely naturalistic approach cannot replace specifically social or mental concepts such as free will or rationality.

Key words: Empathy, Mental objects, Searle, The Myth of Jones, Simulation Theory, Theory of mind, mind, consciousness

UDC 272-36+1(091)477

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.5>

ON THE DISTINCTION BETWEEN TRUTH AND FALSITY

Pavlo Sodomora

Danylo Halytsky Lviv National Medical University,

69, Pekarska str, Lviv, 79010, Ukraine

e-mail: pavlosodom@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-2006-1383

Plato's theory of reminiscence provides us with some clues on the nature of knowledge. It is seen as quite elusive, and it evokes a need for questioning the notion of truth as a whole, which constitutes the **scientific novelty** of the research. There is no proof which gives us the right to assert that we possess any reliable knowledge, and this is why **aiming** at investigating the notion and foundation of the concept of knowledge is directed at clarifying what exactly the knowledge consists of. The most important theories of truth are analyzed and taken to account in order to assess the boundaries between the two opposites. The article mainly uses **methods** of historical chronological and comparative analysis. If truth's being truth is to depend on the total absence of falsity, their borders are to be taken as clearly distinct. But this requires more precise insight into broader problems, linked to the issue. This topic is being discussed in the context of a broad perception of the Universe. Theories of modern and post-modern thinkers are taken as an inheritance of Plato's statements. Certain approaches to the perception of the Universe are considered in order to develop an acceptable view of boundaries between truth and falsity. Cognizance and deception are assessed in order to specify the distinction between two opposites. The total absence of falsity is required for belief's being knowledge, and this is why most beliefs can cease to be knowledge at all. In **conclusions**, the phenomenon of brainwashing is analyzed as a result of the study. Plato's theory of reminiscence can be proved neither by experience, nor by five basic senses, the boundaries between truth and falsity are elusive and cannot be distinctly set by any scientific method available today. It is difficult to do this, since being humans, we are highly biased. It is apparent on the example of Russian propaganda, which performs brainwashing on a global scale aiming at achieving its dominance. It prevents those susceptible to it from being able to exercise their own will as well as free choice.

Key words: truth, falsity, brainwashing, deception, boundaries.

Introduction. Despite the fact that the theory of reminiscence itself at first glimpse seems to be pretty vague to some extent, as well as it can be neither proved nor supported by any experiment, this theory is significantly profound in terms of modern theories of language. This can be extrapolated to the question on the nature of knowledge, e.g. when we know something but are not quite sure whether the known fact is true or false since belief can be false as well, as it was shown earlier [1]. These statements settle the question of truth and falsity, as well as on the borders between these two opposites.

This article is aimed to throw some light on clarification of the boundaries between truth and falsity. There is always some paradox being relied upon, at least implicitly, as we form conclusions, which makes the latter to some extent illogical. Consideration of borders between truth and falsity might require discussing several paradoxes. Since the nature of knowledge appears to be quite elusive, it provides us with the need for questioning the notion of truth. Consequently, if truth's being truth is to depend on the total absence of falsity, their borders are

to be taken as clearly distinct. Still, this requires more precise insight into broader problems, linked to the issue.

The problem of perception of the Universe is being discussed widely by scholars [2], but apparently there is a distinction between so-called “our Universe”, or the one we observe, and the one which is outside of us. While assessing the correctness of names as images of things, Plato in his “Cratylus” (432c) asserts that an image cannot represent a thing in its full perfectness, as well as in the opposite case there would be “two Cratyluses” instead of the only one. The assertion concludes that correctness does not presuppose identical likeness of a thing and an image. Plato continues: “Do you not perceive how far images are from possessing the same qualities as the originals which they imitate?” [3]. Presumably, this is what much later Immanuel Kant meant by distinguishing between noumena and phenomena, and this is why he claimed that cognizance of a thing was impossible, but this topic is to be discussed elsewhere.

Learning as a core principle of human’s existence. Basic principles of cognizance of the Universe due to their elusiveness cannot steer clear of some kind of paradoxes. A series of aporia developed by Zeno puzzled not only Aristotle, but all upcoming generations of thinkers. It contributed significantly to the development of a variety of theories and approaches to different issues. The further development of problem of knowledge to some extent involves so-called “twofold ignorance”, which questions what exactly can be called “knowledge”, and what does not belong to it while still leading to the positive result.

The fundamental problem linked to the process of learning, which is a core principle of human’s existence, is the notion of truth. Language, being a means of cognizance of the Universe, resembles the progress from less to more perfect, although Zeno’s paradoxes reveal to us paradoxical nature of language and point at inherent inconsistencies in the process of understanding of reality. The phenomenon of language does not possess clear and explainable nature, since behavioristic theories fail to explain it sufficiently [4]. The standard epistemological objection to these theories is that it possesses to some extent paradoxical nature we are unable to explain by any of methods available [5]. As a result, this view adds significantly to the development and improvement of newer approaches to the process of learning in general and obtaining reliable knowledge in particular. Epistemologists have been working for quite long time towards what they hope is going to be a non-skeptical conception of knowledge [6].

There is no proof which gives us the right to assert that we possess any reliable knowledge, and this is why aiming at investigating the notion and foundation of the concept of knowledge is directed at clarifying what exactly the knowledge consists of. First, according to Plato, it is impossible to learn anything at all if we lack knowledge about ourselves, and in this article the attempt has been made to assess the boundaries between truth and falsity in terms of their application to the reality. But again, the reality can be seen differently, as it was shown in the previous article, and this is why the relation between truth and falsity is to be assessed more precisely.

Knowledge is usually identified as justified true belief, or JTB, as it can be inferred from Plato’s “Meno” and other dialogues [7]. As a rule, JTB is a point for scholars to start investigating the concept of knowledge, which was primarily initiated by Plato. The majority of modern theories differentiate between knowledge and belief [8, 157–170], and this is the riddle posed by Socrates at the end of his “Meno”. As usually, Socrates provides somewhat enigmatic and elusive distinction between knowledge and true belief, since Plato never provides explicit answers in his dialogues. It is convenient for distinction to be generalized into a more wide-ranging concept of truth. The difficulty in defining the notion cannot be confined to Plato’s theory exclusively, as well as it still remains problematic [9, 221–240]. The elusiveness of the concept of knowledge generates challenges to the philosophical tradition. This is why the definition of knowledge

of a proposition as justified true belief in some contexts is not seen as a sufficient one. The problems arise in cases of either actual or possible situations in which someone has a belief which is both true and well supported by evidence. As it is believed by many epistemologists, it fails to be knowledge. The extensive debate was initiated with a single two-and-a-half-page article [10]. Gettier's article triggered a period of pronounced and renovated epistemological debates and innovations which can be applied to the definition of truth.

The majority of epistemologists are referring to propositional knowledge [11] which is knowledge of a truth or known fact, or knowledge of how the world is constructed in any respect, which is described by a given occurrence. But again, following the words of Plato, if we do not fully understand ourselves, we will not be able to fully understand what it is either. In case if JTB is false, it is evidently that it should be replaced with something else. Unfortunately, Gettier himself made no suggestions about any replacement, which resembles Plato's style of dialogues. But philosophy always settles questions, while other sciences aim to look for answers [12, 238]. It is evident that JTB form of analysis of knowledge presupposes three individually necessary and sufficient conditions for certain knowledge. For instance, to obtain knowledge that you are a living being, three prerequisites are required, namely: 1) you have to believe in this; 2) the belief is supposed to be true; 3) it is supposed to be based on good or sufficient evidence. The biggest problem, as it can be inferred from previous articles in this series, can be encountered in the last statement, since Zeno would not consider experience-based evidence of Achilles being faster than tortoise as a valid rejection to his aporia. This way of thinking questions the truth of the primary proposition.

However, imagine that someone, who is looking at the farm, sees something what seems to be a horse. Consequently, the only belief which instantly occurs to someone, who is looking at the farm, is that there is a horse at the farm. Coincidentally, he is right, because there is a horse in the far end of the field behind the hill, but it cannot be seen, and the only animal which can be seen is a bull which looks like a horse. So, there is no direct evidence of presence of the horse in this very field, although the statement has been made correctly, and belief is true and justified, since someone, who is looking at the farm, trusts his eyes. But such JTB cannot be considered valid knowledge [13]. With this quite simplified example it would be interesting to consider what astronomers are able to see while looking into the telescope. Their beliefs, while being true, are supposed to be supported by something else in order to become valid knowledge.

Knowledge versus ignorance. Experiments, which are aimed at proving similar beliefs as well as at avoiding justifications that are present within each and every case to be false, can go wrong due to infinite series of unpredictable circumstances and hindrances. As a result, it can be inferred from this that the justification indicates only the fact that the belief is true to some extent, but it does not prove conclusively that it is true absolutely. This is how justification still leaves open at least the possibility that the belief is false. This is what Plato speaks about in his "Meno" providing us with an example of Dedalus' effigies (Meno 97e). Plato questions whether such knowledge possesses required validity to be compared to the higher type in order to be called valid knowledge.

But such cases can contain a good portion of luck which makes it impossible to prove that they cannot be called knowledge. In fact, this is most distinctive of Gettier cases. Consider, for example, the case with Columbus' enterprise. Despite the fact that he was ignorant of existence of two Americas, he was to some extent knowledgeable of the spherical shape of the Earth. But not only this: he appeared to be extremely lucky to complete his four round-trips. Consequently, despite of Columbus' ignorance, the outcome was immense and it is highly questionable whether the falsity his ignorance comprised can be equated to falsity of flat shape of Earth or not. It can be concluded that there exists certain degree of falsity which contributes to falsity's being either less

false, or more inclined to truth. It appears that when certain abnormal or favorable circumstance is present in this or that case, this circumstance can make quite fortuitous the existence of justified and true belief despite the fact that it is not supported by strong evidence. This, in its own turn, blurs the boundaries between the two opposites, i.e. truth and falsity.

Communication is provided mostly via the means of language, and the relation between truth and meaning is to be assessed as the place where truth and language relate closely. Insofar as the theory of meaning is notoriously broad [14, 153–174], some scholars use theory of truth as part of theory of meaning [15]. The first sort of theory of meaning, or semantic theory, is a theory which assigns semantic contents to expressions of a language. The second sort of theory of meaning, a foundational theory, is a theory which states the facts in virtue of which expressions have the semantic contents that they have [16]. Some expressions might be context-sensitive, or indexical. Within a propositional semantics, we can say that certain expressions possess different contents relative to distinct contexts. But the phenomenon of context-sensitivity is one which any semantic theory recognizes. This is why many philosophers and linguists think that one or more of these categories of expressions are indexicals [17, 28–42]. As it can be observed, virtually every natural language expression is context-sensitive, which gives a good soil for deception.

The theory of truth conditions can be applied to the theory of meaning. This category of research is pretty broad and there are different approaches to it. It would be expedient to look at what Plato says in this context in “Cratylus” (436 b): “Do you not see that he who in his inquiry after things follows names and examines into the meaning of each one runs great risks of being deceived?” More than twenty centuries later, L. Wittgenstein expressed the idea that humans do not communicate via words, but via images [18, 409–443]. This view was widely accepted and lively discussed in broad academic circles and contributed significantly to the development of science. Not actually being a follower of Plato, Wittgenstein initiated the process of studying language through the perspective of other disciplines [19], and this subject was discussed earlier [20]. But images can be distorted due to differences in perception, and this poses significant threat to their truthfulness or correctness, as it is said in the aforementioned quotation of Plato’s “Cratylus”. Again, Bertrand Russell claimed that false propositions pose a problem, but he was far from the first one who pointed at this controversy. Consequently, there has been an extensive debate among epistemologists on the definition of truth [21].

One of the most significant approaches to the definition of truth is so-called correspondence theory which is concerned with the relation between propositions and the world. It presupposes that proposition is true when the world contains a fact that is structurally similar to the proposition [22]. Again, this has not been noticed for the first time, since Aristotle had spoken about it quite long time ago in his “Metaphysics” (Γ 7.27): “to say of what is that it is, or of what is not that it is not, is true” [23]. The basic idea of correspondence was captured in this quotation, as some scholars suggest [24, 341–375]. This Aristotle’s saying was refined and clarified more extensively later, and correspondence relation is explicated as a representation relation, since a truth bearer is called true if it represents a fact [25]. But this theory only exacerbated further discussions on the subject, since there is an ambiguity on what can be called a fact. Reliance of truth on belief is a key point of Joachim’s theory, which claims that any belief is true if and only if it is part of a coherent system of beliefs. But any system which seems to be coherent today, can be questioned sometime later. More pragmatical point is expressed by Peirce, as well as he is usually understood as holding the view that truth is the end of inquiry, or truth is something which is satisfactory to believe [21]. It is not entirely clear what scholars mean by suggested definitions, partially due to the complicacy of the subject as well as due to its elusiveness. Probably due to this elusiveness Tarski’s definition of “semantic conception of truth” [24] lacks precise explanation, following to a certain degree Plato’s approach. It is not entirely clear what exactly Tarski had

in mind by defining this conception, but it can be assumed that Tarski's theory defines truth for sentences in terms of concepts like reference and satisfaction. They are intimately related to the basic semantic functions of names and predicates. Primarily, Tarski was concerned with so-called "liar paradox" that it would make theories in languages containing a truth predicate inconsistent [25, 695–717]. This was especially important to his own correspondence theory, but whether it provides any substantial philosophical account of truth at all or not, is still a matter of controversy.

Paradoxical nature of truth. The so-called "Epimenides paradox" has created enormous number of debates, discussions and articles since it was introduced. Some scholars argue that this paradox shows, among other issues, essential "incompleteness" of the world [26], at least to some, though uncertain, degree. Some assert that the paradox shows the importance of context in language [15], and this assertion seems to resemble Aristotle's principle of noncontradiction. But what is the most intriguing, it is that liar paradox shows that the notion of truth is a vague notion [27]. This can be taken as evidence (of which has been said earlier) that truth is far from being a fully objective matter. It is not independent of us, of our thoughts, or of context. It can be argued instead, that truth is rather constrained by our abilities to verify it. And this is why it is constrained by our epistemic stance since it is to some degree an epistemic matter, and far from being an objective matter. This is why Tarski in previously cited work expressed the opinion that the ordinary notion of truth is incoherent and far from being scientific.

If images we communicate via can become distorted, if words do not represent the essence of things, if truth is difficult to determine, it seems that falsity cannot be fleshed out in order to avoid being trapped by it. This is what so-called redundancy theory is concerned with. It holds that there is no property of truth at all, and appearances of the expression "true" in our sentences are redundant, which means they have no effect on what we express [28, 27-54]. This is why the truth, exactly as knowledge, is difficult to identify.

It is highly questionable if a proposition can be absolutely true, the question arises to what extent some propositions are true or false, as it has been shown in Columbus' example. This is why there have been a variety of attempts to solve the difficulties posed by the aforementioned series of paradoxes. One of them is so-called "infallibilist" approach, which claims that only fallible support can be provided for any belief. But this is what Descartes wrote about in his "Meditations", i.e. overreliance on external senses which can fail to provide us with reliable knowledge. This is why we rarely obtain infallible justificatory support for any belief, and this is why we are not infallible knowers of truth, and we are fallible instead, which means that we are not knowers at all. But this reaction to paradoxes is regarded as not appropriate one since epistemologists strive to understand how we obtain at least some knowledge.

Conclusions. Plato never provides clear answers to questions he settles, instead gives only cues "that guide rightly", as Socrates says in "Meno" (99a), on what exactly true opinion and knowledge this case can be. As a result, ignorance (either simple or twofold) is a cause for mistakes, and wrong opinions or beliefs which turn to be a "twofold ignorance" cause false beliefs, as Socrates says in "Alcibiades" (118a), as it was discussed earlier [1]. Still the puzzle remains that, in spite of the fact that we might opine that each of us produces sentences which express true propositions, we are clearly disagreeing with each other [29, 643–686]. What can be suggested here as an answer is a resemblance of St. Thomas' "negative theology" which claims that the only knowledge that can be obtained about God is "what he is not" [12, 290-297]. It seems that these words can be applied to knowledge in general, although this view can be seen as rather skeptical.

The total absence of falsity is required for belief's being knowledge, and this is why most beliefs can cease to be knowledge at all. And, on the other hand, so-called "negative" approach

places us well too far from obtaining any sufficient answers. This is where some epistemologists suggest applying “no false evidence proposal” in order to develop a non-skeptical approach, as it has already been mentioned in another context [6, 168-175]. According to the suggestion, the only thing which is required for belief to be knowledge is absence of significant element of falsity only. It means that wrong beliefs which are being used as evidence in the process of obtaining reliable knowledge are eliminable and this is why this kind of justification is adequate one for belief’s being knowledge. Therefore, since false evidence sometimes plays a significant role in knowledge, such belief is far from being knowledge. But this approach appears to be quite weak as well, since false evidence is to be eliminated to some unknown extent. So, this still has yet to make significant inroads among scholars, and answers from epistemologists are still being awaited.

Since the beginning of Industrial Era overreliance of humanity on machines and computers has become expressively excessive. This is why there have been wide range of attempts to involve computers into the process of distinguishing of truth from falsity. But they proved to be of little help, since, for example, lie-detection techniques developed in the 20th Century are notoriously inaccurate. Partially it is so because there is a need to look for some answers behind the science. Scholars and scientists became excessively obsessed with computers and calculations, but identifying falsities appears to be more elusive and subtle to be performed by artificial intelligence which is still far from being perfect. Neither computer, nor any other machine can identify elusive and blurred boundaries between truth and falsity.

According to statistics, commonly applied academic standards of scientific evidence are usually misleading and fail to meet necessary standards to be at least slightly above chance [30]. It has been shown that humans are no better than chance at detecting deception [31, 137–149]. And, as well as Plato’s theory of reminiscence can be proved neither by experience, nor by five basic senses, the boundaries between truth and falsity are elusive and cannot be distinctly set by any scientific method available today. It is difficult to do this, since being humans, we are highly biased. Daniel Goleman [32] argues that our view of human intelligence is far too narrow, and that our emotions play a far greater role in decision-making than it is generally estimated. It is apparent on the example of Russian propaganda, which performs brainwashing on a global scale aiming at achieving its dominance. It prevents those susceptible to it from being able to exercise their own will as well as free choice, since it undermines the intellect. But while applying a deeper insight, a person can become immune to this infestation.

Bibliography:

1. Sodomora, Pavlo, and Svitlana Yahelo. The Assessment of Knowledge, or Whether We Possess Knowledge or Twofold Ignorance about Our Place in the Universe. *Philosophy and Cosmology*, 2021. № 27. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/27/17>
2. Bazaluk, Oleg. The Theory of Evolution. *Philosophy and Cosmology*, 2015. № 15, <http://ispcjournal.org/journals/2016/02.pdf>
3. Plato. *Works*. in 12 vol. Vol. 12. (H. Fowler, Trans.). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1921, Available online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+crat.+383a>.
4. Skinner, Burrhus. *Verbal Behavior*: Copley Publishing Group., 1992.
5. Chomsky, Noam. *On Nature and Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
6. Lehrer, Keith. Knowledge, Truth and Evidence. *Analysis* 25., 1965. <https://doi.org/10.1093/analys/25.5.168>
7. Pritchard, Dunkan, Turri, John, Carter, Adam. The Value of Knowledge., 2018. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available online: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=knowledge-value>

8. Unger, Peter. An Analysis of Factual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 65., 1968. <https://doi.org/10.2307/2024203>
9. Meadows, Toby. Truth, dependence and supervaluation: Living with the ghost. *Journal of Philosophical Logic*, 42(2), 2013. doi:10.1007/s10992-011-9219-x
10. Gettier, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23 (6), 1963. doi:10.2307/3326922
11. Ichikawa, Jonathan. The Analysis of Knowledge. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Available online: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>
12. Deely, John. *Four Ages of Understanding*. Toronto, University of Toronto Press, 2001.
13. Hetherington, Stephen. Good Knowledge, Bad Knowledge: On Two Dogmas of Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2001.
14. Higginbotham, James. *Knowledge of reference, in Reflections on Chomsky*. A. George (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1989.
15. Glanzberg, Michael. Truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2021, Available online: <https://plato.stanford.edu/entries/truth/>
16. Speaks, Jeff. Theories of Meaning. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Available online: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=meaning>.
17. Johnston, Mark. The End of the Theory of Meaning. *Mind & Language*, 1988, 3(1). doi:10.1111/j.1468-0017.1988.tb00131.x
18. Sutton, John. Remembering as Public Practice: Wittgenstein, Memory, and Distributed Cognitive Ecologies, 2015. *Mind, Language and Action*. <https://doi.org/10.1515/9783110378795.409>
19. Kripke, Saul. Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
20. Sodomora, Pavlo and Oleh Yerchenko. Paradoxical Nature of Language in Terms of its Acquisition and Learning (Based on Plato's Cratylus). *Philosophy and Cosmology*. 2021. № 26. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/26/10>
21. Glanzberg, Michael. *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
22. David, Marian. The correspondence theory of truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Available online: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>
23. Aristotle. *Metaphysics*, 2009. Available online: <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>
24. Tarski, Alfred. The semantic conception of truth, 1944. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4.
25. Ray, Greg. Tarski on the concept of truth. *The Oxford Handbook of Truth*. in M. Glanzberg (ed.). 2018.
26. Grim, Patrick. *The Incomplete Universe*. Cambridge: MIT Press, 1991.
27. McGee, Vann. *Truth, Vagueness, and Paradox*. Indianapolis: Hackett, 1991.
28. Forbes, Graeme. Truth, Correspondence and Redundancy. in G. Macdonald and C. Wright, eds., *Fact, Science and Morality: Essays on A. J. Ayer's 'Language, Truth & Logic'*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
29. Lasersohn, Peter. Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste. *Linguistics and Philosophy*, 28(6), 2005. doi:10.1007/s10988-005-0596-x
30. McKelvey, Tara. Military officers condemn CIA torture as a stain on America, 2021. Available online: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-59124419>
31. Mann, Samanta, Vrij, Aldert, Bull, Ray. Detecting True Lies: Police Officers' Ability to Detect Suspects' Lies. *Journal of Applied Psychology*, 89 (1), 2004. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.89.1.137>
32. Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence*. London, Bloomsbury Publishing, 1996.

ПРО РІЗНИЦЮ МІЖ ПРАВДОЮ Й БРЕХНЕЮ

Павло Содомора

Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,

вул. Пекарська, 69, м. Львів, 79010, Україна

e-mail: pavlosodom@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-2006-1383

Теорія ремінісценції Платона дає нам деякі підказки щодо природи знання. Його вважають досить невловимим, і це викликає потребу поставити під сумнів поняття істини в цілому. Немає жодних доказів, які дають нам право стверджувати, що ми володіємо будь-яким достовірним знанням, і тому мета дослідження поняття та основи поняття знання спрямована на з'ясування того, з чого саме складається знання. Найважливіші теорії істини аналізуються та беруться до уваги, щоб оцінити межі між двома протилежностями. Якщо те, що істина є істиною, має залежати від повної відсутності брехні, їх межі слід сприймати як чітко розрізнені. Але це потребує більш точного розуміння ширших проблем, пов'язаних із проблемою. Ця тема обговорюється в контексті широкого сприйняття Всесвіту. Теорії сучасних і постмодерністських мислителів сприймаються як успадкування тверджень Платона. Розглядаються певні підходи до сприйняття Всесвіту з метою вироблення прийнятного уявлення про межі між правдою та брехнею. Обізнаність і обман оцінюються, щоб визначити різницю між двома протилежностями. Повна відсутність хибності необхідна для того, щоб віра була знанням, і саме тому більшість вірувань взагалі можуть перестати бути знанням. У результаті дослідження аналізується феномен «промивання мізків». Теорія ремінісценції Платона не може бути підтверджена ні досвідом, ні п'ятьма основними відчуттями, межі між правдою та брехнею є невловимими і не можуть бути чітко встановлені жодним науковим методом, доступним сьогодні. Зробити це важко, оскільки, будучи людьми, ми дуже упереджені. Це видно на прикладі російської пропаганди, яка здійснює промивання мізків у світовому масштабі з метою досягнення свого панування. Це заважає тим, хто вразливий до нього, мати можливість здійснювати власну волю, а також вільний вибір.

Ключові слова: правда, брехня, промивання мізків, обман, межі.

УДК 130.2:141.319.8

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.6>

SOCIO-CULTURAL DYNAMICS OF POPULATION AGEING IN A GLOBALIZED SOCIETY

Tetiana Krasnoboka

*Zhytomyr Ivan Franko State University,
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, 10008, Ukraine
e-mail: koval@zu.edu.ua
ORCID ID 0000-0002-3727-3956*

Olga Bilobrovets

*Zhytomyr Ivan Franko State University,
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, 10008, Ukraine
e-mail: bilobrovets@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-6638-3815*

Liudmyla Shkil

*National Pedagogical Dragomanov University,
9, Pyrohova str., Kyiv, 01601, Ukraine
e-mail: lshkil@ukr.net
ORCID ID 0000-0003-2410-1159*

The demographic processes of the present, in particular the ageing of the population of developed countries, are considered, and the peculiarities of the mentioned process in Ukraine are outlined. It is determined that the rapid ageing of the modern population is the cause not only of demographic or economic but also of geopolitical, social and cultural transformations. It is pointed out that the results of the analysis of statistical data have prompted international organizations of the world to study the problem of population ageing and to study its social and cultural consequences. The necessity of a thorough analysis of socio-cultural aspects of population ageing is emphasized. The rapid ageing of the population in Ukraine is also a demographic problem, which is manifested in the reduction of the population of the country in general and the simultaneous increase in the share of elderly people. Demographic ageing or ageing of the population is an increase in the share of elderly and old people in the total population. The ageing of the population is a legitimate and irreversible process, which accompanies the socio-economic progress of mankind. Two types of population ageing are considered: "ageing from below" and "ageing from above". The ageing of the population combined with the low birth rate contributes to the emergence of depopulation phenomena in the community – the reduction of the population by the excess of the number of deaths over the number of newborns. It is determined that the ageing of the population is characteristic of developed countries and countries that are economically developing. It is noted that the extremely rapid increase in the elderly people in the world and the acceleration of the ageing of the population of developing countries has led to socio-cultural and economic-political transformations in these communities and set new challenges for modern humanity. The rapid ageing of the world's population is called "demographic age explosion" or "a new international population order". The attention is focused on different rates of demographic changes in the structure of the population of different cultural regions, which causes differences in socio-cultural situation, and differences in the ageing of the population by gender. It is noted that global demographic

changes (in particular, rapid ageing of the population) lead to changes not only in the individual life of the individual person but also to changes in the life of mankind, the transformation of social, national and international life.

Key words: "ageing from below", "ageing from above", population ageing coefficient, three-stage population ageing scale, "society for all age groups", age discrimination, demographic crisis.

Introduction. Taking into account the development of modern society, we should pay attention to the demographic processes of modernity, in particular, the ageing of the population of developed countries. Let us note that Ukraine has not gone through this process. When researchers focus on demography and economics, first of all, on the problem of increasing the population of the Earth and the depletion of resources, P. Saukh in the philosophical intelligence of the "XX century. The results" made a kind of prediction based on the facts of the present: "There is another threat, not yet quite understood by people, – the ageing of the population of the developed world. It, by the way, can change our future much more strongly than any reason [1, p. 12]". It should be noted that the process of rapid ageing of the modern population is already leading not only to demographic or economic but also to geopolitical, social and cultural changes.

The ageing of the population as a problem of a globalized society. The analysis of statistical data has now made international organizations of the world undertake measures to study problems of population ageing and its social and cultural consequences. For example, the UN held The First World Assembly on Ageing (1982) and the Vienna International Plan of Action on Ageing (1982), October 1 was declared as International Day of Older Persons (1990), UN Global Goals on Ageing were developed (1992), International Year of Older Persons was conducted (1999), United Nations Research Programme on Ageing was designed (1999-2000), Second World Assembly on Ageing and Madrid International Plan of Action on Ageing were initiated (2002) etc. Therefore, it is important, of course, to study socio-economic and geopolitical, but also to analyze the socio-cultural aspects of ageing of the population of a large part of the world. We note that alongside the ageing of the population in some regions of the Earth such as Europe, Japan, USA, there is a phenomenon of population rejuvenation in others – South America, Indonesia, India, Pakistan and the Middle East, which also has negative aspects.

The aim of the research is to study socio-cultural dynamics of population ageing in a globalized society. For Ukraine, the problem of rapid ageing of the population is also relevant, in particular with the decrease in the population of the country, there is an increase in the share of elderly people.

Results and discussion. As is known, demographic ageing or ageing of the population is called an increase in the share of the elderly and old people in the total population. It is believed that the ageing of the population is a legitimate and irreversible process, which accompanies the socio-economic progress of mankind. Besides, there are two types of population ageing: "ageing from below" (the reason for which is a decrease in birth rate) and "ageing from above" (the reason for which is the decrease of mortality in old age in conditions of the slow growth of the number of children).

Markers of population ageing. Note that in the modern scientific literature there is no definite opinion on the ratio of the number of elderly people to the total number of people in the country, under which the ageing of the population begins. According to this, there are two rates of population ageing, when the ratio of people 60 years and older to the total number of 65 years and older is taken. Accordingly, in the first case use the scale of J. Beaujeu-Garnier and E. Rosset, according to which: if people aged 60 years and over are less than 8%, it is demographic youth, 8-10% – transition phase between demographic youth and old age, 10-12% – late transition phase between demographic youth and old age, 12% or more – demographic ageing. Demographic

ageing, in turn, is divided into several stages: 12-14% is the initial level, 14-16% is the average level, 16-18% is the high level and 18% is the very high level of demographic ageing.

The age classification of the United Nations is based on the age of 65 years and older. That is why the three-level scale of population ageing is constructed: less than 4% – young population, 4-7% – population on the threshold of old age, 7% and more – old population. And it should be taken into account that according to the age classification of the World Health Organization, young people are considered to be under 44 years of age, middle age – 45-59 years, 60-74 years of age – the elderly people, 75-89 years of age – old people and 90 and more years – long-lived. In addition, the ageing of the population, combined with low birth rates, increases the risk of a population in the community of depopulation phenomena, that is, a decrease in the population by exceeding the number of deaths over the number of newborns.

Note that population ageing is observed primarily in developed and economically developing countries. And it was the extremely rapid increase in the elderly people in the world and the acceleration of the ageing of the population of developing countries that led to socio-cultural and economic-political transformations in these communities and posed new challenges to modern humanity. Therefore, in April 2002 the UN and the Second World Assembly on Ageing were held, the main motivation of which was the creation of a "society for all age groups".

We will emphasize that the rapid ageing of the world population has received such names as "Demographic Age Explosion" or "New International Population Order". What demographic changes have made the world community pay attention to the ageing of the population? In the XX century, the life expectancy of the person (for different reasons) has increased significantly: the average life expectancy has reached 66 years, i.e. since 1950 has increased by 20 years. And it is expected that the duration of human life will increase further – by 2050 it will grow by another 10 years. This is a kind of demographic victory, but, given the rapid growth of the world's population at the beginning of the 21st century, such a state of affairs means that the number of people over 60 years of age (in 2000 approximately 600 million people) will increase to almost 2 billion in 2050. Accordingly, the percentage of elderly persons will increase from 10% (1998), up to 15% (2025 p.) and up to 21% (2050), that is twice. At the same time, the share of children will decrease by one-third – from 30% to 21%. As for developing countries, it is believed that the share of elderly people will increase four times in the next 50 years. In other words, the share of elderly persons will increase from 8% to 19% (against the background of a decrease in the share of children from 33% to 22%), which threatens the process of reproduction of the population in general [2, 3].

It is indicative that the share of elderly people in Asia and Latin America will increase from 8% to 15% between 1998 and 2025. For Africa, the share of elderly people is projected to increase from only 5% to 6% over the same period, but then double by 2050 (except for sub-Saharan Africa, where, given the HIV/AIDS pandemic and the severe socio-economic conditions, the percentage of older persons will be twice as low). The share of elderly people in Europe will increase from 20% to 28% between 1998 and 2025, and in South America from 16% to 26% [2]. Thus, it is necessary to point to the unequal pace of demographic changes in the structure of the population of different cultural regions and, accordingly, differences in socio-cultural situations in them.

In addition, there is a peculiar tendency to distinguish the ageing of the population by sex – elderly women (60 years and older) more than men. Thus, it is believed that in developed countries by 2050, the average ratio between men and women from 71 men per 100 women will increase to 78 men per 100 women, and in developing countries, this rate will change from 88 men per 100 women to 87 men per 100 women. As we can see, there are significant differences. And given that group of elderly people that is most rapidly growing is the older

age group (people aged 80 years and older), where the proportion of older women significantly outnumbers the proportion of men of the same age, the issue of ageing of the population has a gender dimension. By the way, it is believed that the number of people aged 80 years and over will increase more than 5 times over the next 50 years (it is indicative that in 2000 their number was about 70 million people).

Thus, global demographic changes (in particular, rapid ageing of the population) will lead to changes not only in the individual lives of the individual person (on political, economic, social, cultural, psychological and spiritual levels), but also to changes in the life of mankind, the transformation of social, national and international life.

Creation of a "Society for people of all age groups". That is why the International Plan of Action on Ageing includes: full protection of all human rights and fundamental freedoms of all older persons, ensuring their safe living conditions (this includes the eradication of poverty among older persons); creation of conditions for their full and effective participation in social, economic and political life of society, for the development of individual abilities, realization of creative potential and ensuring of well-being in the course of life (this includes education throughout life); elimination of all forms of violence against older persons and discrimination by age, ensuring equal rights of older women (provides for elimination of discrimination by sex); recognition of the primary importance for social development of interrelations and unity of generations; providing the elderly with the necessary qualified medical care and social protection; conducting scientific researches on ageing problems in different directions; recognition of the uniqueness of the living conditions of older persons, which is part of the indigenous population of a particular region and the possibility of their participation in decision-making that directly affect them.

Let us say that three priority areas have been identified for the creation of "societies for all age groups", which are aimed at solving important problems concerning elderly persons:

- participation of the latter in the development of modern civilization, which includes solving such problems as ensuring their active participation in the life of society and in its development (recognition of the value of economic, political and social contribution of elderly people, their participation in decision-making process at all levels); providing them with employment opportunities if they want to work; improving infrastructure and living conditions in rural areas to reduce the marginalization of elderly people living in rural areas; integration of elderly migrants in new communities; ensuring access to knowledge, education and professional training (equality of opportunities for continuous education, professional training and retraining throughout life, full use of potential and special knowledge of people of all age groups); strengthening inter-generational solidarity on the basis of the principle of justice and mutual assistance between them; reducing poverty and misery among older people; guarantee of income, social protection and social security of elderly people; protection of elderly people in emergency situations as the most vulnerable (ensuring their access on a fair basis to food, housing, medical and other services during and after natural disasters and other emergency humanitarian situations, increasing the contribution of such people to the revival and restoration of communities after emergency situations);

- ensuring health care and well-being in the elderly, which includes addressing such problems as health and well-being throughout life (reducing the effects of factors that increase the risk of disease and, as a result, the emergence of old age dependency, prevention of disease among older persons, access to food and adequate food); ensuring universal and equal access to health care; research, treatment and prevention of HIV/AIDS in the old age, involvement of people as guardians of children with chronic diseases, including HIV/AIDS; provision of information and professional training of health care system employees, social support and service personnel

on the needs of elderly people; creation of a comprehensive system of mental health services for older people; ensuring the preservation of the maximum functional potential throughout life and promoting the diverse participation of older disabled persons in all aspects of modern life;

– creation of favourable conditions, which includes solving such problems as the provision of affordable housing and transport for elderly people, providing support to persons who provide care for them; elimination of all forms of under-supervision or cruel treatment and violence against them; creation of a positive image of such people through wider recognition of authority, wisdom, the productivity of other contribution of aged people.

Thus, the basis of the declared idea of a "society for people of all age groups" is to involve older people in the process of development at all levels.

This document also notes that the knowledge, wisdom and experience of these people should be activated and used in all possible fields and directions. And among the principles of the United Nations concerning them, independence (financial, material, housing, etc.) has been allocated; the guaranteed possibility of participation (in society life, voluntary work, education of the younger generation, etc.); care (right to care and protection, use of rights and fundamental freedoms of the person, etc.); realization of internal potential (right to the possibility to realize various potential, access to education, culture, spiritual life and rest, etc.); dignity (ability to lead a decent and safe way of life, the right to fair treatment, etc.) [4].

It is also interesting that according to the data of the National Intelligence Council of the USA the fastest growth of older people (65 years and older) in developed countries will be observed in 2010 and the 2020-s ratio of pensioners and workers till 2025 will reach 1:3, which will result in the increase of economic load on working population [5]. Experts believe that even a large and steady increase in fertility would not change the ageing trend of the population, which has been taking place for decades in Europe and Japan.

It is worth pointing out that for the labour-force economy to be provided by the population, the immigration rate in Western Europe should increase by two or three times. This process may lead to an increase in the share of non-European minorities (who will have a much younger age group than the indigenous population) in 2025 to 15% or more in almost all Western European countries. Given the great dissatisfaction of the native Europeans with the current number of immigrants (mainly from the Middle East and North Africa), its increase may lead to an increase in inter-ethnic tension.

Also, the current ageing of the population, especially in Europe, will have negative consequences for the economy: a slow increase in the number of jobs, given the reduction in the labour force, even if labour productivity increases, will reduce the current insignificant GDP growth by another 1% [5]. And here the consequences of COVID – 19 and Russian aggression against Ukraine have not been taken into account yet.

I will emphasize that following the expected rate of ageing in 2005 – 2025, the UN divided 179 countries into three groups: 58 countries with a rapidly ageing population (increase in people aged 60 years and over by more than 6%); 74 countries with a moderately old population (an increase of people aged 60 years and over from 2% to 6%); 47 countries with a slowly old population (an increase of people aged 60 years and over to 2%) [6].

The problem of population ageing in Ukraine. As for Ukraine, according to UN data, it is sent to the countries of the second group. If we consider the UNFPA (United Nations Population Fund) case-by-case analysis – “Population ageing in Ukraine: Some demographic, socio-economic and medical issues” [7], the situation in our country is very difficult. Given the loss of the reproductive capacity of the population, the ageing of the population is now leading to a demographic crisis. The reason for this experts considers two world wars, three famines (1921, 1932-1933, 1946), mass repression of 1930-1950, the Chernobyl catastrophe,

and the socio-political crisis of 90 years of the last century, which significantly reduced the demographic potential of Ukraine. In addition, with the decline in birth rate and the increase in mortality, there is a decrease in the number of its humanity. The reason for the ageing of the population was migration at the end of the XX century (according to experts during 1994-2001 the country lost more than one million people). In total, during 1990-2004, the population of Ukraine decreased from 51,5 million people (51 556,5 thousand) up to 47 million (47 442,1 thousand), and according to the data of the State Statistics Service of Ukraine in 2012 up to 45 million (45 453,3 thousand). As of January 1, 2022, the permanent population of Ukraine makes up 40 997 698 persons [14]. According to the United Nations forecasts, in 2050, Ukraine will have less than 30 million people, i.e., the population will lose by almost 15 million (compared to 2012). However, today this forecast becomes even more pessimistic because as a result of the military actions on the territory of Ukraine, we lose not only the working population but also our gene pool. Every day, a large number of civilians and soldiers will be living. In addition, the consequence of forced migration caused by Russian aggression is the departure of children and young people abroad and the share of returning these people back to Ukraine is unlikely to be large. All this sets new tasks for the preservation of the population.

It is worth noting that alongside the population decrease there is an increase in the number of age group 60 years and older. Even though the ageing of the population has a global trend and is especially pronounced in the countries of Europe, it has its own peculiarities in Ukraine. The main reason for ageing here is a sharp decrease in fertility, not an increase in life expectancy in older groups. Accordingly, the percentage of the elderly persons increased from 10,5% in 1959 to 21,4 in 2001 (1970 – 13,9, 1979 – 15,7, 1989 – 18,0%) [7].

We emphasize that another feature of the demographic crisis in Ukraine is the imbalance of ageing depending on sex and place of residence. We are in one of the last places in Europe by average life expectancy (average life expectancy for the period 2000-2005 has decreased by 3-4 years. And as of 2005 it was 61,2 years for men, for women – 72,7 years). It should be emphasized that the difference in life expectancy between Ukrainian men and women is 11,5 years, which is the highest indicator in the world. According to this, there are also changes in the ratio of the working-age population to the disabled population, where the number of the working-age population decreased from 791 to 723 per 1000 persons between 1989 and 2000. However, the share of children and teenagers has decreased from 412 to 312, and the number of elderly people has increased from 379 to 411, respectively [7]. That is, the proportion of older people in terms of pressure on the working population has increased. And this is a good reason for anxiety for both scientists and our community.

According to the UN forecasts for Ukraine, by 2050 the number of people aged 60 years and above will increase three times (compared to 1950), and people aged over 80 – six times. That is, almost every third Ukrainian citizen (32,4%) will be 60 years old or older, and the number of children and people of working age will be halved. Thus, the average age of residents of Ukrainian lands will grow from 27,6 to 51,5 years. According to the pessimistic scenario, the share of older people in 2050 will grow to 35,74%, and the optimistic – 30,05% [7].

However, according to this state of affairs, in our opinion, it is worth assessing the status of pensioners in the context of existing cultural stereotypes concerning the old person. For example, the results of the survey on the re-evaluation of the role of pensioners in the community should be evaluated from the time of the proclamation of Ukraine's independence. According to its results, 91,8% of our compatriots believe that the situation of pensioners has deteriorated, 4,2% – remains unchanged, and 1,9% – has improved [7]. According to the data of V. Chaikovska, the share of people of older working age, as of 2008, was 23,4% with its estimated intensive increase to 24,7% in 2026, respectively, the expected average life expectancy will increase from

2000 years to 68,0 in men and from 73,6 to 62,4 76,7 in women. That is, the trend of such ageing of humanity will be an increase in the share of people of age (over 75 years) in the total number of elderly people: from 24,5% to 27,3% [8].

As the Ukrainian demographer V. Terets notes, Ukraine belongs to countries with a relatively high level of population ageing and ranks 11 in the world hierarchy of demographic ageing by the index of the proportion of people aged 60 years and older. However, due to the low life expectancy, the share of people aged 65 years and older is inferior to many developed countries of the world [9]. This is also confirmed by medical data on the biological age of the population of Ukraine: 70% of Ukrainians have a biological age of four or five years more than a calendar age, 20% are within the norm and only 5-10% are smaller than the calendar age (in Europe only 30-40% of the population have a biological age higher than the passport age). According to the data given in the "Human Development Strategy", Ukraine is characterized by the tendency to decrease the population (at the beginning of 2010 – 46 million, at the beginning of 2021 – 41,6 million, without taking into account the data on the population temporarily occupied territory of the Autonomous Republic of Crimea and Sevastopol), ageing of the population (the share of persons aged 65 years and over in the total population in 2020 was 17 per cent), the number of youth (the number of persons aged 14 to 35 years (inclusive) in Ukraine as of January 1, 2021, compared with the beginning of 2015, decreased by 1,6 million people) [15]. And given the current military situation, the situation is only deteriorating, and the loss of population becomes huge.

As noted by O. Kyslyi, modern demographic processes, in particular the ageing of the population of developed countries (including Ukraine), cause social transformations that also lead to cultural changes, because "...social programs to ensure old age conflict with new social roles of young people. Ageing of the population reduces the chances of the well-being of the young generation and the chances of a growing birth rate [10, p. 150]".

It is appropriate to consider the main aspects of legislative regulation of the demographic crisis in Ukraine and guarantee the rights and freedoms of older persons, in particular. As is known, the state guarantees for older persons are stipulated in the Constitution of Ukraine, article 46, which states: that citizens have the right to social protection, including the right to ensure them in the old age and in other cases provided by the law [11]. In addition, the right of such people to social protection is also enshrined in the European Social Charter (Revised), which is ratified in Ukraine. It includes the provision of the opportunity to remain as full-fledged (physically, psychologically and intellectually) members of society as long as possible (provision of resources for life at a satisfactory level, inclusion in active social, social and cultural life, information provision, free choice of lifestyle: provision of housing adapted to their needs and health conditions, its reconstruction, provision of necessary medical services and care); guarantee of appropriate assistance concerning personal life for older persons living in nursing homes and their participation in decisions regarding living conditions in these houses.

Conclusions and research perspectives. However, because of changes in pension legislation, we consider it necessary to clearly define who we are considered elderly citizens. This concept is based on the person's calendar age. Earlier, in the Law of Ukraine "On the basic principles of social protection of veterans of labor and other citizens of older age in Ukraine" [12] it was clearly stated that men aged 60 and women aged 55 and older, as well as persons the last version of the law considers elderly citizens who have reached retirement age. It is set for Article 26 of the Law of Ukraine "On obligatory state pension insurance" [13]. If we turn to it and do not take into account the age of women, then elderly citizens are recognized as men and women aged 60 years and older.

In addition to the fact that the Law of Ukraine "On basic principles of social protection of veterans of labour and other citizens of the elderly in Ukraine", citizens of the elderly, besides ensuring rights and freedoms at the level of other residents, also guarantees the proper standard of living, the satisfaction of vital needs and providing necessary assistance. The prohibition of their discrimination in the field of labour, health care, social security, housing and other spheres is also prescribed.

Therefore, taking into account the facts, we note that the demographic situation in our country does not tend to improve, and it takes a long time to get the result of the reforms. That is why it is necessary to develop a strategy of attracting elderly people to vigorous activity, use their labour potential, stimulate birth rate growth, and conclude a socio-cultural program for the prevention of age discrimination both for older people and youth.

Bibliography:

1. Саух П. Ю. XX століття. Підсумки. Київ: «МП Леся», 2009. 284 с.
2. Report of the Second World Assembly on Ageing. Madrid, 8-12 April 2002. 26.08.2022. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N02/397/51/PDF/N0239751.pdf?OpenElement>.
3. Report of the International Conference on Population and Development. Cairo, 5-13 September, 1994. 26.08.2022. URL: <https://www.refworld.org/docid/4a54bc080.html>.
4. Building a society for all ages: 2nd World Assembly on Ageing, 8-12 April, 2002, Madrid, Spain. 26.08.2012. URL: <https://digitallibrary.un.org/record/469385?ln=en>.
5. Глобальні зміни світу – 2025. Доповідь національної розвідувальної ради США. Львів: Літопис, 2010. 188 с.
6. Follow-up to the Second World Assembly on Ageing. Report of the Secretary-General. 1 July 2008. The United Nations General Assembly. 26.08.2022. URL: <https://digitallibrary.un.org/record/632797?ln=en>.
7. Population Ageing in Ukraine: Some Demographic, Socioeconomic, and Medicare Issues (Situational Analysis). Kyiv, 2005. 10.10.2009. URL: [http://www.unfpa.org.ua/files/articles/1/74/Population%20Ageing%20in%20Ukraine%20\(2005\)%20\(EN\).pdf](http://www.unfpa.org.ua/files/articles/1/74/Population%20Ageing%20in%20Ukraine%20(2005)%20(EN).pdf).
8. Чайковська В. Країна і люди старіють разом. *Вісник Пенсійного фонду України*. 2005. № 6 (36). С. 34–35.
9. Терещук В. М. Депопуляція та старіння населення у соціально-економічному контексті. *Вісник Хмельницького національного університету*. 2009. № 1. С. 92–97.
10. Кислий О. Є. Демографічний вимір історії. Київ: Арістей, 2005. 328 с.
11. Конституція України : Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. Київ: Преса України, 1997. 80 с.
12. Закон України "Про основні засади соціального захисту ветеранів праці та інших громадян похилого віку". Редакція від 01.10.2011. 15.05.2012. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/3721-12>.
13. Закон України "Про загальнообов'язкове державне пенсійне страхування". Редакція від 17.06.2012. 15.07.2012. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1058-15/page>.
14. Розподіл постійного населення України за статтю та віком на 1 січня 2022 року. 26.08.2022. URL: http://db.ukrcensus.gov.ua/PXWEB2007/ukr/publ_new1/2022/roz_nas22.pdf.
15. «Стратегія людського розвитку» від 2 червня 2021 року. 26.08.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/225/2021#Text>.

СОЦІОКУЛЬТУРНА ДИНАМІКА СТАРІННЯ НАСЕЛЕННЯ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Тетяна Краснобока

Житомирський державний університет імені Івана Франка,

вул. Велика Бердичівська, 40, м. Житомир, 10008, Україна

e-mail: koval@zu.edu.ua

ORCID ID 0000-0002-3727-3956

Ольга Білобровець

Житомирський державний університет імені Івана Франка,

вул. Велика Бердичівська, 40, м. Житомир, 10008, Україна

e-mail: bilobrovets@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-6638-3815

Людмила Шкіль

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,

вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна

e-mail: lshkil@ukr.net

ORCID ID 0000-0003-2410-1159

Розглянуто демографічні процеси сучасності, зокрема постаріння населення розвинутих країн світу, окреслено особливості зазначеного процесу в Україні. Визначено, що стрімке постаріння сучасного населення є причиною не лише демографічних чи економічних, а й геополітичних, соціальних та культурних перетворень. Вказано, що результати аналізу статистичних даних, спонукали міжнародні організації світу здійснити вивчення проблеми старіння населення та дослідити його соціальні та культурні наслідки. Наголошено на необхідності ґрунтовного аналізу соціально-культурних аспектів старіння населення. Стрімке старіння населення для України на сьогодні також є демографічною проблемою, яка проявляється у зменшенні населення країни загалом та одночасним збільшенням частки людей похилого віку. Демографічне старіння або старіння населення – це збільшення частки людей похилого віку та старих людей в загальній чисельності населення. Старіння населення є закономірним та незворотнім процесом, що супроводжує соціально-економічний прогрес людства. Розглянуто два види старіння населення: "старіння знизу" та "старіння зверху". Старіння населення у поєднанні з низькою народжуваністю сприяє виникненню в спільноті депопуляційних явищ – зменшення населення за рахунок перевищення кількості померлих над кількістю новонароджених. Визначено, що старіння населення характерне передусім для розвинутих країн та країн, які економічно ефективно розвиваються. Окреслено, що надзвичайно швидке збільшення людей похилого віку у світі та пришвидшення темпів старіння населення країн, що розвиваються, зумовлює соціально-культурні та економіко-політичні трансформації у цих спільнотах та ставить нові виклики сучасному людству. Стрімке старіння населення світу називають "демографічний віковий вибух" або "новий міжнародний порядок у галузі народонаселення". Акцентовано увагу на різних темпах демографічних змін у структурі населення різних культурних регіонів, що викликає відмінності у соціокультурній ситуації, та на відмінностях старіння населення за статевою ознакою. Зазначено, що глобальні демографічні зміни (зокрема стрімке старіння населення) призводять до змін не лише в індивідуальному житті окремої людини, але й до зміни життя людства, трансформації суспільного, національного та міжнародного життя.

Ключові слова: "старіння знизу", "старіння зверху", коефіцієнти старіння населення, трьохступенева шкала старіння населення, "суспільство для всіх вікових груп", вікова дискримінація, демографічна криза.

УДК 2:322(477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.7>

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

Людмила Горохова

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
вул. Велика Бердичівська, 40, м. Житомир, 10008, Україна
e-mail: glv@ukr.net
ODCID ID 0000-0002-5114-523X*

Вікторія Мельничук

*Поліський національний університет,
Бульвар Старий, 7, м. Житомир, 10008, Україна
e-mail: vikam1804@gmail.com
ORCID ID 0000-0003-1569-3201*

У статті здійснено соціально-філософський аналіз впливу релігійних чинників на процеси формування політичного життя та трансформацій сучасного українського суспільства. Простежено роль і місце релігійного чинника у вітчизняному політичному просторі на основі вивчення теоретичних та практичних аспектів зазначеної проблеми. Зазначено, що в різні періоди державного становлення в Україні релігія слугувала державотворчим базисом і не лише об'єднувала суспільство, а й сакралізувала владу. З часом вона перетворюється переважно на соціокультурний чинник, котрий в умовах виважених політичних рішень, явищ і процесів сприяє об'єднанню українського суспільства. Підтвердженням взаємодії політики і релігії є й той факт, що зазвичай представники політичної еліти використовують релігійні організації у гонитві за електорат, у то й же час Церква не тільки підтримує політичну силу, а й відстоює власні інтереси та поширює свої вчення. Відповідно, з одного боку можемо говорити про взаєморисненість зазначених сил (політичної та релігійної), а з іншого – варто наголосити на обережності висловлювань, оскільки в умовах поліконфесійного суспільства прихильність до представників однієї конфесії, може слугувати чинником супротиву електорату, оскільки він є прихильником організації інших релігійних конфесій.

Зауважено, що державотворча позиція церков і конфесій мала визначальну роль релігійного чинника в політичних процесах України, а релігійний чинник і надалі займає визначне місце у політичному дискурсі державо- та націотворення. Констатовано, здатність релігії втручатись у політичне життя країни через вплив на свідомість громадян, оскільки церква є суспільним інститутом, внутрішня структура якого впливаючи на суспільні відносини слугує представникам політичної еліти і може зробити її організацією панування. Відповідно релігійний чинник відігравати як конструктивну так і руйнівну роль в процесі розбудови держави. Зазначено, що на сучасному етапі розвитку суспільства відбувається переосмислення окресленої проблеми, оскільки втручання країни-агресора у територіальну цілісність і незалежність України спричинило переосмислення місця й ролі релігії в суспільно-політичних процесах.

Ключові слова: релігія, політика, суспільно-політичні процеси, вітчизняний політичний простір, націє- та державотворення.

Вступ. Процес формування громадянського суспільства й правової держави неможливо уявити без громадянина, який не лише наполегливо долучається до суспільно-політичних процесів, самотужки вирішує питання, розуміючи відповідальність за їх наслідки.

В умовах поширення демократії шляхи залучення особистості в політику є неоднозначними, а інколи такими що взаємодоповнюють або навіть виключають один одного. Політична соціалізація постає як поєднання чи нашарування якісно нових складових та елементів властивих попереднім етапам розвитку суспільства. У порівнянні з європейським досвідом, важливим чинником українського націє- та державотворення є специфіка поєднання релігійного, національного та етнічного чинників у процесі взаємодії релігії та політики. Аналіз історичного досвіду та сучасних подій підтверджує актуальність окресленої проблеми і необхідність її подальшого вивчення.

Метою наукової розвідки є дослідження релігійного чинника як інструменту впливу на політичне життя сучасної України та визначення взаємовпливу релігії й політики на основі вивчення суспільно-політичних трансформацій. Сучасні політичні події констатують, що релігія і політика все органічніше вплітаються у суспільне життя як особливі феномени і потребують наукового соціально-філософського обґрунтування. Актуальність проблеми ролі і місця релігійного чинника в політичному процесі в Україні засвідчує значна кількість публікацій, позаяк теоретичне обґрунтування та практичні аспекти зазначених питань стали предметом наукових розвідок не лише вітчизняних науковців, а й закордонних експертів. Зокрема, вплив церковно-релігійних чинників на процес формування громадянського суспільства досліджували як вітчизняні так і зарубіжні науковці, зокрема такі як: А. Арістова, М. Бабій, Л. Бевзенко, Е. Берк, В. Бондаренко, Ж.-П. Віллем, Н. Дудар, В. Єленський, С. Здіорук, А. Колодний, М. Маринович, Ф. Овсієнко, П. Рабінович, В. Речицький, Ю. Решетніков, М. Рибачук, Х. Томаш, О. Уткін, С. Фірсов, Л. Хомер, П. Яроцький.

Суспільно-політичне та релігійне життя в умовах незалежної України. Зауважимо, ще в 1998 році вітчизняний дослідник В. Бондаренко звернув увагу на той факт, що «релігійне життя України сьогодні – складна система стосунків, яка імплантована в загальну структуру суспільного життя й розвивається під впливом соціально-економічних та політичних процесів, що відбуваються в Україні на перехідному етапі її розвитку. Тому природно, що релігійне життя як складова суспільного, з одного боку є сукупністю універсальних, загальноукраїнських, а з другого – специфічних регіональних ознак та особливостей» [1, с. 14]. А діалектичний характер окресленої взаємодії, на думку дослідника полягає в тому, що «загальнодержавні й регіональні компоненти в одних випадках, взаємодіючи між собою, формують систему гармонійного, взаємозбагаченого існування, а в інших – вступають у суперечність, призводять до відчуження та розмежування в релігійному середовищі» [1, с. 15]. Дійсно, із проголошенням незалежності в Україні релігійна сторона духовного життя почала активно розвиватися. Офіційно церква відмовилася від участі у політиці, а в Конституції України зазначено, що «церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [2]. Проте не зважаючи на те, що Стаття 5 Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» прямо фіксує, що «релігійні організації не беруть участь у діяльності політичних партій...» [3] й нині в Україні законодавчо визначена відокремленість церкви від держави, «неформальні» або ж «неофіційні» зв'язки між представниками релігійних організацій і державним апаратом чітко простежуються у повсякденному житті. Проте, аналізуючи сучасні події, можемо відмітити, що в умовах військової агресії та втручання країни-агресора в територіальну цілісність і незалежність нашої держави показали роль і значення релігійного чинника з іншого боку. Сучасні події змусили переосмислювати місце окремих релігійних організацій на релігійній карті України.

У той же час, варто зазначити, що в демократичному суспільстві релігія може слугувати моральною підтримкою держави, якої нині потребує не лише політична еліта України,

а й суспільство загалом, проте вона як ідеологія ніколи не буде конкурувати в боротьбі за владні повноваження з політичними концепціями. Однак, зважаючи на поліконфесійність українського суспільства, варто відмітити, що релігія може мати й дезорганізуючий характер і виступати дезінтегруючим руйнівним чинником, що призведе до розколу. Розвиток демократії в Україні обумовлює формування нових відносин, зокрема і в політично-релігійній сфері за яких релігійне життя отримує нові форми.

Вплив церкви на політичне життя. Аналіз соціальних явищ і процесів дозволяє переконатися в тому, що не зважаючи на те, що церква не є політичним інститутом, вона все ж таки має відчутний вплив на політичне життя суспільства. Підтвердженням зазначеного є історичний досвід, який засвідчує зростання ролі релігії та церкви в період краху комуністичної ідеології. Тогочасний вакуум світоглядних переконань та цінностей, процеси зневаги до авторитету та традицій заповнювали процесами конфесійної політизації та зростанням рейтингів довіри суспільства до церкви. Підтвердженням окресленого є не лише теоретичні наукові розвідки, а й результати соціологічних досліджень, які нині є одним важливих джерел вивчення динаміки соціально-політичних процесів у незалежній Україні та ролі релігійного чинника в них. Передусім це результати досліджень таких інституцій як: Інститут соціології НАН України, Київський міжнародний інститут соціології, Центр Разумкова тощо. Важливим моментом, на наш погляд, є дотримання представниками окреслених установ принципів науковості та їх політична незаангажованість. Так наприклад, Соціологічна служба Центру Разумкова вивчає та досліджує стан і тенденції релігійності вітчизняного суспільства з 2000 року. Результати проведених зазначеним Центром опитувань свідчать, що 22–33 % респондентів повністю довіряють церкві, а враховуючи й тих, що «скоріше довіряють, ніж не довіряють», то в 2002 році мали рівень довіри 57 % опитуваних. Варто відмітити, що в 2004 році результати досліджень засвідчили значно більшу кількість упевнених в позитивному впливі церкви на суспільство, у порівнянні з кількістю респондентів, які вважали її корисною для родин і для себе особисто [4, с. 24–25]. Відтак, можемо констатувати, що не зважаючи на те, що Церква не є політичним інститутом, вона все ж таки має досить відчутний вплив на політичне життя суспільства. Ми погоджуємося і підтримуємо міркування дослідників про те, що й у сучасних умовах церква залишається чи не єдиним соціальним інститутом, «який на фоні падіння довіри громадян до всіх владних, політичних, громадських структур в Україні, продовжує зберігати стабільно високий рівень суспільної довіри» [5, с. 3]. Так, у 2014 році дослідження зафіксували підвищення рівня релігійності та повної довіри до Церкви, позаяк суспільна свідомість у церковно-релігійному аспекті зазнала впливу збройного конфлікту на сході країни, спровокованого агресією російської федерації.

Зазначені результати слугують підтвердженням відповідності змін суспільного самопочуття під час стресових ситуацій, які мають місце в умовах сьогодення, а релігія постає засобом гармонізації соціальної системи. Церковні інституції беруть безпосередню участь у політичному житті, залучають до виконання соціально-політичних завдань різноманітні світські організації та навіть створюють їх. Церква є одним із найдавніших соціальних феноменів, який здатен забезпечувати морально-етичні, релігійні та правові норми, а їх взаємозв'язок є основоположним змістом громадянського суспільства. Тож наукова новизна даного дослідження полягає в аналізі впливу церкви та церковних інституцій на суспільно-політичні процеси загалом і процеси формування громадянського суспільства зокрема.

Релігія як чинник політичної ідентифікації й інструмент політичної мобілізації. У сучасних умовах в більшості країн світу релігія стає чинником політичної ідентифікації й інструментом політичної мобілізації, а «церкви починають наблизатися до

формулювання власного запиту до політики в ідейно-доктринальних формулах» [6, с. 202], що, обумовлює «зворотну реакцію», тобто втручання у релігійні справи представників політичної еліти та політичних структур. Ці процеси нерідко призводять до порушення норм чинного законодавства, які врегульовують державно-церковні відносини, права та свободи людини й громадянина тощо. Варто відмітити також, що врегульовуючи суспільне життя, політика здійснює вплив на релігію, генерує законодавчі межі її функціонування, правове становище релігійних організацій, захист прав громадян на свободу совісті, гарантує умови для міжконфесійного примирення і порозуміння, а «розвиток політичного процесу визначається і співвідношенням політичних сил та характером політичної структури, і переважальними в суспільстві духовними принципами та ідеалами, які багато в чому зумовлені доміантними релігійними вченнями» [6, с. 200]. Свідченням багатомірності співвідношення політики і релігії є й той факт, що політики традиційно використовують релігійні організації у боротьбі за електорат, а Церква не лише підтримує політичну силу, але й поширює власні вчення і відстоює цілі. Відтак, політична та релігійна сили є взаемокорисними одна для одної. З іншого боку, обережними щодо офіційних релігійних поглядів політиків примушує бути поліконфесійність України, оскільки висловивши прихильність до однієї конфесії, може відвернути електорат, який належить до релігійних організацій інших конфесій. Водночас, тісний взаємозв'язок політики та релігії засвідчують спільні суспільні заходи, що освячуються представниками різних конфесій на підтримку різних політичних лідерів, молитви на площах тощо. Окремі факти вказують на неопублічні домовленості між Церквою та політичними партіями, що є ще одним засобом впливу на внутрішньополітичну ситуацію в Україні. Як засвідчують останні події, релігія відіграє вагомe місце і в суспільно-політичному житті країни-агресора, проте ця тема не є предметом нашого дослідження. У глобальних масштабах релігія уже не є і ніколи не буде формоутворюючим фактором співжиття держав і народів. Релігійний фундаменталізм і тоталітаризм у сучасних умовах є елементом деструктивним. Позаяк, яким би то не було насильство (чи то в галузі релігії, чи то в ім'я релігії, чи то від імені релігії) в сучасних умовах воно не обіцяє нічого позитивного ні релігії, ні державі, ні її народу [7]. Детальний аналіз окресленого питання буде об'єктом наших майбутніх наукових розвідок.

Роль і місце релігійного чинника у процесах націє- та державотворення.

У сучасних умовах в Україні, як і в більшості країн постсоціалістичного табору залишається відкритим питання необхідності пошуку дієвої форми солідарності громадян незалежно від їхнього походження, соціального статусу чи релігійного переконання. Багато-національність та поліконфесійність багатьох європейських країн історично сформовані, проте у більшості в основі держави лишень одна нація, з історично традиційним віросповіданням, спільними сімейними культурними, побутовими, духовними традиціями. Проте поряд із панівною релігією мають місце й релігійні спільноти інших релігійних конфесій кількість яких частково залежить й від міграційних потоків. Проте попри позитивні результати зазначені процеси характеризуються й проявами расової, національної та релігійної нетерпимості зокрема у Франції, Німеччині, Англії, тощо. Зазначені явища обумовили необхідність розробки урядом доктрин щодо об'єднання громадян і визначення визначальних орієнтирів суспільного розвитку. Однак чи зможе релігія стати чинником, що сприятиме об'єднанню громадян, виробленню культури толерантності?

Історичний досвід та сучасні події засвідчують, що в українському суспільстві «з одного боку, політична і релігійна диференціація в умовах розбудови державності і національно-духовного відродження постає важливим атрибутом демократичності, ознакою громадянського суспільства, з іншого – може вести до напруження і конфронтації в суспільстві, дезінтеграційних процесів» [8, с. 2]. Проте, на переконання Є. Дулумана, на

початку ХХІ століття людство вступило до нової фази існування. Нині ми змушені міркувати глобально, а виживати – регіонально. Так, у 2009 році, показник рівня довіри громадян України до політичних інститутів влади, відповідно до результатів «Європейського соціального дослідження» був найнижчим серед близько тридцяти європейських країн. Варто відмітити також, що результати також засвідчили майже повну недовіру населення до судової влади, в той час як «безпрецедентно високий рівень корупції на всіх рівнях» поєднувався з високими показниками релігійності [9, с. 14–15, 100, 113–114]. З іншого боку, слушною на наш погляд є думка Л. Бевзенко про те, що високий рівень декларованої релігійності населення навіть у тих регіонах України, де він сягає максимуму, безпосередньо не корелюється із його соціальною поведінкою. Регуляторна функція релігії, яка саме й впливає на соціальну поведінку віруючих, їхні мораль та етику, в сьогодишньому українському соціумі спрацьовує слабо [10, с. 439.]. З іншого боку, спроби дослідників конкретизувати розуміння змісту поняття довіри до «церкви», який вкладають в нього респонденти, дозволили з'ясувати, що мова йде не про ту чи іншу конкретну релігійну організацію, а про ідеальний, уявний трансцендентний образ («церкву як представництво Бога на землі») [11, с. 33] Зазначене слугує підставами критично переосмислити сутність релігійності громадян та функції релігії в сучасному українському суспільстві. Варто наголосити, що сучасні події дали можливість не лише вітчизняній, а й міжнародній спільноті переосмислити по-новому питання суспільно-політичної та релігійної складових життєдіяльності українського суспільства.

Досвід країн заходу пропонує американську та західноєвропейську моделі взаємовідносин. Перша передбачає взаємозв'язок політики й релігії, друга – передбачає приватний характер релігії. Проте, впровадження зазначених моделей в умовах сучасного українського досить проблематичним. Позаяк навіть Польща практично засвідчила зниження впливу Католицької церкви на суспільно-політичний простір під тиском суспільства. А зважаючи на використання в українських реаліях принципу «розділяй й і владарюй» у різних сферах життєдіяльності й недотримання релігійними структурами принципу свободи совісті й конституційних принципів, можемо відмітити децю інші стосунки релігії у відносинах щодо легітимізації влади. І тому важливими завданнями в сучасних умовах є зміна не лише парадигми державотворення, а й державно-церковних відносин. «Церква є таким суспільним інститутом, вплив на інші суспільні відносини якого, його внутрішня структура можуть зробити її організацією панування, що слугує або потребам власних володарів, або потребам носіїв політичної влади, яких зуміла підкорити собі церква» [12, с. 12]. Отже, державотворча позиція церков і конфесій мала визначальну роль релігійного чинника в політичних процесах України. У той же час можемо констатувати як позитивну (конструктивну) роль релігійного чинника загалом, так і шкідливу (руйнівну), зокрема якщо окремі конфесії займають неконструктивні позиції в процесі розбудови держави. Саме ці питання будуть предметом наших подальших наукових розвідок.

Висновки. Узагальнюючи викладений матеріал варто зазначити, що релігія відіграє важливу роль у процесі соціалізації особистості, а масштабність впливу перетворює її на мезофактор соціалізації. Сучасні демократичні процеси впливають на зміни у взаємовідносинах політики й релігії. Інтегруючим чинником політичної соціалізації релігія виступає у ситуаціях відповідності політичної системи та політичного устрою етнічному й релігійному складу населення. Проте наявність етнічних чи релігійних меншин може бути причиною конфліктів і дестабілізації ситуації в країні з одного боку, й переосмисленню відносин між державою, релігією й суспільством з іншого. Прикладом може слугувати впорядкування релігійної свободи, надання церкві статусу юридичної особи, законодавче оформлення соціального служіння тощо.

Дослідження ролі релігійного чинника в історичному контексті дозволили з'ясувати, що в різні періоди релігія могла виступати державотворчою основою, що об'єднувала суспільство й сакралізувала владу, соціокультурним чинником, який за грамотної політики держави здатний об'єднати суспільство, актуалізуючи вічні моральні цінності добра, любові, справедливості. Однак, зважаючи на процеси глобалізації та культурної інтеграції, мають місце гіпотези про поступову втрату значення релігійного чинника в суспільно-політичному житті. Саме зазначена проблема й буде предметом наших подальших наукових розвідок. Зокрема питання впливу процесів культурної інтеграції на місце релігії в соціально-політичних трансформаціях. Крім того, у вітчизняному науковому дискурсі досі не створено належної доктринальної парадигми щодо ролі церков у націє- та державотворчих процесах, а відтак потребує наукового осмислення.

Список використаної літератури

1. Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку. Релігія і суспільство в Україні: фактори змін: матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 р. К.: [б. в.], 1998. 158 с.
2. Конституція України. URL: <http://zakon1.rada.gov.ua>
3. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
4. Громадська думка про релігію і Церкву в Україні: Соціологічне дослідження Центру Разумкова. Національна безпека і оборона. Український центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова, 2004. № 3 (51). С. 14–27.
5. Церква, держава і суспільство: проблеми взаємодії у сучасному політичному процесі. Національна безпека і оборона, 2002. № 10 (34), С. 2–5.
6. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України. К. Ін-т політ. і етнонац. дослідж. ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с.
7. Євдокимова Т. В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2002. – 16 с.
8. Дулуман Є. К. Християнство – дезінтегратор суспільного життя. URL: <http://www.ateism.ru/duluman/desintegrator.htm>.
9. Головаха Є., Горбачик А. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження» 2005–2007–2009–2011. К.: Інститут соціології НАН України, 2012. 119 с.
10. Бевзенко Л. Релігійність як фактор регуляції соціальної поведінки. Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг. С. 439.
11. Церква у формуванні громадянської відповідальності суспільства. Національна безпека і оборона. 2004. № 3. С. 33.
12. Коваль І. В. Взаємодія церкви та інститутів громадянського суспільства: політологічний аналіз : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02. Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2007. 18 с.

THE RELIGIOUS FACTOR IN THE SOCIO-POLITICAL SPACE OF UKRAINE

Lyudmyla Horokhova

*Zhytomyr Ivan Franko State University,
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, 10008, Ukraine
e-mail: _glv@ukr.net
ORCID ID 0000-0002-5114-523X*

Viktoriia Melnychuk

*Polissia National University,
7, Bulvar Saryi, Zhytomyr, 10008, Ukraine
e-mail: vikam1804@gmail.com
ORCID ID 0000-0003-1569-3201*

A socio-philosophical analysis of the religious factors influence on the processes of political life formation and transformations of modern Ukrainian society is presented in the article. The role and place of the religious factor in the domestic political space is studied. The investigation is based on the study of theoretical and practical aspects of the specified problem. It is mentioned that during various periods of Ukrainian state formation, religion was a state-building institution and united society as well as sacralized power. Over the time, under the conditions of balanced political decisions, phenomena and processes, it turns mainly into a socio-cultural factor which contributes to the unification of Ukrainian society. The interaction of politics and religion is proved by the fact that representatives of the political elite usually use religious organizations to enlarge their own electorate, at the same time the Church does not only support political power, but also defends its own interests and spreads its teachings. On the one hand, we can talk about the mutual benefit of the mentioned forces (political and religious), and on the other hand, it is worth emphasizing the caution of statements, because in the conditions of a multi-confessional society, favoring representatives of one denomination can serve as a factor in the opposition of the electorate, since it is a supporter of organizations of other religious denominations.

It was noted that the state-making position of churches and denominations had a decisive role as a religious factor in the political processes of Ukraine, and the religious factor is still occupying a prominent place in the political discourse of state- and nation-building processes. The ability of religion to interfere in the political life of the country through its influence on the citizens' consciousness has been established, since the church is a social institution, the internal structure of which, influencing social relations, serves representatives of the political elite and can make it an organization of domination. The religious factor plays both a constructive and a destructive role in the state-building process. It is noted that outlined problem is being overthought since the aggressor country intervention in the territorial integrity and independence of Ukraine and it has caused a reinterpretation of the place and role of religion in social and political processes.

Key words: religion, politics, socio-political processes, domestic political space, nation- and state-building.

УДК 477

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.8>

ПОЛІТИЧНИЙ ВПЛИВ ІНСТИТУТУ ПРЕЗИДЕНСТВА НА ФОРМУВАННЯ ЄДИНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

Андрій Кобетяк

Державний університет «Житомирська політехніка»,

вул. Чуднівська, 103, м. Житомир, 10005, Україна

e-mail: kobetiak@meta.ua

ORCID ID 0000-0001-6899-0571

У статті здійснено дослідження державно-церковних відносин в Україні за період незалежності, що актуалізовано багатьма факторами та причинами. Проаналізовано сучасні вектори політики державної влади у релігійній сфері. Встановлено, що у політичній системі України, одним із видів політичних інститутів, який впливає на сферу державно-релігійних відносин є інститут Президента України. Вказано, що сучасна політична ситуація в Україні свідчить про глибоку кризу у відносинах у багатьох сферах суспільного життя, в тому числі і в міжконфесійних відносинах. Мета статті – висвітлити проблеми політичного впливу інституту Президентства у період становлення Української державності та імплікувати це знання на реалії сучасного суспільства. Православна церква є домінуючою конфесією в Україні, однак сьогодні перебуває у стадії розділення на різні юрисдикції. Доведено, що об'єднання розділених гілок українського православ'я сприятиме консолідації українського суспільства, особливо в умовах наявності відкритої зовнішньої агресії. Встановлено, що саме інститут президентства відіграє винятково важливу роль у державній політиці в релігійній сфері. У статті проаналізовано, що українські Президенти активно брали участь у релігійній політиці держави та сприяли формуванню Єдиної Помісної церкви. Саме Президент є гарантом додержання Конституції України, в тому числі і забезпечення права на свободу совісті і віросповідання та їх дотримання. Проаналізовано, що Президент може вносити на розгляд Верховної Ради України законопроекти, які регулюють суспільні відносини у релігійній сфері; наділений правом підготовки і внесення проектів указів і розпоряджень, які визначають вектор релігійної політики; створення консультативно-дорадчих органів у сфері релігійних питань. Тому формування Єдиної церкви має відбуватися на базі конструктивного діалогу між владою, конфесіями та суспільством.

У дослідження стверджується, що проблема формування Єдиної православної церкви в Україні сьогодні є нагальною та стоїть надзвичайно гостро. Встановлено, що статус Єдиної незалежної церкви впливає на питання національної безпеки, міжнародного визнання, геополітичного впливу, консолідації українського суспільства, уніфікації самоідентифікації українських громадян та важливий конфліктогенний чинник.

Отже, важливим фактором консолідації розділеного українського суспільства є церква, тому державна політика у цій сфері повинна бути направлена на підтримку проекту Помісної церкви. Самостійно церквам не вдалося об'єднатися за тридцять років незалежності. Відтак необхідне жорстке державне регулювання процесу налагодження міжконфесійного діалогу та взаємодії на шляху до повного об'єднання.

Ключові слова: політичний інститут, церква, Президент, закон, політичний вплив, міжнародні відносини.

Вступ. Політична сфера є соціальним простором, який утворюється шляхом впорядкування організованих взаємовідносин між людьми. Забезпечувати стабільність такої

організації покладено на політичні інститути, які формувалися впродовж тривалого історичного розвитку і виражали політичні інтереси певних соціальних груп. Особливістю політичних інститутів є їх легітимність. Як інститути державної влади вони є легітимними за походженням діяльність яких регламентується законодавством яке визначає їхні повноваження та функції.

У політичній системі України, одним із видів політичних інститутів, який впливає на сферу державно-релігійних відносин є інститут Президента України. Президент є гарантом державного суверенітету і територіальної цілісності України, додержання Конституції України, прав і свобод людини і громадянина в Україні, забезпечує національну безпеку держави діючи на захист її національних інтересів. Водночас як Глава держави він має можливість формувати напрямки державної релігійної політики та її реалізації. Зокрема, Президент України зобов'язаний забезпечувати право на свободу совісті і віросповідання та їх дотримання; вносити на розгляд Верховної Ради України законопроекти, які регулюють суспільні відносини у релігійній сфері; наділений правом підготовки і внесення проектів указів і розпоряджень, які визначають вектор релігійної політики; створення консультативно-дорадчих органів у сфері релігійних питань; Президент України встановлює президентські відзнаки та нагороджує ними видатних релігійні діячів.

Мета статті полягає у висвітленні трансформаційних процесів інституту президентства та його значенні у сучасній державній політиці у сфері релігії. Всі президенти за історію незалежності України вносили власні законопроекти та провадили оригінальну політику щодо православних церков. Тому, увагу дослідження зосереджено саме на спробах державного регулювання та спроби налагодження міжконфесійних та державно-церковних відносин.

Завданням дослідження є спроба напрацювання нового, альтернативного підходу до проблеми впливу та державного регулювання інститутом президентства в Україні державної політики у релігійній сфері.

Методи дослідження. Відсутність розробленої методології та значний політичний інтерес призводить до появи нових теорій і систем державно-церковної взаємодії. Напрацювання нових підходів у вітчизняній та зарубіжній науковій літературі щодо можливих напрямків гармонізації та синхронізації взаємовідносин між державними і релігійними інститутами, стимулюють необхідність систематизації наявних та нових методологічних напрацювань. Прикметним, на наш погляд, є розмежування методів з досліджуваної тематики на групи які дозволять скласти цілісне розуміння предмету державної релігійної політики та автокефальної проблематики: загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Стан наукової розробки обраної теми сьогодні неоднозначний. Тисячі виступів, публічних заяв та офіційних листів самих українських Президентів та державних чиновників вищого рангу. Важливо відзначити, що окремі державні лідери, наприклад В. Ющенко та П. Порошенко не приховували приналежності до УПЦ Київського патріархату (ПЦУ). В той час В. Янукович відверто підтримував Московський патріархат. Значною мірою це впливало на державну політику щодо «привілейованої» та «ворогуючих» церков. Звідси констатуємо наявність конфесійно ангажованої літератури та відповідних законопроектів. Дзеркальними до політики держави є позиція провідних українських ієрархів різних конфесій. Полеміка та дебати між ієрархами різних конфесій призводить до перекручування та викривленого трактування давніх канонів та історичної церковної практики. Маємо констатувати, що підписання Томосу для України в черговий раз привернуло увагу ієрархії та світських вчених зі всього світу.

Класична наукова база для обґрунтування проблеми автокефального устрою, канонічної території та державно-церковних взаємин в цілому розкривається у працях

відомих вітчизняних дослідників та каноністів І. Власовського, О. Киридона, П. Кралюка, О. Лотоцького, Ю. Мулика-Луцика, О. Сагана, Л. Филипович, Ю. Чорноморця та інших, які неодноразово звертали увагу на проблематику державної влади та її впливу на церковну парадигму. Сюди ж варто віднести вчених зі світовим іменем: В. Асмуса, Д. Бінгема, А. фон Гарнака, Й. Гофманна, Й. Зізіуласа, І. Ісіченко, Дж. Робертсона, А. Карташева, С. Кесарійського, Н. Мілаша, Є. Смірнова, С. Смірнова, К. Скурата, К. Уера, Ф. Успенського та інших.

Про важливість та актуальність обраної теми свідчить низка сучасних дисертаційних досліджень, наприклад, В. Бутинського, М. Гергелюка, А. Дідківського, Є. Заремби. Особливо важливими та ґрунтовними є праці вітчизняного науковця, який є одним із найвідоміших ідеологів української автокефалії у сучасному православ'ї, архимандрита Кирила (Говоруна) [13].

Відзначимо, що історія державно-церковних взаємин розглядається у значній кількості робіт вітчизняних та зарубіжних учених геополітичного характеру. Прикметно, що значна їх частина покликана визначити місце і роль інституту президенства у формуванні нової незалежної Української православної церкви. Саме Єдина церква має сприяти у становленні України в новому геополітичному просторі Європи. Зокрема, цій проблематиці присвячена інтегрована колективна монографія вітчизняних вчених за редакцією професора Фелікса Рудича [11].

Важливим для статті є дослідження О. Балакірева та Ю. Середи, які на основі багатого матеріалу статистичних та соціологічних даних показали відновлення релігійності після розпаду СРСР та роль кожного із українських Президентів у цьому процесі. Згідно результатів дослідження релігійні організації в Україні виявилися розвинутішими як за кількістю, так і за різноманітністю, ніж, наприклад у Росії. Значною мірою це пов'язано із особливою увагою чиновників найвищого рангу до релігійного питання в Україні. У монографії автори висвітлили вплив релігійного фактору на демократизацію, довіру до соціальних інститутів, волонтерську діяльність та охорону навколишнього середовища.

Необхідно засвідчити вагомий науковий, політичний та теологічний аспект актуальності обраної проблеми, а також наявність низки ґрунтовних праць з теми. Однак, сьогодні проблема взаємозв'язку держави і церкви в Україні, можливі моделі їх співпраці та місце у цьому діалозі саме інституту Президенства залишається маловисвітленим та фрагментарними. Відтак, наявність ряду малодосліджених наукових проблем, зокрема обраної, щодо структури і моделей державно-церковної взаємодії та ролі українських президентів у релігійній політиці держави значно актуалізує навколоавтокефальну тематику.

Основний матеріал. Діяльність першого Президента України.

Незважаючи на демократичний принцип відокремленість церкви від держави, Президент України у межах своїх конституційних повноважень має вплив на формування релігійної політики та релігійних процесів в Україні, який, зазвичай, залежить від їх особистого ставлення до релігії та церкви, конфесійної приналежності та стосунками з релігійними лідерами [14].

Діяльність першого Президента України Л.Кравчука торкалася питання реалізації політики у сфері релігійних відносин державної влади та церковних інституцій. Перебуваючи в ЦК Компартії України Л.Кравчук керував ідеологічним напрямком, який поширював атеїстичну пропаганду і всіляко вів боротьбу з релігією. Натомість, політичні події 80-х - початку 90-х рр. ХХ ст. зумовили трансформацію підходів у ставленні до релігії – від боротьби до сприйняття і відродження. За каденцію Л. Кравчука 23 квітня 1991 р. був підписаний Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», який був спрямований на забезпечення права свободи совісті і віросповідання. Політика

першого президента у сфері державно-церковних відносин сприяла формуванню нового підходу у виборчій технології за яким релігія розглядалася як інструмент досягнення політичних цілей.

Вперше питання Помісної Православної Церкви пролунало під час президентської кампанії 1991 р. на Всеукраїнському міжрелігійному форумі, який проходив з ініціативи Л. Кравчука. Кандидат на президентський пост звернувся до представників релігійних організацій з необхідністю побудови незалежної церкви, яка функціонувала у незалежній Україні. Однак у президентській програмі Л. Кравчука це питання не підіймалося зумовлюючи формування спекулятивних тенденцій політиків у сфері релігії. У результаті Президент України опинився в умовах існування двох паралельних православних церковних структур, які відроджувалися та наявним конфліктом між православними і греко-католиками, спричинений політизацією релігії.

Ідея створення незалежної Української православної церкви, яка була б наближеною до влади не полишала Л. Кравчука впродовж тривалого часу. Він особисто звертався до Московського патріарха Алексія II з проханням надання автокефалії Українській православної церкві, однак Росія всіляко намагалася втримати у власному силовому полі церковний Київ. Створювався шалений тиск на проукраїнську ієрархію. Архієрейський собор РПЦ заблокував розгляд звернення Л. Кравчука як втручання у церковні справи, натомість змушує Філарета дати обіцянку про зречення митрополичої кафедри [3, с. 19]. Харківський собор проходив без участі митрополита Філарета, що призвело до обрання нового предстоятеля УПЦ МП – митрополита Володимира (Сабодана). Між Л.Кравчуком і новим Предстоятелем Української православної церкви відносини поступово налагодилися через проукраїнську позицію останнього: «Я не можу висунути звинувачення Володимиру, що він проводить антиукраїнську політику. У жодному разі». Проте Президент України негативно ставився до візитів Глави Російської православної церкви патріарха Кирила та російських церковних діячів до митрополита Володимира, вбачаючи загрозу державному суверенітету: «їх мета формування єдиного духовного простору та відродження святої Київської Русі де провідними будуть Росія та Російська православна церква. Вони приїжджають, щоб створити в Україні повноцінну московську митрополію» [9, с. 46].

Релігійну політику Президента України Л.Кравчука оцінюють недвозначно. З одного боку він сприяв процесам релігійного відродження, побудові відносин держави і церкви, прагненням створення єдиної Помісної православної церкви. Багато цих процесів містило політичну складову і було спрямовано як на розв'язання релігійних проблем, так і на підвищення його власного авторитету в релігійних колах. Натомість безпринципність Кравчука призвела до фіаско у становленні Української помісної православної Церкви, припиненню міжцерковного протистояння, повноцінному забезпеченню право на свободу совісті і віросповідання [10, с. 99].

Релігійна політика Л. Кучми. Релігійній політиці в Україні за президентства Л. Кучми приділялася значна увага. У передвиборчих програмах на посаду Президента України 1994 р. Л. Кучма декларував «рівне відношення держави до усіх релігій і конфесій та невтручання органів влади у їх справи» [15]. Зауважимо, що на відмінну від свого попередника Л. Кравчука, Кучма надав електорату детальний план розбудови державно-церковних відносин, засвідчивши розуміння ролі релігії у політичній сфері. Однак спрямованість політики Президента на гармонізацію відносин з Росією відобразилася на питанні незалежності української церкви. Якщо Л. Кравчук у релігійній політиці орієнтувався на УПЦ КП, натомість Л. Кучма відкрито підтримував УПЦ МП. Президент відкрито демонстрував прихильність до митрополита Володимира (Сабодана), систематично відвідував храми та був присутнім на богослужіннях церкви. Більше того, Л. Кучма нагороджував

священнослужителів УПЦ МП державними нагородами та сприяв поверненню культових будівель і майна під юрисдикцію цієї церкви. Подібної політики дотримувалося й найближче оточення Президента, зумовлюючи тенденцію політикуму демонструвати свою релігійну приналежність для дивідендів на наступних виборах.

Публічно підтримка УПЦ МП не завадила Л. Кучмі реалізувати принцип рівності релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом. Він уперше започаткував традицію участі релігійних діячів в інавгураційних заходах Президента України: «на інавгурацію Президента України запрошуються представники церков і релігійних конфесій... церемонія благословення Президента України настоятелями церков і керівниками релігійних конфесій України у Софійському соборі Національного заповідника «Софія Київська». Однак, послуговуючись положенням Конституції та Законів України про відокремлення церкви від держави у релігійній політиці він не відкидав можливості встановлення партнерських відносин: «консолідацію суспільства, утримання у ньому атмосфери стабільності, порозуміння та злагоди, реальне утвердження християнських і загальнолюдських ідеалів та цінностей» [6, с. 220].

Значну увагу Л. Кучма приділяв питанню єдності та незалежності українського православ'я усвідомлюючи політичну необхідність держави у наявності незалежної церкви: «Існує здається 15 православних держав. І лише Україна та Білорусь немає автокефальної Церкви. Білорусь, зрозуміло. Вона входить до союзної держави з Росією. А Україні сам Бог велів мати свою Помісну Церкву» [5, с. 413]. Підтримуючи тісні відносини з ієрархами УПЦ МП Л. Кучма сподівався, що це дозволить отримати автокефалію від РПЦ.

Релігійна політика В. Ющенка. Пріоритетним напрямком релігійної політики Президента України В. Ющенка було створення єдиної Помісної Церкви. У своїй передвиборній програмі він особливо увагу акцентував «сприяти єдності народу України, орієнтації суспільства і держави на загальнолюдські цінності, який житиме по Божому і людському закону» [1]. У сфері державно-церковних відносин він продовжував розвивати політику Л.Кравчука та Л.Кучми побудовану на партнерських засадах.

Як і попередні президенти В. Ющенко відкрито декларував приналежність і прихильність до УПЦ КП, беручи участь у богослужіннях цієї церкви сприяючи побудові стосунків з патріархом Філаретом, якого називав «духовним провідником». Проте особистісна конфесійна приналежність не завадила президенту вести продуктивний діалог з УПЦ: «ця співпраця в меншій мірі, ніж раніше, залежать від персональних симпатій чи антипатій того чи іншого політика» [3]. Налагодження тісного співпраці В. Ющенка з православними конфесіями були зумовлені спробою подолання церковного розділення та сприяння єдності та незалежності українського православ'я: «я вірю, що великою історичною правдою і справедливістю для України стане утвердження Єдиної Помісної Православної Церкви». Наявність єдиної Помісної Церкви дозволило б В. Ющенко не лише у боротьбі за президентське крісло на другий термін, а й зміцнити українську державність, підвищити її статус на міжнародній арені, утвердити національну ідентичність сприяючи консолідації українського суспільства.

Впродовж свого президентського терміну В. Ющенко намагався ініціювати діалог між УПЦ і УПЦ КП. Він неодноразово звертався до митрополита Володимира, щоб той підтримав його ініціативу. Наприкінці 2006 р. відбулася зустріч президента з ієрархами УПЦ на якій президент представив своє бачення вирішення проблеми. На початку 2007 р. В. Ющенко звернувся з пропозицією до УПЦ створити спільну комісію, яка розробила механізм об'єднання двох юрисдикцій у єдину церковну структуру. Однак у 2009 р. Священний синод УПЦ вирішив поновити переговірний процес з УАПЦ без втручання президента у церковні справи [2, с. 20].

Таким чином, релігійна політика Президента України В. Ющенка була спрямована на єдності та незалежності українського православ'я. На цьому шляху він значно активізував переговорний процес між церквами для пошуку спільних засад, які б єднали, а не роз'єднували православні конфесії. Однак, політика В. Ющенка не була позбавлена помилок, що не дозволили йому завершити об'єднання церков в помісну структуру. Насамперед, однією з помилок президента була його самоідентифікація з темою помісної церкви, що створило враження про президентський проєкт підготовлений до майбутніх виборів. Крім того, В. Ющенко послідовно намагався будувати помісну церкву враховуючи інтереси УПЦ КП. Такий підхід зумовив підтримку УПЦ КП на президентських виборах саме В. Ющенка, оскільки: «ми керуємося принципами – підтримка державності і підтримка Української Православної Церкви Київського Патріархату... А виходячи з того, що Віктор Андрійович Ющенко, він схильний до підтримки не тільки Київського Патріархату, а підтримки і автокефальної церкви, і української греко-католицької церкви, тобто тих церков, які стоять на позиції української державності. І тому я думаю, що не тільки наша церква, а й греко-католицька церква та інші церкви будуть виходить як раз із цих принципів. Як зазначають політичні експерти, підтримка В. Ющенка УПЦ КП призвела до нехтування самостійністю і самобутністю УАПЦ та ігноруванням реального впливу серед вірян УПЦ. На міжнародній арені В. Ющенко також зазнав дипломатичної поразки, свідченням чого стали результати візиту до Києва патріарха константинопольського Варфоломія: «Не зважаючи на очікування президента, візит Вселенського Патріарха не призвів до входження до складу Константинопольського патріархату незалежних від Москви церковних юрисдикцій України» [12, с. 16].

Поряд з цим важливо зазначити, що релігійна політика В. Ющенка мала велике значення для майбутнього об'єднання українського православ'я в єдину Помісну Церкву та отримання нею Томосу. За каденції В. Ющенка відбулося зближення Константинополя та Києва, яке виразилося у щорічних зверненнях патріарха Варфоломія до української нації щодо Голодомору-геноциду та Дня Незалежності [4, с. 9].

Висновки. Отже, інститут президентства в цілому є ключовим елементом української політики як всередині країни, так і на міжнародній арені. Перші українські президенти брали вагомий участь у формуванні самої ідеї щодо створення Єдиної національної незалежної православної церкви. Тотальний вплив Московського патріархату призвів до негативних проросійських наративів, особливо на Півдні та Сході країни. Розділеність українського православ'я на різні юрисдикції є вагомим конфліктогенним фактором що роз'єднує молоде несформоване українське суспільство. Маємо констатувати певну непослідовність дії українських державних лідерів. Л. Кучма хоча і говорив про необхідність власної православної церкви, однак не прикладав для цього жодних зусиль. Новий етап боротьби за Вселенське визнання українського православ'я у незалежному статусі розпочав В. Ющенко, однак на той час бажаної мети не було досягнути, а його наступник кардинально змінив вектор державної політики, в тому числі і у релігійній сфері. Таким чином, єдина Помісна церква – це вірний крок на шляху формування нового вітчизняного громадянського суспільства за європейським зразком.

Список використаної літератури

1. Арістова А. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси : дис. на здобуття наук. ступеня д. філософ. наук спец. 09.00.11. Київ: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2008. 418 с.
2. Бабій М. Державна політика у сфері свободи совісті й свободи буття релігій в контексті перспектив формування демократичної держави і громадянського суспільства. *Релігійна свобода*. № 14. Київ, 2009. С. 18–24.

3. Белікова Н. Міжконфесійні конфлікти в Україні та пошук шляхів їх подолання (90-ті роки ХХ ст.). *Наука. Релігія. Суспільство*. 2000. № 2. С. 16–22.
4. Бурега В. Церква та держава на постсоціалістичному просторі: у пошуках парадигми відносин. Релігія в Україні Вип. 1. Київ : Майстерня книги, 2009. С. 8–13.
5. Гергелюк М. Помісна Церква в Україні як рушій національної ідеї, моральних принципів та етичних норм. *Православ'я в Україні* : Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції, 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 412–416.
6. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). Київ, 2009. 450 с.
7. Кремень В., Бінько І., Головащенко С., Політична безпека України: концептуальні засади та система забезпечення : монографія. Київ: МАУП, 1998.
8. Ломака А. Політтехнологічні особливості участі релігійних організацій України у виборах. ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. Випуск 50. С. 206-215.
9. Новиченко М. Державно-церковні відносини в Україні: законодавчий механізм забезпечення. *Релігійна свобода*. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. С. 44–47.
10. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Збірник наукових праць. *Державний комітет у справах національностей та релігій*. Ред. В. Андрущенко. Київ : Світ Знань, 2007. 180 с.
11. Рудич Ф. (керівник), Балабан Р., Дергачов О. та ін. Україна у сучасному геополітичному просторі: теоретичний і прикладний аспекти : монографія. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Київ: МАУП, 2002. 487 с.
12. Ishchuk N. and Sagan O. Confrontation of Orthodox Churches in Modern Ukraine: Reasons, Trends and Prospects of Reconciliation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 40 : Iss. 3, Article 4. P. 8–33.
13. Hovorun C. *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 242 p.
14. Meyendorff, J. *Living Tradition*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978. 211 p.

THE POLITICAL INFLUENCE OF THE INSTITUTE OF THE PRESIDENCY ON THE FORMATION OF THE UNITED ORTHODOX CHURCH IN UKRAINE

Andrii Kobetiak

*Zhytomyr Polytechnic State University,
103, Chudnivska str., Zhytomyr, 10005, Ukraine
e-mail: kobetiak@meta.ua
ORCID ID 0000-0001-6899-0571*

The article examines state-church relations in Ukraine during the period of independence, which has been updated by many factors and reasons. Modern vectors of the state government's policy in the religious sphere are analyzed. It has been established that in the political system of Ukraine, one of the types of political institutions that affects the sphere of state-religious relations is the institution of the President of Ukraine. It is indicated that the current political situation in Ukraine shows a deep crisis in relations in many spheres of social life, including inter-religious relations. The purpose of the article is to highlight the problems of the political influence of the institution of the Presidency during the formation of Ukrainian statehood and to apply this knowledge to the realities of modern society. The Orthodox Church is the dominant denomination in Ukraine, but today it is in the stage of division into different jurisdictions. It has been proven that the unification of the divided branches of Ukrainian Orthodoxy will contribute to the consolidation of Ukrainian society, especially in the presence of open external aggression. It was established that the institution of the presidency itself plays an extremely

important role in state policy in the religious sphere. The article analyzes that Ukrainian Presidents actively participated in the religious policy of the state and contributed to the formation of the United Local Church. It is the President who is the guarantor of compliance with the Constitution of Ukraine, including ensuring the right to freedom of conscience and religion and their observance. It has been analyzed that the President can introduce draft laws that regulate public relations in the religious sphere for consideration by the Verkhovna Rada of Ukraine; endowed with the right to prepare and introduce draft decrees and orders that determine the vector of religious policy; creation of consultative and advisory bodies in the field of religious issues. Therefore, the formation of the United Church should take place on the basis of a constructive dialogue between the authorities, denominations and society.

The study claims that the problem of the formation of the United Orthodox Church in Ukraine today is urgent and extremely acute. It was established that the status of the United Independent Church affects issues of national security, international recognition, geopolitical influence, consolidation of Ukrainian society, unification of self-identification of Ukrainian citizens and is an important conflict-causing factor.

Therefore, the church is an important factor in the consolidation of the divided Ukrainian society, therefore the state policy in this area should be directed to support the project of the Local Church. Independently, the churches failed to unite during thirty years of independence. Therefore, strict state regulation of the process of interfaith dialogue and interaction on the way to full unification is necessary.

Key words: Political institution, Church, President, law, political influence, international relations.

УДК 101.1:316.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.9>

РОЛЬ МЕДІА В КОМПЛЕКСНОМУ ВПЛИВІ ІСТОРІЇ НА СУСПІЛЬНУ СВІДОМІСТЬ

Ольга Примаченко

Національний університет «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка,

бул. Гетьмана Подуботка, 53, Чернігів, 14013, Україна

e-mail: oly9717@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-4223-4812

Стаття присвячена огляду феномену впливу засобів медіа на суспільну свідомість через історію. Історія розуміється як багатоманітний комплекс знань та інформації людства щодо його існування в певному часі та просторі. Останній мас суб'єкт-об'єктні форму і зміст, проявляючись на різних рівнях свідомості – від індивідуальної до суспільної. Одним із засобів формування цих рівнів та видів свідомості є сфера медіа. Починаючи із винаходу книгодруку, суспільство через політиків, ідеологію, науку, освіту і виховання, в цілому, через культуру формує у свідомості громадян образ історії. Цей процес набув певного оформлення з початком друку газет та журналів, далі він був розвинений на платформі аудіо, відео, медійних засобів, які стали масовими у XX столітті. У час інформатизації суспільства, з поширенням інтернету, вплив медіа на свідомість суспільства і його громадян абсолютизував процес осягнення історії у вигляді тотальної інформації й певним чином генерованих знань про неї. Сучасна геополітика, а, особливо, російсько-Українська війна, зумовили новітнє відношення до історії та її сприйняття. Актуальність статті полягає у виділенні основних тенденцій в царині співвідношення мас-медіа та сприйняття, відображення й розуміння історії на рівнях суспільної та індивідуальної свідомості. Наукова новизна базується на спробі системного ретроспективного огляду впливу медіа на свідомість через осягнення історії, розглянутої у суб'єкт-об'єктних вимірах. Методологія викладеного матеріалу заснована на принципах – історико-логічному, системності та комплексності, об'єктивності, інтенціональності, інтерсуб'єктивності, та методах – структурно-функціональному (дав можливість проаналізувати роль і місце мас-медіа в сегменті впливу історії на свідомість), історичному (який сприяв висвітленню ролі та місця мас-медіа у розвитку суспільної та індивідуальної свідомості, в тому числі на платформі сприйняття, відображення та розуміння історії), порівняльному (який уможливив аналіз тенденцій, спільних рис та відмінностей у висвітленні історичної інформації у друкованих і електронних мас-медіа; на герменевтичній методології, яка певним чином досліджує вплив мас-медіа на суспільну та індивідуальну свідомість; застосування методу контент-аналізу дозволило оглядово висвітлити якісні та кількісні характеристики контенту мас-медіа з точки зору їхнього впливу на формування ідеалів, переконань, цінностей, світоглядних орієнтацій, практичних настанов індивідів, соціальних спільнот і суспільства у цілому; фокусоване застосування феноменологічної методології посприяло реалізації принципів інтенціональності й інтерсуб'єктивності; системний підхід було здійснено в сегменті аналізу впливу мас-медіа на політичну, моральну, релігійну та естетичну складові свідомості – індивідуальної та суспільної. Висновки зі статті підсумовують виклад її змісту та окреслюють коло невирішених та проєктивних питань (проблем), узагальнених у теоретичному та практичному контексті.

Ключові слова: історія, свідомість, аудиторія, засоби масової інформації, контент, суспільство, інформаційний простір.

Вступ. Проблема ролі та місця мас-медіа в комплексному впливі на суспільну свідомість шляхом використання подій історії займає важливу позицію в суспільстві

з часів книгодрукування, випуску газет та журналів, креації різноманітних механічних, електричних, електронних, оптичних, й, нарешті, цифрових засобів передавання і сприймання інформації. Цей вплив генерує держава, приватні структури, які в ХХ столітті набули статусу корпорацій, громадські об'єднання і т. п.

Про яку історію йдеться? Мова йде про наукові знання, комплексну інформацію, та, в основному, про популярний виклад історичних фактів та їхнє тлумачення. Ці знання та інформація мають як загально визнаний характер, так і специфікований зміст, форму, організацію, що вони витікають з національних особливостей тлумачення історії. Існування події, що вже відбулась є беззаперечним фактом, проте, проблема тут виникає на етапі трактування цих подій, їх інтерпретації, значення, загальній оцінці як явища.

В основі спрямування цих знань та інформації знаходяться:

А. ідеологія певного політичного режиму;

Б. світоглядні засади існування суспільства в цілому і специфічні особливості відносно історії держав, народів, націй, етнічних спільнот, цінності, ідеали, традиції, ритуали, норми;

В. інформаційна політика, що її втілюють держава та приватні, громадські структури, соціокультурні об'єднання громадян різновекторних форм.

Г. різножанрові форми, методи, засоби, які базуються на техніко-технологічних можливостях подання та сприйняття інформації соціально-історичного змісту.

На кого розрахована така інформація? На суспільство в цілому, на певні держави, країни, їхні об'єднання, на всі рівні соціальних спільнот, й, нарешті, на людину – особистість, індивідуальність. Відносно цих рівнів аудиторії, яка сприймає таку інформацію, остання певним чином кодується, формується, систематизується, класифікується, навіть більше – фальсифікується (йдеться про маніпуляції).

Треба розрізнати рівні комплексного впливу історії через медіа – від індивідуального до суспільного. На індивідуальному рівні історія сприймається у вигляді знань, інформації, образів і т. п. Вона формується у свідомості людини на рівні вищої нервової діяльності, нейрофізіологічних процесів, пам'яті, мови, в цілому – як сприйняття; через освіту, виховання, сімейні стосунки, родові та національні традиції, оточення, релігійні або інші переконання, в цілому, через вплив соціальних та суспільних інституцій. У наш час людина читає друковані видання, сприймає аналогову та цифрову інформацію через електронні та ін. засоби. У результаті особистість рефлексує отримані зовнішні впливи як відображення. І, нарешті, на вищому рівні свідомості індивід розуміє певним чином цю інформацію, знання, контекст їхніх тлумачень, співвідносячи її зі своїми переконаннями.

На суспільному рівні знання та інформація історичного характеру генеруються суспільними інституціями різних рівнів, форм, певним чином накопичуються і розповсюджуються через медіа, які належать як державі, так і приватним, іншим суспільно-соціальним об'єднанням. В цілому, засоби медіа є формою вираження основних суспільних процесів – політики, економіки, культурного життя, світоглядних суспільних орієнтацій у певний проміжок часу. Історичні знання, інформаційне середовище та їх поєднання і науково-популярне тлумачення, на суспільному рівні, відображають ретроспекцію цих суспільних сфер. Основною проблемою статті є огляд сучасних форм реалізації історичних знань, інформації, їхнього тлумачення через комплексний вплив медіа, а, особливо, у час російсько-Української війни.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, на які спирається автор. Це дослідження має міждисциплінарний характер, що окреслено через наступні напрями – соціально-філософський, інформаційно-медійний, соціокультурно-медійний, медіа як вираження політики, маніпулювання індивідуальною і суспільною свідомістю засобами масової

інформації, роль і місце медіа у часи воєнних протистоянь і конфліктів, роль і місце медіа як засобу впливу на суспільну свідомість через інтерпретацію історичних фактів і подій.

Теоретичною базою дослідження новітніх типів мас-медіа та їх ролі в культурному й історичному розвитку, виокремленні ключових характеристик інформаційного суспільства, є праці Д. Белла, Р. Катца, М. Кастельса, Н. Лумана, Т. Стоуньєра, Е. Тоффлера, Ф. Вебстера. Структуру та форми індивідуальної та суспільної свідомості досліджували: М. Вебер, Г. Гегель, Г. Тард, Е. Фромм, В. Шинкарук, В. Якубіна та ін. Вплив мас-медіа на суспільну свідомість проаналізовано у наукових розвідках вітчизняних дослідників – А. Герасимчука, Б. Глотова, В. Воронкової, Ф. Власенка, Н. Ковтун, С. Кримського, О. Поліщук, М. Поповича, П. Сауха, О. Скакуна, В. Слюсаря та ін. Дослідження ЗМІ сучасності та специфіка їх впливу на свідомість отримали розвиток у працях вітчизняних авторів – Л. Мановіча, Б. Потятиника, О. Гресько, В. Шевченко, О. Сенченко. Сучасним змістовним дослідженням є робота Л. Я. Зайко, у якій дослідниця здійснила ґрунтовний аналіз комплексного впливу мас-медіа на суспільну свідомість, переважно, у сфері політики. Проблеми інформатизації соціуму, що постійно зростає, ознаки й специфіку діяльності мас-медіа в умовах розвитку інформаційного суспільства проаналізували: Г. Інніс, Й. Масуда, А. Моль, У. Онґ, Н. Постман, В. Різун, Е. Тоффлер, Ф. Вебстер та ін.

Питання ролі мас-медіа у розвитку суспільства, впливу ЗМІ на культуру і моральні аспекти життєдіяльності присвячені праці: А. Близнюка, С. Демченко, О. Звягіна, Н. Лумана, М. Маклюєна, Є. Немировського, Л. Ороховської, М. Різника, М. Тимошика; змістовною є робота О. І. Подарящої; також роботи вчених, які вивчають соціокультурну проблематику в галузі структурних елементів мас-медіа, таких, як: Н. Габор, В. Гоян, О. Гоян, Н. Зражевська, Д. Іванов, В. Кулик, Н. Мантуло, Г. Онкович, І. Чудовська-Кандиба та ін. Взаємозв'язок мас-медіа і політики, владних структур, механізми впливу мас-медіа на політичне спрямування суспільної свідомості, на особистість, розглядаються у роботах П. Бурдье, Н. Гармаш, С. Демченка, О. Бойка, С. Кара-Мурзи, Т. Житнікової, О. Заславської, Г. Почепцова, В. Шейнова. Феномен маніпулювання індивідуальною і суспільною свідомістю засобами масової інформації презентовано в дослідженнях вітчизняних та закордонних філософів – Ж. Бодрієра, О. Зубчика, П. Лісовського, Т. Тепенчак, А. Щербини; політологів та соціологів – О. Бойка, Н. Гармаш, Б. Мотузенка; психологів – Л. Найдьонової, О. Хом'як, В. Шейнова; фахівців у сфері соціальної комунікації – В. Іванова, Н. Грицюти; філологів Р. Блакара, Д. Болінджеря, А. Данилової та ін. Роль і місце медіа у час воєн, у тому числі інформаційних представлени у роботах авторства: Г. Хлистун, у якій автор висвітлює роль медіа, особливо, під час активного розвитку конфлікту та після його завершення; визначає, що медіа формують думку аудиторії про явище та його наслідки, маніпулюючи думками аудиторії, пропагуючи певні ідеали; зумовлюють виникнення реакції своєї аудиторії, яка надалі впливає на перебіг конфліктної ситуації; автор розглянув проблему впливу мас-медіа на перебіг міжнародних конфліктів, значення журналістських матеріалів, які висвітлюють феномен протистояння, їхній вплив на аудиторію [13]. Роботи такого змістового наповнення в І. В. Троцьковець, Н. О. Войтович, О. Вишнякова, Ю. О. Горбань, А. С. Дорошенко, О. В. Курбан, Н. Ф. Семен, Л. Є. Смола, К. М. Родигіна, І. О. Єрмакова. Проблеми функціонування друкованих видань і преси на сучасному етапі досліджено С. Блавацьким, С. Бодруною, О. Кириловою. Дотичною до тематики дослідження є робота О. В. Довгої: Роль і місце кіномистецтва як засобу впливу на суспільну свідомість через інтерпретацію історичних фактів і подій [5]. Робота, авторства О. А. Кузик присвячена висвітленню історії в ЗМІ у працях за кордоном [9].

На нашу думку, вимагає подальшого дослідження маніпулятивний вплив медіа на суспільну свідомість, шляхом неоднозначного і суперечливого трактування питань історії

(людства, окремих країн і спільнот, важливих історичних подій, суспільно-соціальних інституцій, історії повсякденності тощо), особливо, у час кризових ситуацій. Саме такою є ситуація в Україні з 24 лютого 2022 року. Історія України, в контексті всесвітньої історії, багатой історичної та культурної спадщини нашого народу, окремих видатних особистостей, українських національних традицій і особливостей, ментального зв'язку нації, передана через сучасні медіа, набула значення духовно-світоглядної опори, як засіб виживання українства, так і складова частина формування новітньої української нації. Дослідження, здійснені в цій сфері, з урахуванням досвіду інших країн, мають як теоретичний, так і практичний характер, у першу чергу, в напрямі формування національної свідомості українського майбутнього – дітей та молоді.

Метою статті є висвітлення ролі й місця засобів масової інформації в комплексному впливові історії на суспільну свідомість, розглянутих на сучасному етапі та матеріалах.

Вклад основного матеріалу дослідження. Вже в ранніх державах спостерігався процес впливу на масову свідомість різними методами, у різних формах. У його змісті чітко прослідковувалось звернення до історії – колективної та індивідуальної (в особі представників пануючої еліти, виокремлення героїчних особистостей, інколи з наділенням їх надприродними здібностями), яка відігравала роль одночасно пропаганди, ідеології та світогляду. Цей вплив мав різноманітне світоглядне оформлення – у вигляді міфології, релігії, в цілому, пануючої в суспільстві культури, та продукувався різноманітними засобами масової комунікації, виконаних на різних носіях.

З часу книгодрукування, паперової преси, цей вплив набув тотального характеру, у першу чергу, в провідних державах світу. У них виникають державні та приватні корпорації, які друкували, в тому числі матеріали з історії – держави, країни, її народу; у XIX столітті набуло поширення звернення до особистісної історії, історії повсякденності, побуту та ін. У XX ст. цей процес опинився під впливом різноманітних ідеологій, пануючими серед яких були: лібералізм та тоталітаризм, розглянутий в його різновидах, таких, як: марксизм-ленінізм-сталінізм (у ссрр), фашизм (південна Європа), нацизм (Німеччина), японський імперський мілітаризм тощо. Мас-медіа у цей час урізноманітнилися внаслідок використання радіо, телебачення, кінематографу, аудіо та відеоносіїв інформації, різноманітної реклами тощо. У потоці інформації, яка продукувалася в межах ідеологічних та світоглядних парадигм та дискурсів, особливо у кризові часи – у час воєн, революцій, інших суспільно-соціальних катаклізмів, червоною ниткою проходила тема історії, в межах якої факти, події, обставини, що мали особливе значення для історії країни, її соціальних спільнот, були препаровані різним чином, аж до суцільної фальсифікації та маніпулювання.

У післявоєнний час виникли новітні засоби, форми, методи, різновиди мас-медіа, які стали пануючими на рівні державної політики та найвпливовіших приватних структур і громадських об'єднань. У 1980-і роки з'являються нові форми медіа, пов'язані з впровадженням комп'ютерної техніки та появою мережевих технологій, зокрема інтернет. З 1990-их рр. найвпливовіші медійні концерни, поруч із друкowanими матеріалами, перейшли до застосування електронних цифрових форм масової комунікації.

Мас-медіа, виконуючи роль одного з найважливіших інститутів громадянського суспільства, починають забезпечувати інформаційні потреби соціуму, підтримуючи політичну комунікацію, створюючи новітню інформацію, пропонуючи певні шляхи її осягнення, інтерпретації, спроектований погляд на історію – суспільства, держави, людських спільнот та окремих особистостей. Значну роль в цьому процесі відіграють *громадські медіа*, які креатують дискусії, залучаючи пересічних громадян, об'єднаних певними цілями,

намірами та ін. ЗМІ, також, застосовують у своїй практиці інформацію з історії, залучаючи до її викладення провідних фахівців-істориків та інших гуманітаріїв.

Процес впливу мас-медіа на суспільну свідомість спирається також на *психологію*, яка функціонує в об'єкт-суб'єктному комплексі. У тому числі через спровокований виклад історії, мас-медіа підтримують масове спілкування, впливають на формування, закріплення і зміну загальносуспільних настанов та орієнтацій, виникнення певних суспільних настроїв та громадської думки, підштовхують суспільство до дій запланованого характеру. Історія (на рівні масового споживання) в цьому потоці виконує певні функції:

1. Є засобом інформування людей стосовно виникнення того чи іншого суспільного, соціального явища, перебігу певних подій, формою інтерпретації історичних фактів.

2. Насичує суспільну та індивідуальну свідомість знаннями та інформацією з метою соціалізації особистості, формування певних образів.

3. Підтримує в громадянах відчуття соціальної спільноти, приналежності до певних етнічних груп та організацій.

Психологія, розглянута в її історично-ментальному сегменті, певним чином узгоджується з «політикою пам'яті», яка є вираженням контролю владної верхівки чи пануючої еліти над побудовою структури знань та уявлень про минуле, що здійснюється через інтерпретацію історії, організацію історичної освіти певних суспільних груп, музейної й архівної справи, монументальної пропаганди, відбору творів літератури та мистецтва, різних форм міфологізації (відзначення свят, символіка, меморіали), топонімічні назви (перейменування населених пунктів, вулиць та ін.), і, особливо, мас-медіа.

У сутності сучасної медіакультури, культури електронного відтворення і використання інформації, колективна пам'ять зводиться до калейдоскопічного набору образів, що мігрують, перетворюючись на «місця псевдопам'яті». Цей момент є фактором деморалізації пам'яті, яка перетворилась на безособові гігабайти, що редукують як, у цілому, багатство людської цивілізації, так і її етнічні сегменти. Звернення мас-медіа до проблем «історичної пам'яті», популяризація певних «місць пам'яті», історичних символів (таких, як Стіна плачу в Єрусалимі, меморіал Е. Преслі в Мемфісі, Бастилія та ін.), у наш час яскраво засвідчують зв'язок комерції та історичної пам'яті [8, с. 156].

Медіакультура сучасності перетворилась на антиісторичну структуру, байдужу до живої історії та її правдивого викладу. Медійна сфера перебрала на себе процес популярного викладу історії, застосовуючи здебільшого сфальсифіковані та певним чином зманіпульовані факти та знання з історії. Мас-медіа у наш час систематизують, класифікують, кодують та розкодовують інформацію історичного характеру, одночасно, задовольняючи інтереси пануючого політичного режиму, приватних, громадських структур, певних соціальних спільнот різного рівня і діяльнісно-політичного спрямування.

В Україні, медіа в царині комплексного впливу історії на суспільну свідомість, визначаються певними особливостями. По-перше, протягом 1990-их – початку 2000-их років, історія, всесвітня та вітчизняна, переглядалася; сталася трансформація в аспекті історичного знання, взятого на рівні філософії історії, історіософії, історіографії, джерелознавства, інших аспектів історичного знання (та спеціальних історичних дисциплін) як науки, та в її популярному викладі. Мас-медіа активно пропагували новітнє бачення вітчизняної історії через телебачення, друковані ЗМІ, інтернет, блогерство. Історична інформація була активно залучена до кластера політичних ЗМІ, упроваджена на рівні пропаганди та ідеології, продукованих певними політсилами.

Проблема інтерпретації історичної інформації залишалася особливо актуальною в Україні й на початку XXI ст., оскільки друковані ЗМІ й телебачення були найбільш поширеними у боротьбі за увагу пересічного громадянина. Сьогодні бачимо зовсім інші

процеси – кількість друкованих видань, які висвітлюють питання історичної галузі, значно зменшилася, російськомовний кластер інформації поступово витісняється з інформаційного середовища. Телебачення залишається одним із масових джерел соціальної актуальної інформації, українці мають змогу долучитися до перегляду передач, програм, різножанрових фільмів, історичного характеру, які засновані на баченні історії провідними науковцями, популяризаторами вітчизняного історичного контенту, журналістами тощо. Таку ж функцію виконує і радіомовлення, яке певним чином оперує інформацією історичного характеру.

Починаючи з 2010 року, пролонговано тривав процес навіювання українству парадигм, генерованих проросійськими агентами, проповідниками та практиками “російського миру”, “новоросії” про спільну історію, братні народи та історичну приналежність України до росії, її неможливості існувати як суверенна держава. Важливим чинником залишався і відсоток російськомовного контенту. Основні теми розбрату та маніпуляцій в ЗМІ на історичному ґрунті можна виокремити відповідно до історичного періоду:

1. Факт існування Київської Русі та росія як єдина правонаступниця державності “колиски трьох братніх народів”.
2. Особистість Б. Хмельницького та Переяславська угода 1654 року.
3. Цивілізаційна роль Катерини II та Потьомкіна на півдні України (фактично у XVIII ст. росія окупувала цю територію і знищила все, що було побудовано до них).
4. Українсько-польські конфлікти різних часових та історичних періодів.
5. Історія та діяльність ОУН-УПА та особистість С. Бандери.
6. Міф про створення України радянською владою (звеличення більшовицької влади й повне ігнорування навіть згадки про існування УНР, П. Скоропадського).
7. Голодомор 1932-1933 р.
8. Велика вітчизняна війна 1941-1945 рр.
9. Розпад Радянського Союзу.
10. Трагування подій в Україні у 2014 р. як “незаконний переворот”, міфічні нацисти, теорія всесвітньої змови та зовнішнього управління, утиски російськомовного населення (цей напрям маніпуляцій щоденно обростає новими доповненнями з боку російських пропагандистів для виправдання війни).

Якщо, у більшості країн, історія є об’єднавчим чинником нації, то наша держава має давню і непросту історію, завдяки чому історичні знання стали фактором зловживань і маніпуляцій для втілення політичних амбіцій і розбрату всередині країни. Результати цієї діяльності стали одним із факторів складної геополітичної ситуації, та різноманітних негараздів соціально-громадянського характеру і врешті, подібні наративи, стали складовою частиною пропаганди та російського вторгнення 23 лютого 2022 року. Сьогодні ці ідеологічні диверсії заборонені на всіх рівнях, російській пропаганді та ідеології, в тому числі на теренах історії, поставлений надійний заслін, журналістика активно залучена до розвінчування історичних міфів та справжньої брехні, спроб сфальсифікувати історію.

Важливим чинником зрушень у сфері медіа став масовий доступ до інтернет-мережі. Ця масовість сьогодні підважується тим фактом, що інтернет-медіа та функціонування соціальних мереж призводять до їх активного використання у веденні конспіративних та інформаційних війн різної локалізації [7, с. 34]. Сьогодні на інтернет теренах точиться безжална інформаційна війна – війна світоглядів та ідеологій, фактів та їхнього тлумачення й особливо це загострилось в час широкомасштабного вторгнення рф, бо правда стала засобом виживання. Варто зазначити, що саме інтернет став рушійною силою з “розвінчування міфів” російської пропаганди (ресурс Stopfake, проєкт “По той бік новин”, сайт сатиричних вигаданих новин UaReview та багато інших).

А. С. Мадей виділив основні тенденції у напрямі висвітлення історичного контенту, зокрема, у вітчизняній періодиці: "...тенденція олюднення публікацій, тенденція суб'єктивності подачі матеріалів, журналістські матеріали стають персоніфікованими...у зв'язку із подіями Євромайдану, конфліктом з Російською Федерацією, подіями в АТО/ООС: активізація засадничої ролі культури та історії у формуванні й просуванні цінностей та ідентичностей, із яких формує себе сучасне суспільство, а також помітне увиразнення активної та відповідальної ролі журналістів, культурних критиків, істориків, які стали головними коментаторами й лідерами думок суспільства, й не лише в Україні, а й на шпальтах світових медіа..." [10, с. 96].

У дискусійному контексті з приводу впливу історії на суспільну свідомість через медіа, виступив Володимир В'ятрович. Історик і політичний діяч зауважив, що уявлення суспільства, зокрема, про проблеми минулого, формують засоби масової інформації та навів приклад Польщі, у якій функціонують десятки науково-популярних видань (у вигляді щотижневиків, місячників), що доносять інформацію про ті чи інші аспекти польської й світової історії. Разом із тим, В. В'ятрович визначив процес суб'єктивного застосування даних з історії журналістами на догоду оперативним виданням з метою швидкого зиску як "таблорізація", вона, на його думку, яскраво проявилася в дослідженнях історії українсько-польського конфлікту в роки Другої світової війни та в перші повоєнні роки. Автор пропонує брати коментарі, в основному, у тих істориків, яким є притаманними гострі та безапеляційні оцінки важливих історичних подій [3].

З такими підходами можливо погодитися. На нашу думку, сучасні події значно підвищують загальну роль медіа в справі долучення свідомих громадян до відображення, сприйняття, розуміння реальної історії, у першу чергу, через національно ідентичну авторську і громадянську позицію журналістів. На жаль, стали реальністю факти із загибелі журналістів, специфіки їхнього положення на непідконтрольних територіях. В умовах війни кожне слово, образ, згенеровані мас-медіа, мають певну вагу і цінність. В цілому, вітчизняні медіа виконують поважну місію – берегти духовно-світоглядно-ціннісний потенціал українського народу, нести людям правду про буття українства в історії, непростий історичний шлях українського народу, його співвідношення з іншими народами й державами.

Наукова новизна дослідження відображає роль і місце мас-медіа в процесі формування історичної свідомості суспільства; особливо актуальним є огляд тенденцій розвитку вітчизняних мас-медіа в сенсі викладу історії України, зв'язків українства з провідними демократичними державами на ниві протистояння новочасній агресії та викликів сучасного суспільства.

Висновки

Мас-медіа традиційно виконують функцію доведення до широкої аудиторії такої інформації з історії, яка задовольняє інтереси держави, приватних структур і громадських об'єднань. Цей процес базується на платформі техніко-технологічних досягнень, що дозволяють охопити масову аудиторію. Сьогодні така інформація займає переважно віртуальний комунікативний простір, поширюється на основі найновіших досягнень науки та техніки. Проте, у час інтенсивного впливу мас-медіа на суспільну та індивідуальну свідомість, викликають питання зміст історичної інформації, її світоглядний, ідеологічний та пропагандистський характер. Особливої ваги питання функціонування мас-медіа набули на теренах сучасної України з початком відкритого військового вторгнення РФ, базові навички з медіаграмотності стали життєвою необхідністю. Реалії сьогодення змусили пересічного громадянина нашої держави не лише активно цікавитись подіями, а й вчитись відрізняти правдиву інформацію від фейку й умисної дезінформації, адже після 24 лютого 2022 року

пропаганда з боку агресора це складова частина війни і в умовах бойових дій, військової окупації, розуміння реальної ситуації стає надважливим і може врятувати життя.

Медійній сфері сьогодні належить надвідповідальне і важливе завдання – сприяти згуртуванню українців перед обличчям загрози, вихованню в громадянах відчуття національної ідентичності, поваги до всього українського, відрази до всього “російського”, а, особливо, “радянського”, адже росія веде свою інформаційну війну на історичному ґрунті вже достатньо давно. Варто зазначити, що кардинально змінився підхід і з боку держави у питаннях інформування населення в умовах воєнного стану, якщо порівнювати з періодом 2014-2022 р. Цей процес став вже більш цілісним і скоординованим, держава активно працює в цьому напрямку, залучаючи щодня нові способи та ресурси. Окрім того, важлива роль в інформаційному протистоянні, сьогодні належить соцмережам, блогерам, медіаактивістам, журналістам. Кожен із них використовує свої методи боротьби з роспропагандою, відповідно до власного бачення проблеми.

Тисячі медійників України сьогодні виконують військово-гуманітарну місію з протидії історичній політиці РФ, застосовуючи у своїй патріотичній діяльності правдиві знання та інформацію з всесвітньої історії та історії України для розвінчання наративів російської пропаганди. Це завдання висуває перед наукою (історичною та журналістською) специфічні вимоги – знаходити реальні історичні джерела, популяризувати українську культуру та історію, науково обґрунтованим чином наближати їх до аудиторії, на теоретичному і практичному рівні розробляти методологію новітньої інформаційно-гуманітарної війни, шукати оптимальні шляхи залучення громадян до спротиву окупантам.

Список використаної літератури

1. Вишняков О. Інформаційна війна з Росією: уроки виживання. URL:fakty.ictv.ua/index/readblog/id/1713
2. Войтович Н. О. Сучасна інформаційна війна: Росія проти України. *Обрії друкарства*. 2014. № 1. С. 69-78. URL:http://nbuv.gov.ua/UJRN/obdr_2014_1_9
3. В'ятрович В. Таблоїдизація історії: роль медіа у висвітленні польсько-української війни 1942-1947 років. *Львівська сесія проекту “Відкрита школа історії”*. 20 січня 2016.
4. Горбань Ю. Інформаційна війна проти України та засоби її ведення. *Вісник НАДУ*. 2015. №1. С. 136-141.
5. Довга О. В. Мистецтво в соціологічних теоріях XIX – початку XX століття. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2013. № 3. С. 93-96. URL:http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdakkm_2013_3_24
6. Дорошенко А. С. Гібридна війна в інформаційному суспільстві. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Харків, 2015. № 2(25). С. 21-28.
7. Зайко Л. Я. Мас-медіа як чинник формування суспільної свідомості: соціально-філософський аналіз: дис.. канд. філософських наук (доктора філософії): 09.00.03. Житомир, 2019. 269 с.
8. Коник А. “Історична пам'ять” та “політика пам'яті” в епоху медіакультури. *Вісник Львів. ун-ту. Серія журн.* 2009. Вип. 32. С. 153–163.
9. Кузик О. А. Когнітивні та комунікативні особливості мовленнєвої агресії в політичному дискурсі (на матеріалі електронних видань США та Великої Британії): дис.. канд. філологічних наук (доктора філософії): 10.02.04. Львів, 2019. 296 с.
10. Мадей А.С. Специфіка і тенденції висвітлення історико-культурної проблематики в українському медіа-просторі / II науково-практична конференція «Інструменти

і механізми модернізації наукових та освітніх процесів». Полтава, 18-19 грудня 2020. С. 95-98.

11. Ороховська Л. А. Медіакультура у дзеркалі філософії історії: монографія. Київ, 2015. 334 с.
12. Почепцов Г. Г. Смыслові та інформаційні війни: *Інформаційне суспільство*. 2013. Вип. 18. С. 21-27.
13. Хлестун Г. Вплив мас-медіа на військові кампанії: теорія та історія. *Міжнародні відносини*. 2019, 2(50). С. 53-56.
14. Холод О. М. Медіа й теорії соціальних комунікацій: монографія. Київ, 2017. 409 с.

THE ROLE OF MEDIA IN THE COMPLEX INFLUENCE OF HISTORY ON PUBLIC CONSCIOUSNESS

Olga Primachenko

T. H. Shevchenko National University "Chernihiv Colehium",

53, Getmana Polubotka Str., Chernihiv, 14013, Ukraine

e-mail: oly9717@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-4223-4812

The purpose of this article is to highlight the phenomenon of the influence of the media on public consciousness through history. History is understood as a diverse set of knowledge and information of mankind about its existence in a certain time-space. The latter has a subject-object form and content, manifesting itself at different levels of consciousness – from individual to public. One of the means of forming these levels and types of consciousness is the media. Since the invention of printing, society through politicians, ideology, science, education and upbringing, in general, through culture forms in the minds of citizens the image of history. This process acquired a certain design with the beginning of printing newspapers and magazines, then it was developed on the platform of audio and video media, which became widespread in the XX century. During the informatization of society, with the spread of the Internet, the influence of the media on the consciousness of society and its citizens absolutized the process of understanding history in the form of total information and in some way generated knowledge about it. Modern geo-politics, and especially the Russian-Ukrainian war, have generally determined the latest attitude to history and its perception. The relevance of the article is to highlight the main trends in the field of the relationship between the media and the perception, reflection and understanding of history at the levels of public and individual consciousness. Scientific novelty is based on an attempt at a systematic retrospective review of the impact of the media on consciousness through the comprehension of history, considered in the subject-object dimensions. The methodology of the presented material is based on the principles - historical-logical, systematic and complex, objectivity, intentionality, intersubjectivity, and methods - structural-functional (which is it made it possible to analyze the role and place of mass media in the segment of history's influence on consciousness), historical (which contributed to the coverage of the role and place of the media in the development of social and individual consciousness, including on the platform of perception, reflection and understanding of history), comparative (which allowed analysis of trends, common features and differences in information coverage (historical) in print and electronic media, on the hermeneutic methodology, which in some way examines the impact of the media on public and individual consciousness, the use of content analysis allowed to highlight the qualitative and quantitative characteristics of media content from the so-called formation of ideals, beliefs, values, worldviews, practical guidelines and individuals, social communities and society as a whole; focused application of phenomenological methodology contributed to the implementation of the principles of intentionality and intersubjectivity; a systematic approach was implemented in the segment of analysis of the influence of the media on the political, moral, religious and aesthetic components of consciousness - individual and social. Conclusions from the article summarize its content and outline the range of unresolved and projective issues (problems), taken in theoretical and practical context.

Key words: history, consciousness, audience, mass media, content, society, information space.

УДК 314.7/678:56

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.10>

СОЦІОКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ МІГРАНТІВ

Оксана Терещенко

*Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
просп. Перемоги, 37, м. Київ, 02000, Україна
e-mail: perekladachgr@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-0856-6370*

У статті здійснено загальну характеристику соціокультурної комунікації мігрантів в розрізі активізації міграційних процесів у світі й Україні. Підсумовано, що у загальному розумінні соціокультурна комунікація – це сукупність різноманітних форм відносин, міжособистісної та групової комунікації представників різних культур. Очевидно, що міграція – один з основних процесів міжкультурної взаємодії. Розгорнуто показано роль міжкультурної комунікації в інтеграції мігрантів у контексті суспільних процесів країн-донорів і країн-реципієнтів. Культура, соціокультурна комунікація і мова являються основою взаємодії індивіда або групи та суспільства для формування нових форм соціального розвитку. З культурфілософської точки зору спілкування відбувається завдяки зовнішнім міжетнічним та внутрішньо-етнічним зв'язкам. За допомогою комунікації відбувається обмін міжкультурною інформацією, яка необхідна для комфортного та стабільного спілкування комунікантів та успішної інтегрованості мігранта в іноземне суспільство. В умовах міграції місцеве співтовариство як інтегруючий суб'єкт характеризується актуалізацією культурно-психологічних і ресурсно-організаційних інтеграційних якостей. У процесі соціокультурної взаємодії мігрантів і корінного населення змінюється етнокультурне буття всіх учасників процесу. При контакті з мігрантами, які представляють інші етноси та культури, мігранти неминуче вбирають певні риси побутової поведінки, традиційні форми організації життя, елементи народної міфології, релігійності та художньої культури, особливості етикету, мовні обороти, лексичні та граматичні засоби. Визначено бар'єри в комунікації мігрантів у країні-реципієнті: мовні (неспроможність висловити думку у повній мірі у зв'язку з недосконалим знанням мови посередника, або мови одного з учасників спілкування), бар'єри сприйняття (інший світогляд, менталітет), бар'єри, що зумовлені впливом культури (непорозуміння через інші культурні цінності), бар'єри як результат суперечливої невербальної комунікації, бар'єри соціальної дистанції.

Ключові слова: особистісна міжкультурна комунікація, діалог культур, мігранти, бар'єри комунікації, соціокультурна взаємодія, інтеграція.

Вступ

В даний час процеси міграції є найважливішим фактором змін в економічній, соціальної та культурній сферах. Міграція впливає на перетворення просторових соціальних відносин. Соціальні зміни на макро- і мікрорівні, що відбуваються під впливом міграційних процесів, можна визначити як перетворення в соціальній структурі спільноти, що приймає, соціально-демографічну трансформацію цієї спільноти, зміни в соціально-рольових і соціально-культурних структурах суспільства іммігрантів. Наприклад, розширення «імміграційної експансії» у другій половині ХХ ст. призвело до того, що з'явилися спільноти з великою культурною та етнічною різноманітністю. Кожній із приймаючих мігрантів країн довелося обирати свій шлях регулювання цього процесу.

Сьогодні соціокультурні й міжкультурні комунікації поширені повсюдно і є невід'ємною частиною життя людей. Але чи є міграція частиною соціокультурної взаємодії? У загальному розумінні соціокультурна комунікація – це сукупність різноманітних форм відносин та спілкування між індивідами та групами, що належать до різних культур. Очевидно, що міграція – один з основних процесів міжкультурної взаємодії. Позаяк, вона створює можливість налагодження стійких міжкультурних комунікативних відносин. Про це ведуть мову соціальні філософи сучасності, зокрема О. Білик та Т. Брагіна, котрі досліджують комеморативні практики в процесі соціалізації освітніх мігрантів у соціокультурному просторі сучасної України [4]. Тоді як А. Камбур спрямувала свої наукові пошуки на умові ресоціалізації особистості мігранта [6]. Примітно, що М. Ковінько вивчала міжкультурну комунікацію з точки зору її типологічних вирімів з метою [7], зокрема, конкретизації трансгресії повсякденності з досвіду переселення в умовах гібридної війни на Донбасі [8]. Цінними є висновки Є. Ерфан щодо особливостей міжнародної міграції висококваліфікованих працівників [5]. Своєю чергою О. Попова виокремила чинники неефективності соціальної комунікації вимушених мігрантів у приймаючому суспільстві [12], апелюючи до результатів дослідження про фактори та бар'єри соціальної адаптації вимушених переселенців (Е. Батаєва, О. Попова [2]). Разом з тим проблематика соціокультурної комунікації мігрантів в контексті останніх геополітичних подій не знайшла належного відображення в наукових доробках сучасних авторів.

Нині проблема міграції є надзвичайно актуальною для реалій українського суспільства. Російсько-українська війна диктує нові умови соціального, економічного, освітнього життя. Тому мільйони людей змушені стати мігрантами, задля пошуку безпечних місць для життя. Очевидно, що війни та будь-які транскультурні міграції були і є, водночас, процесами соціокультурної й міжкультурної комунікації.

Мета дослідження полягає у виявленні ключових соціальних й філософських аспектів соціокультурної комунікації мігрантів як наслідку міграції. Досягнення мети передбачало реалізацію низки завдань, серед яких: проаналізувати методологічні засади дослідження; розкрити сутність міжкультурної комунікації в контексті міграції; проаналізувати явище міжкультурної комунікації в розрізі діалогу культур; виявити ключові засади теорії комунікації в соціокультурній взаємодії мігрантів; конкретизувати соціально-культурне й соціально-філософське значення міжкультурної комунікації мігрантів.

Методологія дослідження інтегрує погляди корифеїв соціології, філософії, психології, антропології на проблему налагодження комунікації, що підтверджує міждисциплінарність проблеми соціокультурної й міжкультурної комунікації людей, в тому числі мігрантів. Так, термін «міжкультурна комунікація» у 1950-х роках в науковий обіг ввів американський культуролог Едвард Холл. Дослідник переконував наукову громадськість, що *міжкультурна комунікація* це «ідеальна мета, до якої має прагнути людина у своєму бажанні якнайкраще та ефективніше адаптуватися до навколишнього середовища» [11, с. 365]. Міжкультурна комунікація породжує «новий загальний соціум культури, особливу соціальність, форму вільного спілкування людей у силовому полі діалогу культур». Погляди К. Апеля в першу чергу зорієнтовані на контекст нових цивілізаційних умов сучасних комунікативних спільнот і пошук можливостей збереження стійких форм внутрішньої регуляції поведінки людини [1].

Розширюють методологію дослідження соціокультурної комунікації мігрантів погляди М. Ковінько, що «осмислення соціокультурного розмаїття, прагнення до розуміння Іншого, міграційні виклики, поширення мережових і потокових форм суспільного життя зумовлюють увагу сучасної філософії до концептів «порубіжжя», «культурний перехід», до процесів соціальної інклюзії та маргіналізації. Дискусія щодо багатополарності

світу виявляє суспільні небезпеки і ризики, пов'язані з прагненням країн із недемократичними режимами завоювати пріоритетні політичні, військові, економічні позиції. Багато суспільств, до яких належить і Україна, переживають процес прискореного розвитку національної самосвідомості на тлі транснаціональних інтеграційних контекстів і посилення національної солідарності» [7, с. 9-10]. Таким чином відбувається ідентифікація себе з Іншим. Що потребує усвідомленого діалогу. Водночас у процесі дослідження використано теоретичні методи, а саме: порівняння, узагальнення, синтез, аналіз та ін.

Міжкультурна комунікація як складник феномену міграції

Наявність активної міжкультурної комунікації в умовах надання пріоритету свободі і відповідальності людей, які прагнуть так змінити існуючі соціальні структури, щоб вони відповідали збільшеним потребам і здібностям індивідів та їх колективів, відкриває простір для цілераціональних інновацій, веде до взаємної трансформації. Але в цьому випадку мультикультурне суспільство неминуче трансформується у третій стан, породжуючи форми культури, не тотожні ні споконвічній, ні мігрантській культурі.

Роль міжкультурної комунікації та інтеграція мігрантів в суспільні процеси приймаючої країни підвищують значущість досліджень комунікативної складової міграційних процесів та мігрантської поведінки. У найзагальнішому сенсі під комунікацією розуміється будь-який обмін інформацією між динамічними системами або підсистемами цих систем, які здатні приймати інформацію, зберігати її, перетворювати.

Але комунікація у соціологічних та соціокультурних дослідженнях розуміється набагато ширше, ніж просто передача інформації. Будь-яка соціальна дія орієнтована на інших, здійснюється у відносинах з іншими індивідами як взаємодія, тому потрібне єдине розуміння ситуації, в якій вона відбувається. Досягається це єдине розуміння у процесі комунікації як обміну смислами та розумінням ситуації. Комунікація, таким чином, є смисловим аспектом соціальної взаємодії, обміну смислами і значеннями, в ході якого формується загальне поле смислів, загальний смисловий універсум.

Діалог культури в розрізі міжкультурної комунікації

Культура, соціокультурна комунікація і мова являються основою взаємодії індивіда або групи та суспільства для формування нових форм соціального розвитку. Творчість, об'єднані традиції, постійне оновлення, поповнення якісними змінами в культурі здійснюються у процесі спілкування. Саме комунікація формує культурний простір. З культурофілософської точки зору спілкування відбувається завдяки міжетнічним та внутрішнім зв'язкам. За допомогою комунікації відбувається обмін міжкультурною інформацією, яка необхідна для комфортного та стабільного спілкування комунікантів та успішної інтегрованості мігранта в іноземне суспільство. У зв'язку з цим, використовується таке поняття як «діалог культур».

Термін «діалог культур» використовується з XIX сторіччя і його значення – зближення країн, народів, обмін та ознайомлення з їхніми культурними цінностями, насамперед у культурній сфері. У зв'язку з цим філософи, психологи, культурологи, психолінгвісти, антропологи, соціологи зробили певні спроби до того, аби створити та описати цілісну теорію комунікації. Розвиваючи теорію функціональних можливостей спілкування на різних рівнях, вони спробували це пояснити особливостями соціально-психологічного середовища, соціальної ситуації, змісту і мети взаємодії. Це такі функції спілкування: інформаційно-комунікативна (обмін інформацією), регуляційно-комунікативна (регуляція поведінки, спільної поведінки у процесі взаємодії), афективно-комунікативна (регуляція емоційної сфери людини) [15, с. 45].

Водночас, існують такі різновиди спілкування: моно-лог (μόνο гр. – один), діалог (δύο гр. – два), полі-лог (πολύ гр. – багато). Завдяки таким різновидам комунікації

відбувається взаємодія культур Заходу і Сходу, Європи й Азії, Півдня і Півночі. Окрім того, для адекватної міжкультурної комунікації необхідна відповідність картин світу комунікантів.

Умовою комунікації людей виступає загальний символічний простір смислів. Пошук та вироблення такого простору становлять стратегію глибинної культурної інтеграції мігрантів. Водночас, очевидно, що нав'язування загальних смислів є неможливим, тоді як інтеграція мігрантів в соціокультурний простір приймаючої країни відбувається лише в процесі культурного діалогу. Діалогову модель інтеграції можна використовувати як аналітичний інструмент для комбінування різних стратегій інтеграції. Діалог як практична модель інтеграції мультикультурного суспільства передбачає вивчення комунікаційної взаємодії як зіткнення культур на макросоціальному й на мікросоціальному рівні.

Сучасна наука пропонує ряд підходів у рамках інтерпретативної соціології, спрямованих на дослідження символічного та комунікативного аспекту соціальної взаємодії. Висновки та результати цих досліджень не суперечать соціокультурному підходу. Якщо соціокультурний підхід створює уявлення про суспільство як цілісну структуровану систему, виявляє основу цієї цілісності – культуру, виявляє моделі та прогнозує траєкторії соціальних змін, то культурний аналіз на мікрорівні здатний на загальному полотні прорисувати чіткіше деталі дослідження процесів міграції, пояснити індивідуальні аспекти досвіду, конструювання нової соціальної реальності у міжіндивідуальних взаємодіях.

Ключові засади теорії комунікації в соціокультурній взаємодії мігрантів

Згідно з викладеним вище, аби краще описати та дослідити соціокультурну комунікацію мігрантів, ми проаналізуємо певні аспекти теорії комунікації. Оволодіння культурно-мовним кодом мови, що вивчається, стає невід'ємною умовою компетентної участі мігранта в соціокультурній комунікації. Система комунікації поділяється на вербальну (мова) та невербальну (міміка, жести, візуальне спілкування), а комунікативний акт є одиницею спілкування, де ми виділяємо: відправника, одержувача, форму повідомлення (вербальна чи невербальна), канал зв'язку, код (знаки), тему, середовище та контекст.

Зупинимося на цих аспектах більш докладно. Про сам контекст ми можемо говорити, коли відправник та одержувач належать до різних культур і їм обом не зрозуміла або тематика або мова спілкування. Це може бути комунікування між мігрантами різної етнічної приналежності всередині одного спільного соціального простору, та комунікація мігранта з корінним жителем. В першому випадку важливо знайти взаєморозуміння шляхом вивчення спільної вербальної мови країни, в якій перебувають мігранти. В другому випадку – носій мови має значні переваги, тому що знаходиться на своїй території і у рідному середовищі, а мігрант має певні переваги у спілкуванні з носієм мови, тому що може перебрати коректні та правильні комунікативні навички. Щодо невербальної комунікації – тут ситуація складніша, тому що навички у всіх етносів різні, засвоєні ще з дитинства та діють на рівні рефлексів. Але при великому бажанні та зануренні в іноземне середовище, мігрант-комунікант може з часом засвоїти невербальне мовлення майже досконало.

Так, якщо взяти вивчення іноземної мови мігрантами – це найважливіший аспект вливання в іноземну культуру. Для прикладу, якщо йдеться про таку рідкісну мову як грецька або китайська – це дійсно складно, тому що ці мови за знаковими системами є дуже складними. В комунікації існує два напрямлення передачі інформації – направлення «Я-ВІН», де Я – суб'єкт передачі та ВІН – об'єкт, адресат. Тут відзначається, що до початку акту комунікації певна інформація відома «мені» та не відома «йому». Та направлення «Я-Я», де суб'єкт передає послання самому собі [7, с. 56-57].

Якщо стати на місце перекладача та звернутися до аналізу перекладеного твору на іноземну мову, особливо віршованого, то ми можемо помітити, що на початку роботи

над перекладом йде передача інформації за системою «Я-Я». Нам потрібно максимально точно передати переклад тексту, зрозуміти самому перекладачеві модель «Я-Я», структуру, ритм, підібрати найбільш відповідні слова-синоніми, для передачі потім іншому адресату (читачеві) модель «Я-ВІН». У процесі перекладу тексту (контексту) ми також звертаємося до каналу автокомунікації. Це внутрішня, німа, мовчазна мова. При внутрішній мові ми можемо як автоматично сприймати твір (за допомогою очей або слухання, без вокалізації), так і думати про нього (якщо знаємо його напам'ять) та аналізувати текст в процесі діалогу з самим собою. Таким чином і відбувається засвоєння іноземної мови мігрантом, шляхом повного занурення в мову, промовлянням подумки слів, фраз та діалогів, аби іноземна мова закарбувалася у підсвідомості та стала «своєю».

Комунікативні канали притаманні не тільки художнім текстам, але є складовою культури. І це справді так. Кожна культура складається з обох напрямлень передачі інформації. Ще більш вона ускладнюється, коли йдеться про вивчення іноземної мови мігрантами. Тоді модель «Я-Я» та «Я-ВІН» подвоюється. На початковій стадії емігрант слухає та завдяки «внутрішній мові» перекладає слова чи текст, аби зрозуміти про що йде мова. Модель «Я-Я» – розкодування знаків. Далі – йде процес комунікації «Я-ВІН», де відбувається передача адресату та обмін інформацією. Таким чином, для того, аби відбулася успішна міжкультурна комунікація, мігрантам потрібні певні знання та навички. У зв'язку з цим, введено таке поняття як «міжкультурна компетенція». Міжкультурна компетенція включає в себе три складові: мовну, комунікативну та культурну компетенцію, при умові адекватного спілкування в конкретній соціальній групі. В даному випадку ми говоримо про спілкування мігрант-іммігрант та емігрант-носії мови-іммігрант (іммігрант – це емігрант, який вже успішно інтегрувався в іноземне середовище).

Разом з тим, не можемо не сказати про існування бар'єрів в комунікації мігрантів (перешкоди, які заважають позитивному міжкультурному спілкуванню). Зокрема йдеться про такі:

мовні – неспроможність висловити думку у повній мірі у зв'язку з недосконалим знанням мови посередника або мови одного з учасників спілкування;

бар'єри сприйняття – іншій світогляд, менталітет;

бар'єри зумовлені впливом культури – непорозуміння через інші культурні цінності;

бар'єри як результат невербальної комунікації, вражень, дистанції (інтимної, особистої, соціальної, публічної) [3].

Соціально-культурне й соціально-філософське значення міжкультурної комунікації мігрантів

Для мігранта поняття діалогу, свідомості та слова мають особливе значення. Без цих компонентів іноземний громадянин не зможе інтегруватися в нове суспільство. Якщо мігрант не вивчить мову країни свого перебування, не буде вести конструктивні діалоги з іншими, не буде придивлятися та, в якійсь мірі, копіювати місцевих жителів і не ідентифікуватиме себе з ними, то ніколи не ввійде в нове суспільство. «Я» стає самим собою, тільки розкриваючи себе для Іншого, через Іншого та за допомогою Іншого.

Велике значення в соціокультурній комунікації відіграють такі поняття як «менталітет», «національний дух», «національний характер» та ін. Мігрант, переїжджаючи в іншу країну, має розуміти з чим він зіткнеться. Дуже складно у зрілому віці змінювати звички, принципи, навички, вивчати іноземні мови. Потрібно бути готовим до якісних змін, та й взагалі до зміни себе в цілому, аби успішно інтегруватися в іноземне середовище та не стати маргіналом. Як ми зазначали вище, потрібна відповідність картин світу між комунікантами. Це визначається часом та простором. Ми можемо тільки з часом

визначити, шляхом емпатії, схожістю психологічних чинників, відчуттям «свого місця» під сонцем чи є саме ця іноземна держава «вашою», чи вона зовсім випадає з особистнісного світосприймання. Але усе це ми можемо зрозуміти шляхом комунікації, спілкування, взаємодії з людьми.

Згідно з цим, соціокультурна комунікація, культурна ідентифікація мігранта залежить від певних параметрів: гендеру; расової, етнічної, географічної приналежності, віку, статусу та ін. Для прикладу, спілкування між чоловіком та жінкою у всіх країнах різне та мають певні правила. В країнах «гарячих», таких як Греція та Італія, є нормою робити компліменти та виражати своє захоплення жінкою шляхом викрикування на вулицях, але для неї, у якої інші поняття щодо залицяння, це може викликати образу. Щодо географічної приналежності, мігрант з теплої країни з найбільшою вірогідністю вибере теплу країну для міграції.

Загалом, інтеграція мігранта в іноземне суспільство та адаптація до нового культурного середовища відбувається шляхом «культурного шоку» і проходить три стадії міжкультурної трансформації особистості: стан долімінальний, лімінальний та постлімінальний при позитивній трансформації, формується в міжкультурну особистість, шляхом засвоєння іноземної культури при повному збереженні своєї рідної культури. У цьому разі ми можемо говорити про набуття «подвійної ідентичності» іммігранта.

Погоджуємось з висновками О. Попової, що «одним з основних чинників ефективної комунікації є узгоджене розуміння контексту комунікації усіма її учасниками. Під «контекстом комунікації» дослідниця розуміє середовище, в якому існують та вступають у взаємодію один з одним певні соціальні актори. Однакова інтерпретація контексту допомагає учасникам комунікації знаходити спільну мову і уникати непорозумінь. Можна виокремити кілька різновидів контексту, які можуть впливати на рівень взаєморозуміння соціальних акторів: фізичний контекст (місце, час та інші фізичні умови, в яких проходить комунікація); соціально-рольовий контекст; емоційний контекст; контекст, що задається темою спілкування. У випадку комунікації між вимушеними мігрантами та представниками приймаючих громад можна припустити, що всі ці форми контексту комунікатори можуть сприймати порізно. Фізичне середовище для місцевих мешканців є звичним, в той час як для мігрантів воно є не тільки незнайомим та малозрозумілим, але й може виступати як стресовий фактор, бо є атрибутом вимушеного переїзду. Нові соціальні ролі теж сприймаються вимушеними мігрантами як незвичні, некомфортні, а іноді й зовсім неприйнятні (особливо в перший час після переїзду), від яких вони часто відмовляються. Емоційний контекст сприйняття та довіри для мігрантів є дуже важливим, але його можуть не розуміти і не забезпечувати місцеві мешканці, навіть якщо вони співчують переселенцям. Семантичний контекст комунікації може бути сприйнятий вимушеними мігрантами та місцевими мешканцями по-різному з багатьох причин: від суто мовних розбіжностей до неправильного розуміння комунікативних мотивів сторін взаємодії» [12, с. 44].

Отже, по-перше, соціокультурний конфлікт зумовлює «появу» мігранта, його «виштовхування» (добровільне чи примусове) із «домашнього» соціуму. Навіть якщо причини міграції не залежать від самих мігрантів, а переміщення відбуваються всупереч їхньому бажанню (насильницька репатріація, втеча від стихійних лих та голоду), соціокультурний конфлікт є як протиріччя між потенційними можливостями та втратами у ситуації міграції. Наприклад, уникаючи голоду у своїй країні, людина отримує ситуацію дискримінації, відірваності від історичного та релігійного коріння, необхідність вивчення нової мови, в обмін на хліб і роботу позбавляється можливості вільного відправлення релігійного культу тощо. Вирішення конфліктів, що викликаються міграцією, адаптація

мігрантів у новому суспільстві вимагають виявлення соціокультурного конфлікту з використанням різних соціологічних процедур та методик.

По-друге. У суспільстві, що приймає мігранта, формується нове конфліктне поле, пов'язане зі зіткненням як мінімум двох культур – іммігрантської культури та культури суспільства, що приймає. Якщо цінності іммігрантської культури не суперечать чи близькі культурі приймаючого суспільства, конфлікт слабкий. У той же час мігрантофобія приймаючого суспільства, анклавізація та культурне самозамикання мігрантів веде до консервації багатьох етнічних та релігійних конфліктів.

По-третє, вирішення соціокультурного конфлікту, що виникає в результаті імміграції представників інших соціумів та культур, передбачає: 1) знищення однієї з культур; 2) перетворення однієї з культур (мігрантської або приймаючого суспільства) на свого візаві; 3) «закрите» існування культур без змін; 4) взаємна зміна культур мігрантів та приймаючого суспільства в ході постійних кроскультурних контактів та формування нового типу особистості-суспільства.

Ці абстрактні моделі, виведені логічним шляхом, реалізуються практично таким чином. Толерантне до національних культур суспільство підтверджує їхнє право на культурну автономію і допускає можливість існування національно-культурної своєрідності, хоча форми та ступінь визнання культур можуть різнитися. Це може бути сегрегація та апартеїд, що допускають інші культури, але встановлюють межі повноцінного впровадження. Мультикультуралізм передбачає створення культурної різноманітності на основі взаємного визнання та диспаритетності культур.

Названі моделі являють собою не тільки практикоорієнтовані стратегії інтеграції іммігрантів в нове суспільство, але і виступають способами трансформації самого суспільства і зміни характеристик особистостей, згідно з принципом антропосоціетальної відповідності. Досягається антропосоціетальна відповідність на основі «принципу закритості» та «принципу відкритості». У першому випадку встановлюється відповідність характеристик людини соціетальним структурам, що вже склалися. Мігранти підлаштовуються під існуючі принципи та норми, що обмежують або закривають простір для реалізації їх власної культури (апартеїд, сегрегація) або приймають норми та принципи суспільства, що приймає (асиміляція). Претензії до мультикультуралізму ґрунтуються на культивуванні цілісності та закритості культур, яке перетворює суспільство в культурному сенсі на «мозаїчне панно» (концепт так званого «мозаїчного мультикультуралізму» [16]) і веде до розриву всіх соціальних взаємодій, крім «фольклорно-етнографічних».

Наявність активної міжкультурної комунікації в умовах надання «пріоритету свободам і відповідальності людей, які прагнуть так змінити структури, що склалися, щоб вони відповідали збільшеним потребам і здібностям індивідів та їх колективів, відкриває простір для цілераціональних інновацій» [7], веде до взаємної трансформації. Але в цьому випадку мультикультурне суспільство неминуче трансформується у третій стан, породжуючи форми культури, не тотожні ні споконвічній, ні іммігрантській культурі.

Роль міжкультурної комунікації в інтеграції підвищує значущість досліджень комунікативної складової міграційних процесів та мігрантської поведінки.

Висновки. В умовах міграції місцеве співтовариство як інтегруючий суб'єкт характеризується актуалізацією культурно-психологічних і ресурсно-організаційних інтеграційних якостей. Культурно-психологічні якості спрямовані на встановлення балансу толерантності та інтолерантності у взаємодії соціальних одиниць, інтеграції шляхом оптимізації їх консолідаційних цінностей. Цьому сприяють інтегративні якості спільноти – здатність до забезпечення двосторонньої адаптації, націленої на подолання морально-психологічного бар'єру між мігрантами та місцевою спільнотою. Ресурсно-організаційні якості

інтегруючого співтовариства припускають оптимізацію культурно-комунікативних ресурсів соціальних одиниць інтеграції за допомогою відтворення здатності співтовариства до подолання відмінностей та конфліктів з урахуванням цінностей та інтересів автономних акторів, ціннісних патернів їх взаємодії, до обміну соціокультурним досвідом та освітою.

У процесі соціокультурної взаємодії мігрантів і корінного населення змінюється етнокультурне буття всіх етносів, що беруть участь в такому процесі. При контакті з мігрантами, які представляють інші етноси та культури, приймаючий народ неминуче сприймає деякі риси побутової поведінки, традиційні форми організації життя, елементи народної міфології, релігійності та художньої культури, особливості етикету, мовні обороти, лексичні та граматичні засоби.

Розширення міграційних процесів у всьому світі породило потребу у нових формах соціокультурної та міжетнічної взаємодії, викликало необхідність оптимізації відносин в умовах мультикультурних товариств між представниками різних культур та субкультур, потребу у системному осмисленні здатності різних етнокультурних суб'єктів до міжкультурної комунікації. Міграційні хвилі, породжуючи проблеми соціального характеру, здебільшого видозмінюють культурний простір: відбувається неминуха трансформація місцевих культур – з одного боку; дефіцит людських ресурсів, розрив між економічно розвиненими та відсталими чи несприятливими регіонами – з іншого. Отже, міграція – невід'ємна частина взаємодії культур. Вона виступає як один із найважливіших процесів міжкультурних комунікацій, результати якого можуть бути як позитивними так і негативними: взаємопроникнення культур, що сприяє міжкультурному збагаченню та розвитку загальнолюдської системи культур, забезпечує глибоке розуміння власних цінностей та норм і поглядів навколишніх культур, та взаємовідторгнення культур, що веде до міжкультурних конфліктів. Виявлення негативних результатів міграції в розрізі міжкультурних комунікацій вважаємо перспективами подальших наукових розвідок.

Список використаної літератури

1. Апель К. О. Ситуація людини як етична проблема. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. 356 с.
2. Батаєва Е. В., Попова О. А. Фактори і бар'єри соціальної адаптації вимушених мігрантів. Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». «Політологія. Соціологія. Право», 2018. № 40(4). С. 20-27.
3. Бацевич Ф. С. Словник термінів міжкультурної комунікації. К.: Довіра, 2007. 205 с.
4. Білик О., Брагіна Т. Комеморативні практики в процесі соціалізації освітніх мігрантів у соціокультурному просторі сучасної України. Вісник ХДАК. 2019. Випуск 56. С. 19-28.
5. Ерфан Є. А. Особливості міжнародної міграції висококваліфікованих працівників. Наук. вісн. Ужгород нац. ун-ту. 2018. № 18. Ч. 2. URL: http://lib.znau.edu.ua/jirbis2/images/phocagallery/2017/Pryklady_DSTU_8302_2015.pdf (дата звернення: 15.11.2022).
6. Камбур А. В. Ресоціалізація особистості мігранта. *Релігія та соціум*. 2020. №. 3-4 (39-40). С. 24-29.
7. Колінько М. В. Міжкультурна комунікація: топологічний вимір : монографія. Вінниця : ТОВ «ТВОРИ», 2019. 344 с.
8. Колінько М. В. Трансгресія повсякденності: досвід переселення в умовах гібридної війни на Донбасі. Гібридна війна: in verbo et in praxi : монографія / під заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Вінниця : Нілан-ЛТД, 2017. С. 363–379.
9. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
10. Giddens A. *Consequences of Modernity*. Cambridge : Polity Press. 1990. 276 p.

11. Hall E. T., Hall M. R. Hidden Differences: Studies in International Communication. Hamburg : Gruner & Jahr, 1983. P. 24.
12. Ророва О. Чинники неефективності соціальної комунікації вимушених мігрантів у приймаючому суспільстві. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи»*. 2020. № 44(-). С. 43-49.

SOCIO-CULTURAL COMMUNICATION OF MIGRANTS

Oksana Tereshchenko

*National Technical University of Ukraine
"Ihor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
37, Peremohy ave., Kyiv, 02000, Ukraine
e-mail: perekladachgr@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-0856-6370*

Article deals with the general characteristics of socio-cultural communication of migrants in terms of the activation of migration processes in the world. It has been summarized that, in the general sense, sociocultural communication – is a set of various forms of relations, interpersonal and group communication of different cultures representatives. It is obvious that migration – one of the main processes of intercultural interaction. The role of intercultural communication in the integration of migrants in the context of social processes of donor and recipient countries has been shown. Culture, socio-cultural communication and language are the basis for interaction of individual or group and society for the formation of new social development forms. From the philosophical point of view of cultures, communication takes place thanks to external inter-ethnic and intra-ethnic ties. With the help of communication, intercultural information, which is necessary for comfortable and stable communication between communicators and the successful integration of a migrant into a foreign society, is exchanged. Within the migration, the local cooperation, as an integrative subject, is characterized with the actualization of cultural psychological and resource organizational integration qualities. In the process of socio-cultural interaction between migrants and the indigenous population, the ethno-cultural existence of all participants in the process changes. In contact with migrants who present other ethnic groups and cultures, migrants inevitably absorb certain features of everyday behaviour, traditional forms of life organization, elements of folk mythology, religiosity and artistic culture, peculiarities of etiquette, language turns, lexical and grammatical means. The following barriers in the communication of migrants in the recipient country have been identified: linguistic (inability to fully express an opinion due to imperfect knowledge of the mediator's language or the language of one of the participants in communication), perception barriers (another worldview, mentality), barriers due to the influence of culture (misunderstanding due to other cultural values), barriers as a result of conflicting non-verbal communication, barriers of social distance.

Key words: personal intercultural communication, dialogue of cultures, migrants, communication barriers, socio-cultural interaction, integration.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 17.023.2(Кант)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.11>

СУПРОВІДНИЙ СТАТУС МОРАЛЬНОСТІ У КАНТА

Анатолій Лой

професор-емерит

м. Київ, Україна

e-mail: anloy@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-2783-5556

В практичній філософії Імануеля Канта етична проблематика займає центральне місце. Водночас, саму етику Кант розглядає водночас у двох ракурсах – під кутом зору моральної філософії та з онтологічного погляду. Адже моральна позиція – це завжди також позиція, позиціонування себе у соціумі. Моральний розум виявляє себе ситуйованим у певних моральних традиціях, щодо яких він має здійснити власну критичну рефлексію і визначитися: приймати їх чи намагатися торувати власний, новий шлях у прагненні зберегти і утвердити моральність. Таким чином, моральність (етос) постає водночас як звичаєвість та як рефлексія розуму. Саме у полі концептуальної напруги між цими двома полюсами виникає практична філософія ще у античну добу. Своє класичне завдання вона отримує ще у етиці Аристотеля, а згодом його реанімують і переосмислюють Кристіан Томазіус та Кристіан Вольф, які, власне, і надихають Канта на перегляд засад метафізики під кутом зору переосмислення завдань етики як ядра практичної філософії.

У статті окреслюються нові кантівські контури етосу, значущого не тільки і не стільки для етики, як це вважалося раніше, але й для моральності, звичаєвості, стосовно онтологічних засад практичної філософії і метафізики. Від жорсткого ригоризму категоричного імперативу Кант змістив увагу на пошук умов, які уможливають дійсність, а по суті дієвість, реальність морального досвіду свідомості. Звичаєвість (Sittlichkeit) не покривається поняттям моралі, бо окрім неї в рівній мірі охоплює ще й правові засади єдиного в своїй основі досвіду. Пізній Кант ставить питання про дві складові єдиного начала в культурному й соціальному житті, й таким началом є Sittlichkeit. Їх співвідношення нагадує взаємодію двох базових форм чуттєвого досвіду, простору та часу, де простір постає у вигляді зовнішньої, а час внутрішньої форми. За аналогією право виглядає зовнішньою формою здійснення свободи, в той час коли мораль має справу з чуттям внутрішньої свободи.

Ключові слова: моральність, звичаєвість, Sittlichkeit, етос, розум, рефлексія.

Актуальність теми дослідження і постановка проблеми. У сучасній практичній філософії часто йдеться про етос, моральність, звичаєвість, хоча мається на увазі те саме явище, яке по-німецьки називається «Sittlichkeit», що своєю чергою передає значення грецького слова «етос». Воно буквально означає «місцеперебування». У нові часи його первісна семантика навіть призабулась, бо успадкована з давніх часів наука етика, яка асоціювалась з етосом, вже давно відійшла від давньогрецької метафізики, де їх пов'язаність мала принципове значення. Адже ще в пізньоантичну добу сформувалась доктрина, яка орієнтувалась на етику, де провідну роль грала мораль (moralis) на відміну від етосу, що в латинському варіанті вже іменувався як moralitas. До речі, розведення moralis та moralitas

видається чимось суголосним відмінності «мораль-моральність» в українській мові, що варто мати на увазі.

Прив'язка моральних орієнтацій до доцільності місцеперебування в полісі, до його культури й інституцій, втратила свою актуальність разом з давньогрецьким укладом життя. Аристотелівська етика [1] стала надбанням різних культурних традицій, але доктринальний сенс понять про етос, благородсудливність (фронезис), чесноти відійшов на маргінес, й почасти був асимільований іншою етикою з іншими засадами. Загалом уявлення про моральність (етос) витіснялись із мисленневого обігу не в останню чергу через домінуючість і вагомість в європейських суспільствах християнського світогляду, власне його морального елементу. Тут доречним є поняття «елемент» у старому й призабутому значенні слова, коли воно означало не тільки складову суцього, але й «стихію» існування чогось. Мораль й посилене моралізаторство були воістину стихією релігійної догматики й ідеології. Процес секуляризації спонукав до трансформації пошуків приземленіших засад «морального світогляду» (термін Гегеля), де ідея Бога принаймні могла би поєднуватись із самовідчуттями й інтересами людей, їхніми соціальними стосунками. Тим паче, на тлі фундаментальних змін державних інститутів, всеохопної експансії ринкових відносин, культивування правових стосунків, розповсюдження комунального самоуправління тощо, коли в умовах громадянського суспільства людина мимоволі відчуває на собі відмінність між станом приватної особи і статусом юридичної особи як громадянина держави – і все це у межах тієї самої дійсності. Моральні стосунки тягнуть за собою відповідний антураж правових й економічних відносин.

У зазначеному контексті в кінці XVIII століття реанімується призабута тема моральності (етосу) разом з ідеєю практичної філософії, яка відома ще з часів Аристотеля, з ім'ям якого вона й асоціюється. З одного боку, ідея етосу витіснена на маргінес, з іншого, це поняття обростає новими соціальними конотаціями. Показово тут є доктрина Кристіана Томазіуса, де реанімується інтерес до практичного нахилу філософії [7]. Уміння поєднувати розумність і чесноти – одна з умов бажаної в суспільстві життєдіяльності. Практична філософія передбачає наявність етики, що повернута до *honestum*, царини моральних взаємостосунків, й до пошуків щастя та добробуту. І тут же поряд, як і в Аристотеля, фігурує царина політичних стосунків. Але у цьому пункті Томазіус пішов, радше, за Цицероном, у якого етос перетворився у *principia decori*, на правила громадської благопристойності, шляхетної світської поведінки. Для Томазіуса це політичний *decorum*, що зорієнтований на практику реальних політичних відносин, на адекватну прагматичну дію в них. Політичний декорум передбачає самостійність та винахідливість, бо тут далеко не все покривається усталеними приписами. На відміну від Цицерона, це вже далеко не етика, а самостійна царина громадських політичних стосунків. Декорум повернутий до інтересів дівців, охоплює той сегмент соціальної регуляції, яка не враховується позитивним правом. В царині безпосереднього спонтанного політичного досвіду приходиться робити самостійні судження (оцінки). Кант відобразить цей момент у своїй концепції здорового глузду (громадського чуття) на сторінках третьої «Критики». Відтак, третьою складовою практичної філософії є *justum*, доктрина природного права. Цікаво, що право пов'язується з діяльністю держави, тоді як громадсько-політична реальність вважається спонтанним явищем.

Кристіан Вольф відтворює загальний контур універсальної практичної доктрини за лекалами Аристотеля, мислить її в трьох частинах (моральна, політична й економічна філософії) [8], від чого відштовхуються його великі послідовники, на жаль, забуваючи згадати про свого непересічного попередника. Не без впливу таких великих мислителів, як Кант і Гегель, в історико-філософській науці сформувалось шаблонне уявлення про

Вольфа як послідовника Ляйбніца, типову постать «шкільної філософії». Не варто забувати, що саме він підвів до розуміння рецепції практичної філософії, до нового контексту її понять і проблем.

Мета статті полягає в тому, щоб окреслити нові кантівські контури *етосу*, значущого не тільки для етики, як це вважалося раніше, але й для моральності, звичаєвості, що постають значущими для розуміння онтологічних засад практичної філософії й метафізики загалом.

Етика з погляду моральної філософії та онтології. У творчості І. Канта ми помічаємо ледь помітне розведення власне моральної філософії (етики), яка викладена у «Критиці практичного розуму» (1788), та етики з погляду метафізики та онтології, як це виявляємо у «Засадах метафізики звичаїв» (1785). «Засади» виглядають як праця, де мислитель започатковує розмісли над проєктом етичної доктрини у межах метафізичного проєкту загалом, коректуючи й уточнюючи провідну лінію щодо моралі, де вона виглядає як головна й основоположна царина практичного існування людини [4]. Предметна царина морально-практичної діяльності в обох працях є однією і тією ж, але міняється дещо ракурс підходу. Тут додатково з'являються інші сюжети, які тяжіють до відновлюваного з часів Платона розмислу, де етика була поєднаною з онтологією (метафізикою). Кантівська етика тут особливо показова, принципово навантажена онтологічними конотаціями і це дає підстави говорити про зміщення її предметного поля.

Характерною у цьому відношенні виглядає інтерпретація відомого німецького філософа Дитера Генриха, яка відображена зокрема у його фундаментальній статті «Поняття морального розуміння і Кантове поняття факту розуму» [2]. На думку автора, Кантове розуміння моралі від самого початку перебуває у фокусі онтологічних настанов, бо його етика виходить за межі традиційних уявлень про вибір добра і зла, про можливість праведних вчинків та необхідні для цього норми й настанови. Для неї цікавіші дії іншого порядку, зокрема дії, у яких конституюється та набуває беззаперечного і очевидного значення розуміння (*Einsicht*) блага для моральних вчинків і конституюється сам суб'єкт подібного досвіду. Кантова доктрина навантажена умовами й вимогами, так би мовити, «феноменологічного порядку». Вона виглядає зрештою зоною іншої реальності на тлі традиції.

Стаття Генриха надрукована в ювілейному збірнику, що був присвячений Гадамеру, колишньому порадинику і другу Генриха. Можна погодитись з його принциповою постановкою питання: під патронажем онтологічної точки зору мораль постала для філософів XVIII століття в іншому вигляді і завдяки кантівській настанові вона опинилась в іншому контексті, де важливо розуміти, що означає бути об'єктом і суб'єктом моральної дії, що дає підстави для оперування такою низкою базових моральних понять, завдяки яким здійснюється об'єктивна значущість вчинків.

Досвід по дотичній. Коли, розмірковуючи про мораль, про її онтологічні підстави, Кант з властивою йому делікатністю заводить мову про моральність (*Sittlichkeit*), а отже про необхідний додатковий ракурс погляду на проблему, то запропонований хід думки дозволяв уникнути спрощеного й одномірного уявлення про реальність (дійсність) імперативної етики. Кант належав до тих мислителів, які час від часу повертаються до вже заявлених ідей свого творчого доробку, що робить його ще виразнішим й оригінальнішим. Згадуються цікаві розмови з Анатолієм Савченком, завзятим кантіанцем, талановитим викладачем мого покоління, який нам, студентам, навіював думку, що не годиться сприймати як завершений факт висловлене Кантом певне положення, бо той у своїй творчості змінювався упродовж життя, тож варто завжди брати до уваги, коли, де і з приводу чого щось було мовлене. Зокрема, читачам «*Opus postumum*» [6], праці останніх років життя,

доводиться переналаштовуватись на реінтерпретацію загальновідомих ідей «Критики чистого розуму». Теж саме стосується праць з практичної філософії.

Немає нічого дивного, що подібними новаціями наповнена «Метафізика звичаїв» («*Metaphysik der Sitten*»), яка була його доробком другої половини 90-их років [3] наприкінці XVIII століття, тоді як «Критика практичного розуму» вийшла із-під пера майже десятиліттям раніше, а «Засади» ще раніше. Фактор часу зіграв також не останню роль, бо навіть геніальним філософам доводиться переживати не тільки втіху від читацьких захоплень – «Критика практичного розуму» користувалась надзвичайним успіхом порівняно з іншими, – але й чути також іронічні, а подеколи навіть уїдливі коментарі на свою адресу. Граничний ригоризм доктрини практичного розуму давав для цього поживу. Зауваження сходились на тому, що сфокусовані в категоричному імперативі вимоги, навіть враховуючи їхню явну гуманістичну тональність, «зависали» щодо можливостей їх здійснення, контакту з реальністю. Філософ не міг не відчувати цього недоліку. В другій «Критиці» йому вдалось реалізувати головний задум, де він розписав умови чинності моральних принципів розуму, де ці принципи виглядають засадничими, і саме стосовно них суб'єкт насправду може сказати про себе: «...я чиню сам, то я є принцип (*das Prinzip*), і аж ніяк не накопиченням принципів (*kein Prinzipiatum*)... Коли я кажу: я мислю, я дію, тоді я або фальшивлю словом Я, або ж я є вільним... Всі практичні об'єктивні твердження (*Sätze*) не мали б жодного сенсу, якби людина не була вільною» [5, S. 107-108].

Морально спрямоване мислення, вчинки, відповідальність ґрунтуються на принципі вільної людської самості, яка в межах властивого їй ставлення до самої себе в змозі підніматись до рівня трансцендентальної позиції, і як наслідок, досягають об'єктивного значення. Інкорпорованість свободи, її спонтанна дія як «факту розуму» (*das Faktum der Vernunft*) є визначальними в моральному цілепокладанні, його універсальності й загальності. Саме об'єктивна значущість моральних дій розуму, їхній зміст були на передньому плані «Критики практичного розуму».

Зробивши пізніше певну ревізію базової доктрини, Кант змістив увагу на умови, які уможливають дійсність, а по суті дієвість, реальність морального досвіду свідомості. Видається, що саме цей момент можна вважати спонукальним у зміщенні уваги до теми моральності (*Sittlichkeit*) у вигляді «Метафізики звичаїв» («*Die Metaphysik der Sitten*»), що можна перекладати як «метафізика чеснот», і значної помилки тут не буде, хоча чесноти (*die Tugend*) та звичаї (*Sitten*) відрізняються за змістом понять й за семантикою також. Метафізика звичаїв має дві частини, одна з яких присвячена метафізичним началам права, а от саме друга, і зокрема у другому виданні, – «метафізичним засадам вчення про чесноти» або ж «метафізиці звичаїв». Виявляється, що звичаєвість (*Sittlichkeit*) не покривається поняттям моралі, бо окрім неї в рівній мірі охоплює ще й правові засади єдиного в своїй основі досвіду. Пізній Кант ставить фактично питання про дві складові єдиного начала в культурному й соціальному житті, й таким началом є *Sittlichkeit*. Їх співвідношення нагадує йому взаємодію двох базових форм чуттєвого досвіду, простору та часу, де простір постає у вигляді зовнішньої, а час внутрішньої форми. За аналогією право виглядає зовнішньою формою здійснення свободи, в той час коли мораль має справу з чуттям внутрішньої свободи. Подібно до часу в структурі чуттєвості, де той домінує над простором, мораль в єдиній структурі *Sittlichkeit* грає роль її своєрідного ядра.

У цьому пункті ми стикаємося з проблемою, яку можна вважати притаманною саме такому кантівському повороту. Царина моралі є внутрішньо автономною, де мотивація автономної волі передбачає відсутність зовнішніх впливів, навіювань чи умонастроїв. Навіть цілі моральних вчинків, оскільки вони пов'язані матеріально з кимось і чимось, не повинні братись до уваги. Цю концептуальну лінію розмислів, яка започаткована

в «Критиці практичного розуму», Кант продовжує і в експозиції чеснот. Так він прищепив до основного стовбура автономно мислимої етики гілочку з іншого дерева, з аристотелівської традиції. Ідеться про поєднання питомо морального, внутрішнього, автономного досвіду з елементом гетерономного порядку щодо нього, що дасть можливість завдяки життєво актуальним чеснотам вивести етику із задухи надмірного ригоризму, надати простір контакту з реальністю в межах можливостей його філософії. Кант запропонував для цього оптимальну модель поєднання внутрішнього й зовнішнього, автономного й гетерономного моментів звичаєвого (*sittliche*) досвіду. Чесноти і є топосами їх поєднання й взаємодії. Хоча в етичних працях 80-их років ідеться також і про звичаєвість, і про чесноти, але тут акценти стають дещо іншими.

Онтологічний статус морального закону (*Sittengesetz*) не міняється, він був і залишається засадничим принципом автономної моральної дії. «Чистий розум для одного себе є практичним, і дає (людині) загальний закон, який ми називаємо моральним законом (*Sittengesetz*)». Тут же: «Вищеназваний факт є неспростовним» [5, S. 142]. Цікаво, що моральність (*Sittlichkeit*), будучи загалом тотожною з мораллю, у тій же доктрині практичного розуму мала додаткове навантаження, а саме передбачала ще й стосунок до мотивації моральної волі, її самоспонування. «І так увага до закону є не спонукою для звичаєвості, а є самою ж звичаєвістю (*Sittlichkeit*)...» [5, S. 196]. Мотивувальним чинником внутрішньо автономної активності виступає зосередженість на моральному законі. Тож мета моральної дії цілковито зумовлюється саме спонукальною потугою закону. Зазначену вимогу можна вважати спільним знаменником для всіх етичних праць Канта. «Але людина все-таки вільна (моральна) істота, то поняття обов'язку не містить нічого іншого як самозмушування (*Selbstzwang*), коли брати до уваги внутрішнє самовизначення волі (спонукальну силу), бо виключно завдяки цьому можна поєднати змушування (*Nötigung*)... із довільністю волі, але саме так поняття обов'язку стає етичним» [3, S. 509]. Увага до закону й «самозмушування» (*Selbstzwang*), а зрештою моральний закон як самоціль, залишилися незмінними пунктами в межах базового підходу. Залишається також в силі думка, що «чистий в собі практичний розум є тут безпосередньо законодавчим» [5, S. 141].

В юриспруденції існує вислів «закон прямої дії». Можна сказати так, що в межах внутрішньої (автономної) суто моральної активності Кант по суті йде за цією формулою. Зазначений кістяк конструкції залишається, але з'являються нові акценти.

Моральні максими як обов'язки чеснот. Кант, наскільки це можливо, модернізує концепт мотивації цілепокладання та вчинків, заявляючи про те, що закони призначені не для вчинків, а розраховані перш за все на максими вчинків. Звичайно, як і раніше, максими розглядаються у вигляді суб'єктивних правил поведінки для окремої особи, які вона виробляла й користувалась на свій розсуд (на своє розуміння). До речі, максими вважалися правилами розсуду (*Verstand*), але коли для практичного розуму виникає потреба випрацювати й сформулювати (та сформулювати) для себе сталий і твердий закон дії у подібних випадках, то найвідповідніша для цього максима стає приводом і матеріалом для закону з притаманними йому вимогами універсальності й загальності. У будь-якому разі подібне перетворення суб'єктивної максими розсуду (розуміння) на об'єктивно значущий закон дієвого практичного розуму – це завжди «стрибок» (*Sprung*) з нижчого рівня на вищий. Якщо враховувати міркування на сторінках твору «Релігія в межах тільки розуму», такий підхід залишається: максима – нижній ступінь для розуму. Своім морально-практичним існуванням кожна культурна особа приречена пережити такі стрибки, бо завдяки цьому вона задає собі суб'єктивність вищого порядку, додаючи собі впевненості в тому, що вона робить, може й повинна робити. Особа додає собі необхідної «моральної віри» й водночас

здорового культурного прагматизму. Це традиційний Кантів підхід, який вписується у його просвітницький світогляд.

У цьому разі нас цікавить додаткові обставини оновленого концепту максим. Тут, як я вже зауважив, моральна доктрина має справу не з законами, які напряму приписували би, як діяти, а лише з максимами щодо них. Претензія морального закону на його пряму дію й застосування якщо не відхиляється, то принаймні пом'якшується, як і претензія на безпосередню об'єктивність імперативних приписів теж не має сенсу. Кант непрямом, але обережно визнає ту обставину, що моральна практика індивідів та їхніх взаємостосунків передбачає їх вписаність в простір повсякденних життєвих цілей, які доволі густо насичені максимами поведінки. Щільність максим життєвого порядку така, що, відмовляючись від однієї максими, доводиться вибирати інші, що межують з нею. Моральний закон у своєму здійсненні приречений користуватись максимами. Від практичного розуму вимагається у цьому випадку гранична концентрація у намірах та визначеності своїх дій. Розум повинен уміти фокусувати попутний матеріал максим на собі, забезпечуючи у межах власного внутрішнього ставлення до себе (*das Selbstverhaeltnis*) необхідну для себе свободу.

Говорячи про моральні прояви у вчинках, пізній Кант послуговується здебільше терміном «*Willkür*», що можна перекладати як «вибір волі» або «вольовий вибір», який чомусь на вітчизняних теренах сприймають як «сваволя, свавілля», що прийшло з російських перекладів, де вживається слово «произвол». Неприпустимо ставити знак рівності між вольовим вибором та сваволею. Термін «*Willkür*» часто фігурує, між іншим, також у «Критиці сили судження», де він розуміється як «довільність». Тож чесноти окрім твердої волі імплікують можливість, і навіть необхідність, вільного вибору волі. Максими виявляються одночасно реципієнтами і медіаторами законів моральної дії, бо від цього залежить їхня життєва реальність (чинність). Сприйняття (прийняття) максимами закону означає слідування йому, а посередництво передбачає задавання простору вибору між ними. Тут немає гарантії, що повідомлюване максимами розуміння обов'язку потягне за собою однозначну дію з відповідною мотивацією мети. «...Бо коли закон може скеровувати лише максимами дій, а не самі дії, то це є знак того, що він надає широту (*latitudo*) свобідній вольовій дії (*freie Willkür*) для наслідування, себто не в змозі визначати, наскільки вартує досягати мети, яка водночас є обов'язком» [3, S. 520]. І знову ж: «Немає закону розуму для дій, є закон розуму лише для максими дій, яка звучить так: «Формуй свої душевні й тілесні сили задля вжитку для всіх цілей, які можуть тобі трапитись, не знаючи, котра із них може стати твоєю» [3, S. 522].

Примітно, що Кант не надто категорично наполягає на досконалості, повноті обов'язку, як це він робив раніше, зауважуючи: «Отже, недосконалі обов'язки є обов'язками чеснот. Їх виконання є *заслугою* (*meritum*)..., їх переступ не є отак вже й зразу ж *провиною* (*Verschuldung*), а є лише моральною *меншовартістю* (*Unwert*), окрім того випадку, коли принциповим для суб'єкта стає невиконання обов'язків. Насамперед сила наміру називається власне чеснотою, слабкість означає не так ваду (*Laster*), як просто нестачу чесноти (*Untugend*)» [3, S. 520-521]. За рахунок пом'якшення строгої ригористичної формули попередніх років, де є тільки добро і зло, і третього не дано, вималювалися відтінки у здійснюваних чеснотах, які уособлюють множинність максим.

Хоча максими суб'єктивні, але вони відносно усталені транслятори диференційованих умонастроїв (умоналаштувань), що уживаються в суспільстві. Виглядає доречною семантична репліка Канта про зв'язок німецького терміна «*Tugend*» («чеснота») з дієсловом «*taugen*» («бути придатним»), з уявленням про придатність певної дії, як і навпаки, «*Untugend*» («нестача чесноти») походить від вислову «*zu nichts taugen*» («ні до чого не придатний»). Тож парадигма чеснот, – а саме цю аристотелівську матрицю, хоча

й в частковому вигляді повертає до життя Кант, – допускає толерантність щодо «вагової категорії» кожного типу чеснот. З чеснотами варто рахуватися у тому вигляді, в якому вони є. Їхнє удосконалення – це царина культури. Тема не випадково спливає під час викладу теми чеснот у різних модуляціях.

Ставлячи питання вже не просто про обов'язок морального закону, а про обов'язок чеснот («Tugendpflicht»), яких багато, Кант досягає розширення зони «етичної обов'язковості» в культурі, публічній царині суспільного життя загалом, за рахунок більшої адаптивності етосу щодо цілепокладання. «Але оскільки етична обов'язковість щодо цілей, яких може бути більше, є далекосяжною, оскільки вона містить тут власне закон для максим вчинків, а мета є матерією (об'єктом) вольової дії (Willkür), то існує багато обов'язків, що розрізняються згідно з цілями, які можна назвати обов'язками чеснот... З огляду на мету дій, яка водночас є обов'язком, себто тим (матеріальним), що варто робити метою, може бути більше чеснот, і обов'язковість максим називається обов'язком чеснот, яких багато» [3, S. 526]. Завдяки стосунку до максим розширяється й урізноманітнюється простір мотивації, а саме в цьому полягає власне місія звичаєвості (Sittlichkeit).

У такому разі в зоні моральних оцінок опиняються дії та вчинки, які далекі, здавалось би, до моральної царини. Мораль – універсальна й уважна до всього того, що відбувається в суспільстві. Її спонукає до цього мотивація того феномену, який Кант назвав обов'язком чеснот. Витоки спонук морального закону перебувають поза його прямою дією, вони зосереджені в супутній множинності вживаних (практикованих) чеснот, які діють самі по собі, неявним чином. Їх можна назвати мотиваційним горизонтом практичного розуму.

Мабуть не випадково, із-під пера Канта дещо метафорично вилетіла така думка: «Отже чеснота, якщо поглянути на її досконалість, виглядає не так, що людина володіє чеснотою, а так, ніби чеснота володіє людиною, бо у першому випадку це могло виглядати так, ніби вона могла би ще вибирати (тоді вона для цього потребувала би іншої чесноти, щоб вибрати чесноту серед інших товарів). – Якщо мислити множинність чеснот (а це неминуче), то доводиться думати ні про що інше, як про різні моральні предмети, на які спрямовується воля із єдиного принципу чеснот; теж саме із протилежними їм вадами» [3, S. 538].

Люди переймаються більш-менш усталеними чеснотами, які практикуються ними у повсякденних стосунках з іншими. Дії та вчинки набирають значення чеснот там, де людям доводиться позиціонувати себе, коли вони щось схвалюють чи навпаки принципово не сприймають, коли це окрім значення для інших є не менш вартісним для себе. Доречність і чинність моральних законів має місце там, де в публічній атмосфері стосунків пошановується власна думка особистості. Де принципові думки та позиції поцінуються, стають такими собі прецедентами-чеснотами, там вони починають жити самостійним життям. В мотиваціях чеснот люди радше опиняються як полоні, ними переймаються, попередньо («авансом») погоджуючись з ними. Тут важко не погодитись з Кантом, що не стільки людина володіє чеснотами, скільки чесноти володіють нею.

Висновки. Отже, мотивуючим навігатором уваги до морального закону виступають максими, що інкорпоровані в чесноти. За прямою дією морального закону приховується неявна (непряма) причетність максим із активним багажем чеснот, які дають можливість формальному по суті закону проявити свою дієвість, а отже дійсність. Як бачимо: якщо у 80-і роки Кант уявляв Sittlichkeit як тотожність моралі за своїм змістом та обсягом, але з певним нахилом до мотивації, то в кінці 90-их відбулася корекція доктрини, коли увага змістилася на непряму дію морального закону на цілепокладання, на задіяність максим та чеснот в моральну мотивацію. Sittlichkeit по суті означає спонтанно розширюваний

простір чеснот, який спонукає практичний розум із властивою йому автономією не замикається на собі, уміло взаємодіючи з гетерономною цариною повсякденного життєвого досвіду. *Sittlichkeit* охоплює взаємопов'язаність внутрішнього та зовнішнього моментів єдиного практичного досвіду. Практика морального досвіду постає неоднорідною і навіть дещо загадковою субстанцією, де взаємодіють деспотична потуга морального закону, з одного боку, та плюралістичний демос (розмаїття) максим, з іншого. Сказане означає, що царица звичаєвості допускає поєднання суто автономного «звичаєвого інтересу задля добра (*das sittliche Interesse zum Gute*)» з «патологічним», утилітарним інтересом емпіричного порядку заради чогось. Показовим є те, що пізній Кант уникає згадки про патологію емпіричних мотивацій, які мають місце у практиках застосування свобод. З цього погляду право стає також повноправним мотиватором практичного розуму, який працює на розширення його можливостей, на його постійне формування (*Bildung*). Це вже термін Гегеля, але він доречно пасує інтенціям пізнього Канта.

Список використаної літератури

1. Арістотель. Нікомахова етика / пер. з давньогр. В. Ставнюк. К.: «Аквілон-Плюс», 2002. 480 с.
2. Henrich, D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebec), 1960. S. 77-115.
3. Kant, I. Die Metaphysik der Sitten. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VIII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993. 600 S.
4. Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996. S. 7-102.
5. Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996. S. 103-302 S.
6. Kant, I. Opus Postumum. Kant, I. *Gesammelte Schriften* / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1936 (Bd. XXI), 1938 (Bd. XXII).
7. Thomasius, Ch. *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*. Halle: Christoph, 1691. 311 S.
8. Wolff, Ch. (1985) Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. *Oratio de sinarum philosophia practica: Zweisprachige Ausgabe*. Herausgeber: Albrecht, Michael / Übersetzer: Albrecht, Michael. Meiner, F. 430 S.

THE ACCOMPANYING STATUS OF MORALITY BY KANT

Anatolii Loy

Professor Emeritus

Kyiv, Ukraine

e-mail: anloy@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-2783-5556

In the practical philosophy of Immanuel Kant, ethical problems occupy a central place. At the same time, Kant considers ethics itself from two perspectives – from the point of view of moral philosophy and from the ontological point of view. After all, a moral position is always also a position, positioning oneself in society. The moral mind finds itself situated in certain moral traditions, regarding which it must carry out its own critical reflection and decide: to accept them or to try to forge its own, new path in an effort to preserve and establish morality. Thus, morality (*ethos*) appears at the same time as conventionality and as a reflection of the mind. It is in the field of conceptual tension between these two poles that practical philosophy arises in ancient times. It receives its classical task in Aristotle's ethics, and later it is resuscitated and reinterpreted by Christian Thomasius and Christian Wolff, who,

in fact, inspire Kant to review the foundations of metaphysics from the point of view of reinterpreting the tasks of ethics as the core of practical philosophy. The purpose of the article is to outline new contours of an old phenomenon – ethos, which is significant not only for ethics, as it once was, but already as morality, conventionality appears significant mainly for understanding the ontological foundations of practical philosophy, and even metaphysics in general. Kant shifted his attention from the strict rigorism of the categorical imperative to the search for conditions that enable the validity, and in fact the effectiveness, the reality of the moral experience of consciousness. Conventionality (*Sittlichkeit*) is not covered by the concept of morality, because in addition to it, it also covers the legal principles of a fundamentally unified experience. Late Kant actually raises the question of two components of a single principle in cultural and social life, and this principle is *Sittlichkeit*. Their relationship reminds him of the interaction of two basic forms of sensory experience, space and time, where space appears as an external form, and time as an internal form. By analogy, the law appears to be an external form of the exercise of freedom, while morality deals with the feeling of internal freedom.

Key words: morality, conventionality, *Sittlichkeit*, ethos, mind, reflection.