

ISSN 2310-2896

ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені К. Д. УШИНСЬКОГО»

**ПЕРСПЕКТИВИ.
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ**

ВИПУСК № 4, 2023



Видавничий дім
«Гельветика»
2023

Засновник – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 4, 2023

ISSN 2310-2896

*Журнал зареєстрований
17 січня 2011 р.
Міністерством юстиції
України № КВ 17349-6119 Р.*

*Журнал виходить
4 рази на рік і включений до
Переліку наукових фахових
видань України (категорія «Б»)
зі спеціальностей
033. Філософія та
054. Соціологія відповідно
до Наказу МОН України від
02.07.2020 № 886 (додаток 4).*

*Рекомендовано
до друку вченою радою
Університету Ушинського,
протокол № 5
від 30.11.2023.*

*Друковані матеріали
виражають позицію
автора, яка не завжди
поділяється редакційною
колегією.*

*Передрук матеріалів
здійснюється за умови
обов'язкового посилання на
«Перспективи.
Соціально-політичний
журнал».*

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

Редакційна колегія

Борінштейн Є. Р. – головний редактор, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Атаманюк З. М. – заступник головного редактора, доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Балашенко І. В. – кандидат філософських наук, доцент, завідувачка наукового відділу (КЗВО «Одеська академія неперервної освіти Одеської обласної ради», Одеса, Україна)

Бліхар В. С. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та політології (Львівський державний університет внутрішніх справ, Львів, Україна)

Давід Шварц – Professor of Political Science (Тель-Авівський університет, Ізраїль)

Даніель Хасідім Ор-Шалон – Doctor of Philosophy in Economics (Тель-Авівський університет, Ізраїль)

Добролюбська Ю. А. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Златица Плашійенкова – PhD, доктор філософії, філософський факультет (Університет Каменського в Братиславі, Словацьчина)

Лісеєнко О. В. – доктор соціологічних наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Огорокова В. В. – доктор філософських наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Орленко І. М. – доктор філософії, завідувач Одеського обласного ресурсного центру підтримки інклюзивної освіти (КЗВО «Одеська академія неперервної освіти Одеської обласної ради», Одеса, Україна)

Петінова О. Б. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Романенко М. І. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії (Дніпровська академія неперервної освіти, Дніпро, Україна)

Романенко С. С. – кандидат філософських наук, доктор економічних наук, доцент кафедри спортивних ігор і менеджменту фізичної культури (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Халапсіс О. В. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології (Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ, Дніпро, Україна)

Шип С. В. – доктор мистецтвознавства, професор кафедри музикознавства (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна)

Юшкевич Ю. С. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії, історії та політології (Одеський національний економічний університет, Одеса, Україна)

**Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу
«ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ»**

ПОРЯДОК ПОДАВАННЯ МАТЕРІАЛІВ

Для опублікування статті в науковому журналі «Перспективи. Соціально-політичний журнал» необхідно надіслати на електронну пошту editor@perspektyvy.pdpu.od.ua такі матеріали:

- 1) статтю;
- 2) заповнити на сайті довідку про автора (прізвище, ім'я, по батькові автора, місце роботи (навчання), адреса місця роботи, контактний телефон, адреса електронної пошти, поштова адреса для відправки друкованого примірника);
- 3) рецензію-відгук на статтю від доктора наук у відповідній галузі науки (за винятком кандидатів та докторів наук).

Редакція журналу здійснює внутрішнє рецензування статті – розгляд статті одним із членів редакційної колегії (single-blind review – рецензент знає автора, але автор не знає рецензента). На підставі проведеного рецензування автор може отримати одну з таких відповідей: – статтю прийнято до друку, – доопрацювати статтю, – автору відмовлено в публікації.

Оплата статті здійснюється тільки після офіційного підтвердження та надання реквізитів від редакції журналу (офіційний e-mail: editor@perspektyvy.pdpu.od.ua).

Матеріали, подані з порушенням вимог стандартів, не приймаються до редагування і публікації. Редакція зберігає право на редагування матеріалів, їх скорочення й уточнення найменування. Опубліковані матеріали виражають позицію автора, що може не збігатися з думкою редакції. За вірогідність фактів, статистичних даних та інших матеріалів відповідальність несе автор.

ТЕМАТИЧНІ РОЗДІЛИ ЖУРНАЛУ

- | | | |
|-----------------------------|----------------------------------|---|
| 1. Філософська онтологія | 6. Філософія освіти | 11. Методологія та методи соціологічних досліджень |
| 2. Гносеологія | 7. Філософія синергетики | 12. Соціальна структура, соціальні інститути та процеси |
| 3. Філософська антропологія | 8. Етика та естетика | 13. Спеціальні та галузеві соціології |
| 4. Соціальна філософія | 9. Філософія релігії | |
| 5. Філософія історії | 10. Теорія та історія соціології | |

ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

Формат А 4; поля – 2 см (нижнє) × 2 см (верхнє), 3 см (ліве) × 1,5 см (праве); абзац – 1,25 см; міжрядковий інтервал – 1,5 см; шрифт – Times New Roman; кегль – 14.

Обсяг статті – від 10 до 20 сторінок.

У тексті слід використовувати символи за зразком: лапки «...», дефіс (-), тире (–), апостроф (').

СТРУКТУРА СТАТТІ

1. Ліворуч вказується **УДК** та **тематичний розділ журналу**.
2. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, у якій працює(ють) автор(и)) **мовою статті**. Максимальна кількість авторів у статті – три особи.
3. Назва статті. Має містити не більше 10 слів, розкривати сутність проблеми та бути цікавою широкому загалу науковців.
4. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова українською мовою (5–10 слів). Резюме має містити такі **обов'язкові елементи: актуальність проблеми, мета, методи та результати дослідження**.
5. Наукова стаття обов'язково має містити такі структурні елементи:

Вступ.

Мета та завдання.

Методи дослідження.

Результати.

Висновки. Висновки не повинні містити дані, яких немає в основному тексті статті.

Література завершує статтю і публікується під заголовком «**Список використаних джерел**». Бібліографічний опис списку оформлюється в порядку згадування з урахуванням розробленого у 2015 році Національного стандарту України *ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання»*. У статті мають бути посилання на іншомовні джерела (не менше 25% від загальної кількості посилань).

References. Оформлюється відповідно до стандарту **APA (APA Style Reference Citations)**. Автор (трансліт), назва статті (трансліт), назва статті (у квадратних дужках переклад англійською мовою), назва джерела (трансліт), вихідні дані з позначеннями англійською мовою. Наприклад:

Bilodid, I. K. (Ed.) (1970). *Slovník ukraínskoi movy [The Ukrainian language dictionary]* (in 11 vols.). Kyiv : Naukova dumka [in Ukrainian].

6. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, у якій працює(ють) автор(и)) англійською мовою.

7. Назва статті англійською мовою.

8. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова англійською мовою (5–10 слів).

Транслітерація імен та прізвищ здійснюється відповідно до вимог Постанови Кабінету Міністрів України «Про впорядкування транслітерації українського алфавіту латиницею» від 27 січня 2010 р. № 55. Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.

ГНОСЕОЛОГІЯ

УДК 165.6

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.1>**Bunyatova Shams Anvar**

Doctoral Student

Baku State University

23, Z. Khalilov str., Baku, Republic of Azerbaijan

orcid.org/0000-0003-1451-8372

THE ROLE OF THE CONCEPT OF FALLIBILISM IN EPISTEMOLOGY

The relevance of research. Looking at the dichotomous picture of philosophy, characterizing fallibility as the "golden mean" would be appropriate. In this sense, fallibility can be seen as a creative approach to balancing between dogmatism, which exaggerates the idea of absolute truth, and skepticism, which emphasizes the impossibility of reaching the truth in the epistemological system. Moreover, fallibility, which does not deny the possibility of making mistakes in the process of acquiring knowledge, holds a superior position compared to others in terms of being an ideology open to criticism.

Essentially emerging as an epistemological argument starting from modern philosophy, fallibility was introduced into philosophical-epistemological circulation by C. Peirce in the 19th century and formed the core of K. Popper's falsification method in the 20th century. In the 21st century, philosophers such as B. Reed, S. Cohen, and S. Haak have made fallibilism a central topic of research, and it continues to maintain its validity today. In this sense, the concept of fallibilism plays the role of an important "epistemological actor" in the modern philosophical system due to its specific position. Thus, the philosophical-epistemological analysis of fallibilism and the creation of a general concept as a result is one of the most relevant philosophical problems for today.

The purpose of this article is to analyze the philosophical and epistemological aspects of the fallibilism.

Research methods. In the process of researching the problem, the following scientific methods were used: analysis and synthesis, comparison

Key words: fallibility, dogmatism, skepticism, error, falsification, absolutism.

Introduction to the problem. The expression "Nisi fallit me animus" almost directly reveals the essence of fallibility. Translated from Latin as "if my reason does not deceive me," it emphasizes, on the one hand, the certainty that one knows the truth and, on the other hand, points out that our reason and perception can deceive us [5, p. 138]. This thesis, which etymologically means "error", "mistake" and is widely used in the field of epistemology, does not grant absolute truth status to any form of knowledge, taking into account the relativity of the knowledge of the "mankind".

Although the term fallibility was first introduced into scientific-philosophical circulation by Charles Sanders Peirce, who said "none of our beliefs are safeguarded from error", and has only recently come to the fore, we can say that this idea has a deep historical background, as seen in the case of the ancient Greek philosopher Carneades, the empiricist Francis Bacon, the skeptical Pyrrhonists and logicians, as well as René Descartes, the father of modern philosophy.

Francis Bacon begins the New Organon by criticizing two extreme views of the epistemological debate about the extent to which the world can be understood. That is, on the one hand there were the dogmatists who claimed that all the fundamental laws of nature had been discovered and that this would have a devastating effect on the search for truth, and on the other hand there were the hard skeptics who claimed that nothing could be known in general. According to Bacon, both radical approaches "did great harm to philosophy and science. In addition to creating false beliefs in people,

they have also succeeded in hindering and stopping research." Instead, Bacon partnered with representatives of pre-Socratic philosophy who carefully walked the path between dogmatism and skepticism. Because they did not try to dogmatize about everything, because they did not despair of understanding the truth, because they understood how difficult the path to truth is. Sometimes they complained about how "dark" everything was, but they did not give up their quest for true knowledge [3, pp. 1-3].

Descartes' philosophy reveals a similar situation when examined. Thus, the modern philosophy of knowledge, emerging to purify truth from all authoritative doctrines and errors, also from the pressure of all kinds of dogmatism, has been redirected completely contrary in its aim by taking intelligence as the sole path, serving as a reference point and control factor to reach the truth [10, p. 122]. Descartes, who used the skeptical method to eliminate not only errors but also claims of the absoluteness of knowledge, already indicated the contradictory nature of modern epistemology. Thus, rationalism, which defines the liberation of the knowledge acquisition process from dogmatic elements as its ultimate ideal and the meaning of its existence, is confronted with a paradoxical situation when it accepts unquestioned intelligence as a universal lawgiver. In conclusion, Cartesian philosophy, unable to maintain its critical- fallibilist position by evaluating knowledge as a special type of rational absolutism, found its place in the history of philosophical thought, much like Cartesian dogmatism.

However, the role of Cartesian skepticism in the formation of the fallibilist approach is undeniable, as indicated in the introduction. As mentioned earlier, the expression "Nisi fallit me animus" is often associated with Cartesian philosophy, defining existence as an illusion and emphasizing the inevitability of error in cognitive processes. The term "animus" here can be translated as both mind and soul. In the proposed second version, the deceptive force that misleads us is presented as the "diabolical soul" or "Descartes' demon".

Fallibilism as a internal approach between skepticism and dogmatism. As epistemologist Suzanne Haak has noted, "dogmatism is too optimistic, skepticism too pessimistic... and Peirce's fallibilism, which says that any belief can be false, occupies an intermediate epistemological position" [7, p. 172].

In this sense, fallibilism reflects the dichotomous nature of modern philosophy of science [11, p. 44]. We can say that Peirce's fallibility is the "golden mean" between these two extreme and radical views. At the same time, in accordance with the philosophical ideology he represented, Peirce was favorable to the exploitation and use of any theory or judgment until it turned out to be proven mistaken. For this reason, Peirce's approach is often referred to in much literature as "pragmatic fallibility". On the other hand, if Descartes valued science as a form of knowledge, for Peirce knowledge or truth is the result of action. In contrast to the Cartesian principle that associates truth with a purely rational, a priori knowledge, Peirce's misleading position is that the path to knowledge or truth involves a system of propositions that contain fallacies. According to Peirce, this idea is related to the method of iteration used in a mathematical system to make probabilistic claims and test them over and over again to arrive at the accurate conclusion. That is, the path to truth may start from a false assumption, but we approach it by eliminating and checking these errors at each subsequent step.

It is important to note a nuance that distinguishes fallibilism from skepticism. Skeptics are doubtful about the notion of first principles on which the whole system of knowledge is "built", while fallibilists oppose the notion of ultimate truth and describe our knowledge as a snake that periodically "changes its skin". Proponents of fallibility take the view that no matter how well-founded any reasoning or argument is, there is always a margin or possibility of error. Emphasizing the fallibility of human intelligence, fallibilists also point out that no rational justification is sufficient to ensure the truth and therefore the reality of a proposition. In this context, Peirce emphasized the doxastic nature of human intelligence.

Much of the research in the field of cognitive psychology shows that the way people evaluate and interpret new claims is directly related to their worldview system. As Francis Bacon emphasized, "when the human intellect adopts one idea, it encourages other ideas to conform to and support it". In this sense, our established belief system acts as a "selective impulse" in the process of approving or rejecting new views. That is, the subject tends to pick and choose the evidence that confirms

their beliefs. From this point of view, ideas that are in line with their own views are accepted, while ideas that are contrary to the subject's views are criticized and excluded. This process creates a kind of "illusion of confirmation" [15, p. 59]. Thus, the subject's knowledge system, as Aron Ansel puts it, is subject to errors as a result of the influence of a number of cognitive and emotional tendencies called "irrational sources". Stereotypes, our tendency to distort judgments in incompatibility with our knowledge in line with personal and group interests, and our dogmatic approaches are among these sources. All these listed factors are "guarantors" of creating a new knowledge system that is vulnerable to errors and mistakes and therefore not transparent [2, p. 411].

As a result, doubts about human judgment arise. According to John Stuart Mill, they act as "mists that hide our ignorance from us". As Ansel notes, "our judgments are surrounded by cognitive and emotional stereotypes that make it difficult and, in many cases, practically impossible to think clearly and objectively about the issues that affect our interests" [2, p. 418]. In many cases we think we are neutral and objective, but in fact we distort arguments to fit the conclusions we want to achieve. In reality, we suffer from what psychologists call the "illusion of objectivity". As the philosopher Nathan Ballantine says, "doing our best to be impartial will lead us to think that we are not mistaken, but that it is unreasonable to rely on this part" [4, p. 131].

In addition to the pessimistic views we have listed, we also encounter more optimistic tendencies as an alternative approach to this issue. Thus, in this context, cognitive stereotypes and their corresponding errors are interpreted as "bounded rationality" (G. Gigerenzer) or "instrumental rationality" (J. Brunero, N. Kolodny) rather than as purely irrational concepts [8, p. 1141]. Given that we have limited cognitive resources, our errors and misconceptions should be treated as an integral part of our rational behavior. On the other hand, seemingly irrational beliefs should be considered as a consequence of instrumental rationalism as they serve as a means to achieve one's goals.

At first glance, the cause of fallibility can be seen as the human factor or its emotional, mental and biological aspects. In this case, how will the situation change if what B. Russell called "medical restrictions" (nutrition, rest, sleep, etc.) are removed from a typical person's life and instead an "omniscient" individual with an idealized rational intelligence is created? Therefore, since these individuals have idealized rational intelligence, the concept of "doxastic voluntarism" (the effect of the belief system formed by the subject on the basis of free choices on the process of knowledge formation) would be of no importance to them. Because in this case, only rational arguments would be seen as the source of truth. But again, the subject will not be able to escape the effects of "Descartes' demon". In other words, although there is an ideal intelligence, the above contradictory point arises here as well, since the arguments that make up the system of knowledge are mutually supportive. In this case, as Karl Plantinga points out, truth and its subjects will become the prisoners of "impulsive evidence" [5, pp. 131-132].

Theory of knowledge as a version of fallibilism. Although also used in moral philosophy, the term fallibility is mainly used in epistemology. In his article "How to Think About Fallibilism" Baron Reed states that almost every new theory of knowledge today is a version of fallibilism [19, p. 143]. By constantly testing and improving scientific theories, researchers confirm that our knowledge and beliefs are not immune to fallibility, that is, the possibility of error. Ronald Schwartz writes in "Knowledge and Fallibilism": "The history of fallibilism is a narrative of the realization that, although people occasionally invent brilliant ideas, they can never be perfect or know what they believe to be necessarily true... The fallibilists differ from other views about human nature and knowledge. The main difference is that they are willing to accept that human cognition is not unlimited and imperfect. According to fallibilists, the knowledge or beliefs of any age can be replaced by new and better ideas of the next age" [20, p. 18]. In this context, Peirce often compared fallibilism with the concept of "ancient truth", which has undergone great development and evolution up to the present day.

The fact that the development of science is conditioned by the revision of many theories, sometimes radically changing them, sometimes refuting them and replacing them with another theory, makes it possible to strengthen the position of misleading views. In this sense, fundamentalism, which claims the infallibility of a particular system of knowledge or belief and thus opposes fallibilism, faces

a number of challenges. These challenges can be attributed to the relativity of rational judgments, the social nature of science, the proof of scientific evidence through others, and the theoretical basis of observation. In the process of accepting any concrete scientific claim as fact and transforming it into theory, the facts before it serves as a foundation, a "pillar". As a result, this leads to an infinite number of dogmatic truths that prove each other. In Einstein's words, no single piece of evidence can conclusively confirm my theory, and even a single argument against it can disprove it.

On the other hand, in the observation process, the subject's "prior" knowledge and preconceived notions and assumptions inevitably influence this process. In this respect, since the process loses its "neutral" character, the absoluteness of the results of empirical methods is unacceptable [16, pp. 14-17]. As mentioned above, Bacon envisioned science as Scylla and Charybdis – Odysseus caught between rationalism and skepticism [21]. But as a result of a misunderstanding of his method, a new dogma emerged. In short, the method proposed by the "father of empiricism" to overcome dogmatism became the source of dogmatic belief itself.

As we mentioned, fallibilism was basically a concept that expressed the epistemological position of the representatives of post positivism that emerged in the philosophical field from the 60s and 70s of the 20th century. Thus, post positivism is a philosophical school that opposes positivism as well as fundamentalism, rationalism and empiricism. Post positivism is a philosophical-ideological orientation that rejects the idea of the perfection of human intelligence and knowledge and the idea that our knowledge is based on absolute postulates; on the contrary, it accepts fallibility and error as an inevitable fact of life and therefore of scientific and philosophical research. Karl Popper, one of the leading representatives of this school, writes in his work "Conjectures and Refutations" that there is no final, absolute source of knowledge, that each new source, each new reasoning is acceptable and every one of them is open to criticism. This is because our knowledge is, and always will be, provisional in nature. And we have the possibility of refuting, not proving, our claims. When we look at the history of human ideas, we see that many ideas that were considered true were later distorted. From this point of view, trying to prove a theory or justify the truth of a belief is a big mistake, it is trying to do something logically impossible [14, p. 94]. Popper sees fallibility as the main driving force of development. In Peirce's terms, fallibility is a requirement of durability. According to Peirce, any research result should be accepted as a possibility or hypothesis, not as an absolute fact, since it carries elements of the future [1, p. 48].

In her article "Fallibilism and Rational Belief", Ruth Weintraub points out that human intelligence is fallible for three "prima facie" reasons:

- 1) Bayes' theorem is equated with dogmatism. The basic essence of this theorem is to avoid uncertainty and inaccuracy as much as possible by comparing newly acquired information with the "old" knowledge we have. In short, Bayes' theorem means the expression of the truth or probability of error of a certain idea through a mathematical-statistical test. According to Weintraub, there is a fine line between dogmatism and Bayes' theorem. Therefore, a person who misinterprets and uses this theorem tends to accept his/her previous beliefs or knowledge as dogma. In this context, the philosopher emphasizes the role of open-mindedness, criticism and rational-scientific skepticism in approaching existing and potential knowledge in order to move away from dogmatism.

- 2) The second problem is that the certainty of the practical consequences of any theorem or claim leads to its irrationality.

- 3) Confidence in the truth of a claim must coincide with the reliability of the methods used to obtain it. Therefore, in the research process, when the subject turns to misleading or confusing methods, the accuracy of the final result is questioned [21, p. 251].

As we have mentioned, fallibility is an epistemological approach that states that no belief, thesis, theory or opinion can ever be justified in a precise, rational way. Therefore, it is clear from the definition that one of the main targets of fallibilists' criticism is the idea of absolutizing epistemological justification. In this context, Professor Richard Feldman approached the issue from a different angle. According to Feldman, even if S (the subject) is mistaken in believing p (the judgment), it is sometimes possible for S to know that p is true [5, p. 134]. In this case, it should be noted that epistemic

modals come to the fore in a way compared to alethic modals. Of course, epistemic standards such as epistemological justification and collection of evidence are also taken into account in this process.

Stuart Cohen examines the relationship between fallibility and skepticism in his article "How to be a Fallibilist". "S (the subject) can have knowledge Q by trusting or believing the claim R (the cause). But the truth of R here is probable, not absolute" [6, p. 91] is the basic principle of his fallibilist approach. Cohen sees fallibilism as the ideal way to balance knowledge and doubt. Thus, fallibilists manage to avoid skeptical conclusions by relying on the concept of probability rather than the concept of absoluteness or certainty. Thus, they can be wrong, and they manage to avoid skeptical conclusions by relying on the concept of probability rather than the concept of absoluteness or certainty. Because when we look at the standards of truth or knowledge, we can see that they are based on extremely strict and unchanging rules and evidence. In this case, in order for any view to be given the status of truth, it should not contain elements such as contradiction and doubt. Cohen, on the other hand, states that such a viewpoint will eventually face hard skepticism, that all "infallibilist theories are doomed to a skeptical end" [6, p.91], and proposes a softer and "flexible" model of knowledge and information. In other words, the term probable truth rather than absolute truth underpins his philosophical-epistemological position.

It is important to note that Cohen's fallibilism draws its intellectual foundation from the theory of American philosopher Richard Karp Jeffrey, the founder of radical probabilistic philosophy. In his book "Probability and the Art of Judgment", published in 1992, Jeffrey challenges traditional epistemological views by rejecting absolutism as the most important element of knowledge and proposes the acceptance of probability as the fundamental component of knowledge. [9, p. 11]. This approach serves as an alternative to stereotypical standards of truth. Professor Clayton Littlejohn, a contemporary cognitivist and epistemologist, in his article "Concessive Knowledge Attributions and Fallibilism" looked at the issue from a perspective consistent with Feldman and Cohen's approach.

According to Clayton, "Fallibilism is the doctrine that a subject can know p even if the evidence he offers for knowing p is logically valid for non-p" [12, p. 603]. That is, even if the subject does not have absolute or fully justified knowledge to know the truth of something, the final conclusion is likely to be true. According to Clayton's fallibilist approach, errors should not be treated as obstacles but as elements of the overall knowledge system. In this sense, Clayton's position is similar to that of Feldman and Cohen, who support the idea that "the path to true knowledge sometimes passes through errors or incomplete reasoning. In his article, Clayton also addressed the connection between fallibility and the notion of concessive or conditional knowledge, which is widely used in epistemology and philosophy of language. Concessive knowledge is understood as knowledge that has the properties of relativity and conditionality and is also open to criticism. Concessional knowledge is also characterized as a kind of "epistemological humility" that takes potential fallacies into account. In this sense, privileged knowledge acts as a consequence of fallibilism, which recognizes the limits of human perception and therefore does not imagine reality as infallible. Clayton thus took a kind of critical position towards Professor Jeffrey Stanley's description of consensual knowledge as a problem to be overcome, with no possibility of truth, in an article with a similar theme [12, p. 618].

In his 1988 article, S. Cohen states that "fallibilism is almost universally accepted in epistemology". Following him, the American philosopher Harvey Siegel declared in 1997 that "we are all fallibilists now". Thus, the idea of fallibility, which has become a subject of debate, has its partners, as well as philosophical positions that oppose it. The American philosopher Laurence Bonjour, who criticized fallibilism, expressed his views against fallibilism in his work "The Myth of Knowledge". In general, according to Bonjour, there is no degree of knowledge, that is, knowledge either exists or does not exist. In this context, he divides theories of knowledge into two categories: fallibilism as a weak theory of knowledge and the Cartesian concept as a strong theory of knowledge. From his point of view, fallibilism cannot be seen as an intellectually important concept of knowledge. This is because, according to this view, the concept of knowledge does not have a well-defined definition and knowledge is systematised on the basis of evidence that is considered satisfactory. In this sense, fallibility is a philosophical myth. Bonjour justifies his definition of fallibility as a myth with two arguments:

First, the ambiguity of the level of justification. According to fallibilism, the level of reasoning is more important for knowledge than absoluteness. According to Bonjour, the main question arises when determining this level. For example, how much empirical evidence, experience and expert opinion is needed to claim that I know any scientific hypothesis? In other words, how reliable should these analyses be, 70%, 85% or 99%? In this context, fallibility does not provide a specific criterion or threshold for the level of justification, thus creating confusion.

The second is the importance of the determined level. Let us assume that the problem mentioned above has been solved. At this point, we face a new obstacle. Why should this defined level be accepted as a limit, a criterion for presenting a claim as knowledge or truth? [8, p. 1120] So, for example, if a statement based on statistics in scientific research is considered 95 per cent true, the question arises as to why this value is not 94 or 96 per cent (in which case the statement is considered false).

On the other hand, according to the philosopher, since the concept of truth based on Cartesian rationalism requires a certain standard of certainty for knowledge, this standard is impossible to meet in most cases. As a result, Descartes' position emphasizes that we have very little knowledge, which often leads him to be seen as a kind of scepticism and to favour a fallible conception of knowledge. On the contrary, fallibility, as we have mentioned, does not see the possibility of error as an obstacle on the way to truth, but as a passage in many cases. Bonjour approaches this issue from a critical point of view. To put his interpretation in metaphorical language, we can say that at the end of the "stairway of knowledge" which is built on probabilistic claims and fallacies, we miraculously encounter the truth as if we had suddenly entered a magical level. In short, our beliefs or assumptions suddenly turn into evidence [8, pp. 1121-1122]. In other words, if the above problem is formulated as $0 + 0 + 0 = 1$ with bivalent logic, replacing the wrong belief with 0 and the correct belief with 1, we are faced with an unacceptable and paradoxical situation. An example of this is the Gettier problem.

If we analyze the philosophical views mentioned in general, we can agree with James Pyron's view, who defines fallibilist theorists as "people who do not absolutely guarantee the truth of our beliefs that we perceive as true, but who nevertheless believe that we can have truth and knowledge despite errors" [18, p. 518]. This approach is of interest to many philosophers. Because, as we have emphasized above, the end of infallibilist views is scepticism, and therefore fallibilism is considered to be the epistemologically ideal alternative to avoid the effects that will arise. According to epistemologist Stephen Hetherington, fallibilism is a more realistic position that takes into account the cognitive limitations of human cognition and defines knowledge as an accessible concept.

Although scepticism and fallibilism are diametrically opposed philosophical approaches, Professor Michael Hennon of the University of Nottingham proposes the term "fallibilistic scepticism" based on their combination. In this case, fallibility ceases to be a risk factor for scepticism. According to Hennon, the main idea of fallibilist scepticism can be characterised in two ways:

First, the level of justification of knowledge is not always certain. That is, some of the evidence presented to prove the truth of a certain claim in a certain period may be refuted in another period.

Secondly, many knowledge claims in daily use are generally accepted to be false.

Considering science as a dynamic process, K. Popper opposes the understanding of absolute and infallible knowledge based on the classical ideal. Popper emphasized fallibilism in his work, stating that all theories and laws should be considered as hypothetical and conjunctive (speculative) concepts, because all our theories are and will remain probable, hypothesis and assumption. In this sense, we can say that Popper's fallibility is more radical than Peirce's. According to Popper, the principle of fallibility is the basis of the critical method, which he sees as the most ideal method of discovering the truth today. It is this method that provides scientific objectivity by creating the conditions for criticizing dominant dogmas despite all obstacles.

Therefore, according to Popper, scientific objectivity is not the result of the work of a single scientist, but rather the social result of friend-enemy relations, mutual criticism, co-operation and competition [17]. That is, scientific truth is not only the epistemological result of the cognitive activity of separate scientists, but also the socially significant result obtained in the process of interaction of the scientific community. According to Popper, truth in the objective sense is its correspondence

with facts and its interaction with falsehood. From this point of view, according to Popper, fallibilism is a concept that believes in the existence of truth but, on the other hand, does not absolutize the possibility that we can reach it. Even if we always try to find the truth, there will always be the possibility of error and we can never be sure of the results. However, at this point, Popper states that we should never lose faith in human intelligence and underestimate its power. From this perspective, the essence of Popper's method of falsification is to re-emphasize the relationship between truth and error.

Imre Lakatos, the philosopher who first highlighted the importance of the absolutism-falsifiability dichotomy in the philosophy of mathematics, also linked this attitude to the debate between skepticism and dogmatism. Adapting his own fallibilist position to Popper's "critical fallibilism", Lakatos' philosophical work served as an impetus for researchers acting as an alternative to fundamentalist schools [13].

Conclusion. In modern philosophical literature we can find different definitions of fallibility. Metaphorically, fallibilism is the attitude of a philosopher who says "with a Socratic smile" that "we should not be wrong about one thing, all theories can be wrong" [13]. According to S. Haak, fallibility is related to the human tendency to make mistakes. Referring to P. Ernest Lakatos, fallibility is the theoretical possibility that any accepted knowledge, including mathematical knowledge, loses its modal status as truth. Thus, we can say that fallibilism is an approach that considers it necessary to improve scientific knowledge and to criticize, refute and propose new hypotheses about the possibility and relative nature of scientific knowledge. In short, fallibilists, believing that there is no final and immutable limit to knowledge, refuse to look for the reference point of Archimedes, who said, "Give me a fulcrum and I will move the earth".

The dual relationship between absolutism and fallibilism, which treats our knowledge, especially our mathematically based knowledge, as immutable, infallible and absolute, is one of the topics of interest in the philosophical field. Absolutism has been the object of research in Hegel's metaphysical system, as well as the idealist teachings of B. Bosanquet, B. Bradley, D. Royce, and the pragmatism of W. James, who combined absolutism with empiricism and gave it an epistemological status. The absolutism-falsifiability dichotomy is often compared in the context of the schools of apriorism and naturalism, which represent opposing positions.

Taking all approaches into account, we can conclude that fallibilism is a synthetic philosophical view that is linked to skepticism and relativism and at the same time embodies their positive features. In a sense, fallibilism is an element of the epistemological system that prefers the deductive method constructed by considering the methods of verification and falsification and does not exclude the existence of truth. From this point of view, it would be correct to consider fallibilism as a "soft skepticism" that liberates our consciousness from the chains of the illusion of absolutism and opens a more progressive and optimistic perspective on knowledge. In a word, according to fallibilism, it is more appropriate to characterize the concept of truth not as a quality of knowledge, but as a guide to knowledge, as a "regulative ideal" in I. Kant's words.

BIBLIOGRAPHY

1. Almeder, R, *The Philosophy of Charles S .Peirce: A Critical Introduction (APQ)*, Maryland: Rowman and Littlefield, 1980. 205 p.
2. Ansell, A. The Fact of Unreasonable Pluralism. *Journal of the American Philosophical Association*, Vol 5, No 4, 2019. 410–428 p.
3. Bacon, F. *Selected philosophical works*. Indianapolis: Hackett, 1999. 328 p.
4. Ballantyne, N, *Knowing Our Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 344 p.
5. Bernecker S, Pritchard D, *The Routledge Companion to Epistemology*, New York: Routledge, 2011, 944 p.
6. Cohen, S. How to Be a Fallibilist, *Philosophical Perspectives: Epistemology*, Vol 2, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, 1988, 91–123 p.
7. Haack S, *Descartes, Peirce and the Cognitive Community*, *The Monist*, Vol. 65, No. 2, 1982, p. 156–181.
8. Hannon, M. Fallibilism and the value of knowledge, *Synthese* Vol. 191, No. 6, 2014, p. 1119–1146.

9. Jeffrey, R. *Probability and the Art of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 244 p.
10. Kaya K, "Descartes'in Epistemolojisi ve Foucault'nun Eleştirisi: Akıl ve Akıl Dışılık Bağlamında Bir Eleştiri" *Kaygı* Cilt 9, Sayı 14, 2010, s. 111–122.
11. Komendzinski, T, *Fallibilism and Progress of Science*, *Theoria et Historia Scientiarum*, Vol 1, No 1, 1991, p. 43–57.
12. Littlejohn C, *Concessive Knowledge Attributions and Fallibilism*, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 83, No. 3, 2011. 603–619 p.
13. Lolli G. *Filosofia della matematica: L'Eredita del Novecento*, Il Mulino, 2002, 264 p.
14. Magee, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay ve Şahin Alpay, İstanbul: Remzi Kitabevi. 2017, 150 s.
15. Milton, L, and Charles S, T. *The Rationalizing Voter*. UK: Cambridge University Press, 2013, 300 p.
16. Philips, D. C, Nicholas C. B. *Postpositivism and Educational Research*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2000. 112 p.
17. Popper K, Radnitizky G, *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. Chicago: Open Court, 1999. 492 p.
18. Pryor, J. The skeptic and the dogmatist. *Noûs*, Vol. 34 No 4, 2000. 517–549 p.
19. Reed, B. How to think about fallibilism, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 107, No. 2, 2002, p. 143–157.
20. Swartz, R., Perkinson, H., & Edgerton, S. *Knowledge and fallibilism*. New York: New York University Press, 1980. 152 p.
21. Weintraub, R. *Fallibilism and Rational Belief*, *The British Journal for the Philosophy of Science* Vol. 44, No. 2, 1993, p. 251–261.

REFERENCES

1. Almeder, R. (1980). *The Philosophy of Charles S .Peirce: A Critical Introduction (APQ)*. Maryland: Rowman and Littlefield.
2. Ancell, A. (2019). The fact of unreasonable pluralism. *Journal of the American Philosophical Association*, Vol 5(4), 410–428.
3. Bacon, F. (1999). *Selected philosophical works*. Indianapolis: Hackett.
4. Ballantyne, N. (2019). *Knowing Our Limits*. Oxford: Oxford University Press.
5. Bernecker, S, Pritchard, D. (2011). *The Routledge Companion to Epistemology*, New York: Routledge.
6. Cohen, S. (1988). How to be a Fallibilist. *Philosophical Perspectives*, Vol 2, 91–123.
7. Haack, S. (1982). Descartes, Peirce and the cognitive community. *The Monist*, Vol 65(2), 156–181.
8. Hannon, M. (2014). Fallibilism and the value of knowledge. *Synthese* Vol. 191(6), 1119–1146.
9. Jeffrey, R. (1992). *Probability and the Art of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press.
10. Kaya, K. (2010) "Descartes'in Epistemolojisi ve Foucault'nun Eleştirisi: Akıl ve Akıl Dışılık Bağlamında Bir Eleştiri". *Kaygı*, Vol 9 (14), 111–122 [in Turkish].
11. Komendzinski, T. (1991). *Fallibilism and Progress of Science*, *Theoria et Historia Scientiarum*, Vol 1(1), 43–57.
12. Littlejohn, C. (2011). Concessive knowledge attributions and fallibilism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 83(3), 603–619.
13. Lolli G. (2002). *Filosofia della matematica: L'Eredita del Novecento* [Philosophy of mathematics: The legacy of the twentieth century], Bologna: Il Mulino [in Italian].
14. Magee, B. (2017). *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* [Karl Popper's Philosophy of Science and Political Theory], (tr. Mete Tunçay and Şahin Alpay), İstanbul: Remzi Kitabevi [in Turkish].
15. Milton, L, and Charles S, T. (2013). *The Rationalizing Voter*. UK: Cambridge University Press.
16. Philips, D. C, Nicholas C. B. (2000). *Postpositivism and Educational Research*, Maryland: Rowman & Littlefield.

17. Popper, K. Radnitizky, G. (1999). *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. Chicago: Open Court.
18. Pryor, J. (2000). The skeptic and the dogmatist. *Noûs*, 34(4), 517–549.
19. Reed, B. (2002) How to think about fallibilism, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol 107(2), 2002, 143–157.
20. Swartz, R, Perkinson, H., & Edgerton, S. (1980) *Knowledge and fallibilism*. New York: New York University Press.
21. Weintraub, R. (1993). Fallibilism and rational belief. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 44(2), 251–261.

Бунятова Шамс Анвар

докторант

Бакинського Державного Університету

вул. З. Халілова, 23, Баку, Азербайджанська Республіка

orcid.org/0000-0003-1451-8372

РОЛЬ КОНЦЕПЦІЇ ФАЛІБІЛІЗМУ В ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Актуальність дослідження. Розглядаючи дихотомічну картину філософії, доречно охарактеризувати хибність як «золоту середину». У цьому сенсі помилковість можна розглядати як творчий підхід до балансування між догматизмом, що перебільшує ідею абсолютної істини, та скептицизмом, що підкреслює неможливість досягнення істини в епістемологічній системі. Поза тим, помилковість не заперечує можливості скоєння помилок у процесі отримання знань, займає вигідніше становище від інших ідеологій з погляду відкритості до критики. Виникнувши як епістемологічний аргумент, починаючи з сучасної філософії, помилковість була введена у філософсько-епістемологічний обіг К. Пірсом у XIX столітті і стала основою методу фальсифікації К. Поппера у XX столітті. У XXI столітті такі філософи, як Б. Рід, С. Коен, С. Хаак, зробили фалібілізм центральною темою досліджень, і він продовжує зберігати свою актуальність і сьогодні. У цьому сенсі концепція фалібілізму через свою специфічну позицію грає роль важливого «епістемологічного актора» в сучасній філософській системі. Таким чином, філософсько-епістемологічний аналіз фалібілізму та створення в результаті цього загальної концепції є однією з найбільш актуальних філософських проблем на сьогоднішній день.

Мета цієї статті: Аналіз філософських та епістемологічних аспектів фалібілізму. *Методи дослідження.* У процесі дослідження проблеми використовувалися такі наукові методи: аналіз та синтез, порівняння.

Ключові слова: фалібілізм, догматизм, скептицизм, хибна думка, фальсифікація, абсолютизм.

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.2>**Kuliyev Samir Yusifovich**

Doctoral Student at the Department of History of Philosophy and Culturology

Baku State University

23, Z. Khalilov Str., Baku, Republic of Azerbaijan

orcid.org/0009-0004-1516-9340

AZERBAIJANI PHILOSOPHY AS AN INTEGRAL PART OF THE PHILOSOPHY OF THE TURKIC WORLD

The term "Azerbaijani philosophy" was initially introduced during the first half of the 20th century. Scholars explored the rich cultural heritage of the Azerbaijani people, whose roots trace back to ancient times, even to the era of the "Avesta." They studied the medieval literature of poets such as Nizami Ganjavi, Fizuli, Nasimi, Naimi, and many others, finding philosophical elements in their works. They systematized all the acquired knowledge and acknowledged that Azerbaijani philosophy had a rightful place in the world of philosophy. However, existing as an independent entity in the South Caucasus, a region bordering Turkey, Iran, Russia, and several Arab states, presented a formidable challenge. Undoubtedly, there has been a shift away from uniqueness and distinctiveness towards universalism and the exchange of ideas.

Furthermore, Azerbaijani philosophy had long evolved exclusively within the realm of Islamic philosophical thought. However, starting from the second half of the 19th century, a sense of national identity began to form in society, and an understanding of commonality with Turkic peoples emerged in terms of language, culture, customs, and way of life, beliefs, and philosophical traditions. The ideology of the Soviet era took over pro-Turkic thinking and dominated for the next 70 years. It was only towards the end of the 20th century that Azerbaijani philosophy continued its natural development within the framework of national Turkic philosophical thought.

A significant place in the history of Azerbaijani philosophical thought is occupied by the philosophy of enlightenment that developed at the turn of the 19th and 20th centuries. For its proponents, questions of national identity and relations with the Islamic and Turkic world were no less important than questions related to the reform of traditional norms and the integration of scientific knowledge into public consciousness. This study addresses the question of why the development of Azerbaijani philosophy within the realm of Turkic philosophical thought will enable a more effective resolution of the philosophical issues that arise on the path of the state's further development.

Key words: *philosophy, culture, Turkic heritage, Asia, East, enlightenment, Azerbaijan.*

Introduction. It is an established fact that numerous modern disciplines have emerged over time from the realm of philosophy, aptly characterized by Cicero as the "mother of all sciences". In the contemporary context, philosophy no longer confines itself merely to being a reservoir of foundational knowledge pertaining to the structure of the universe, upon which philosophical inquiry continues its quest for elucidation. Rather, it assumes the role of a sociocultural domain, frequently rooted in geographic or ethno-national parameters.

Expressions such as "the Western world" or "the Arab world" are now emblematic not of a state of peace but rather of a philosophical paradigm or framework specific to distinct ethnic, national, or regional entities. Recent times have witnessed the emergence of designations such as "the Russian world", "the Orthodox world", or "the Muslim world". This evolution prompts a pertinent query: do Turkic-speaking communities, replete with a substantial reservoir of philosophical wisdom, not warrant recognition as the Turkic world? Throughout the course of this inquiry, we shall endeavor to address this inquiry while simultaneously delineating the positioning of Azerbaijani philosophy within the framework of this value system.

The level of problem elaboration. When discussing Azerbaijani philosophy without acknowledging it as a part of Turkic philosophy, it becomes evident that in the 20th century, this subject has been

widely explored. Most notably, historians of philosophy such as Alexander Makovelskiy, Heydar Huseynov, Zakir Mamedov, Ziyaddin Gayushev, and others have delved into this theme. However, in the post-Soviet period of Azerbaijan's development, when previously restricted archives became accessible, and discussions on the matter were opened, a fresh perspective on the history of Azerbaijani philosophy emerged.

It was revealed that in the late 19th and early 20th centuries, Azerbaijani philosophy developed within the framework of Turkic philosophy. The Soviet regime replaced this approach with the ideology of Marxism-Leninism and a focus on national identity. In the present day, the situation is evolving, and the issue is actively researched. Nonetheless, there is still a paucity of works with a conceptual nature addressing this subject.

Purposes and Objectives. This study endeavors to delineate the fundamental points of convergence between Azerbaijani philosophy and Turkic philosophy while concurrently undertaking the task of discerning both shared characteristics and distinctions. Achieving this goal will make it possible to pinpoint the challenges that Azerbaijani philosophy encounters when it is correlated with Turkic philosophy. Within this overarching research framework, the study's principal objectives encompass the identification of the central tenets underpinning contemporary Turkic philosophy and a nuanced exploration of the influence wielded by Azerbaijani philosophical thought on the ontogeny of this broader philosophical tradition.

Methods Employed. The research draws upon a comparative analysis of source materials pertinent to the subject at hand. Additionally, it adopts an analytical approach to the study in its entirety. Methodological choices vary depending on the specific research objectives at hand, encompassing techniques such as induction, deduction, synthesis, and the application of the axiomatic method. The axiomatic method, in particular, entails the identification and incorporation of well-established historical events and facts that obviate the need for further validation.

Main section. National consciousness, or as it is also referred to, national identity, is a sentiment without which the existence of entire nations or individual ethnic groups is inconceivable. This sentiment is molded over the course of decades and even centuries, and its depth is such that it exerts a direct influence on the historical processes spanning the entire world.

Peoples possessing a well-developed sense of national identity typically exhibit a high degree of awareness of their own subjectivity. Conversely, in situations where this sentiment has not yet been fully formed, the risk of various social cataclysms is invariably present.

Identity may find formal expression in official laws and institutions, dictating how a country's history should be taught in schools or designating which language is to be recognized as the official national language. Nevertheless, national identity extends into the sphere of culture and values. It is composed of the narratives that individuals construct about themselves, including their origins, the festivals they celebrate, the contents of their collective historical memory, and the criteria for attaining genuine membership within a society [14].

Indeed, at the core of the sense of national identity lies the philosophy of a people as a form of collective consciousness. According to the German philosopher Kurt Huebner, "the identity of a nation is as essential a practical postulate of human coexistence as the identity of an individual" [13]. However, issues of identity in philosophy have been explored in the past and continue to be addressed by no less renowned philosophers such as Karl Popper [13], Juergen Habermas [13], Vittorio Hösle [13], and others. Yet, the focus of their inquiries has predominantly revolved around individual "selfhood" rather than collective identity. Thus, it is pertinent to delve more deeply into the ideas put forth by Kurt Huebner.

In assessing a nation as a systemic whole, the thinker underscores its constituent elements, encompassing values, customs, culture, language, political ideas, and objectives. The formation of ethnonational identity is also contingent on specific geographical and climatic conditions, manifesting itself in material culture. Emphasizing the intricate hierarchies inherent in such systems, Huebner posits the conclusion that the identity of a nation at a given point in time is characterized by a structured array of systems [8].

Kurt Huebner delineates five distinct archetypes of national identity. The first among them is typified by the emergence of a bona fide manifestation of national essence, exemplified, for instance, by the German national identity. This category underscores the pivotal role played by national poetry, folk songs, ballads, and cognate cultural expressions in shaping this identity.

The second category hinges upon the postulation of a national myth, serving as a foundational narrative from which the spiritual evolution of a given nation derives. It is replete with mythological motifs, legends, and the epic heritage of the nation. These elements not only occupy a prominent place in cultural and historical studies but also serve as a focal point for scholarly exploration, encapsulating a distinct form within a specific "national context".

The uniqueness of the third type lies in the understanding that the national essence exhibits entelechy-like properties – a pronounced form that evolves and lives. In this case, dominant metaphors organizing national-identifying processes may include concepts such as the "spirit of the forefathers", the "tribal character of the nation", and the "internal principle of the nation".

Conversely, the fourth type posits that the essence of a nation eludes encapsulation through mere conceptualization, consequently necessitating the representation of a nation as a nuanced "idea". This classification is closely associated with key terminologies such as "homeland" and the "nation's mission", among others.

The fifth category of analysis centers on the domain of language. Within this context, it is postulated that within the realm of oral language and poetry lie not merely certain "cognitive attributes" of humanity, but rather the very essence of its "indivisible powers". Kurt Huebner advances the concept of language as a medium through which "each national spirit moves, constituting an indispensable precondition" [15].

When considering the Turkic peoples, encompassing Azerbaijanis, Turks, Turkmens, Kazakhs, Uzbeks, Kyrgyz, who have successfully forged independent and sovereign states, alongside the Turks predominantly inhabiting territories across Russia, Ukraine, China, Iran, Iraq, Tajikistan, and Afghanistan, all five typologies of national identity expounded upon by Kurt Huebner find their applicability. Consequently, Turkic peoples are not only self-reliant but also manifest distinctiveness. Moreover, if disparities exist among these groups concerning the first four identity types, be it in the realm of mythology, traditions, customs, ideas, or music, it is paramount to recognize that one of the identity categories, specifically the linguistic one, serves as the generative force behind the self-awareness of Turkic peoples, fostering not only individual distinctions but also their collective identity as Turks as a whole. All the aforementioned communities communicate through languages belonging to a shared linguistic group.

Hence, it is tenable to assert that, from a philosophical standpoint, all Turkic peoples exhibit a high degree of national identity. Furthermore, it can also be contended that there exists a clan-based identity, as these peoples identify themselves unequivocally as Turkic.

Nevertheless, in the process of forging national self-awareness, Turkic peoples have grappled with and continue to grapple with certain existential challenges. Despite a complex historical trajectory, they have managed to preserve their national spirit and sense of identity, often at the cost of oppression, persecution, and repression, including the prohibition of their native language and written script. At present, for the most part, these issues are largely in the past. However, some Turkic peoples remain at risk of assimilation by other dominant ethnic groups, particularly those residing in states with distinct prevailing ethnic majorities.

In order to safeguard the national identity of Turkic peoples, it is imperative to foster closer humanitarian, cultural, economic, and even political interactions within the framework of the Organization of Turkic States and other intergovernmental and non-governmental entities, as well as on bilateral and multilateral levels. In reality, such interactions have substantially increased in recent years. The earthquake that occurred on February 6, 2023, in Turkey vividly illustrated the cohesion of Turkic peoples in the face of a common calamity [19]. The support extended to Azerbaijan by Turkey, Kazakhstan, and Uzbekistan following its victory in the Second Karabakh War is also noteworthy [20]. Azerbaijan has successfully cultivated amicable ties with Kyrgyzstan

and Turkmenistan as well [20]. For the Turkic world, it is apt to posit that only through connection with kindred spirits can the preservation of the sense of national self-awareness be facilitated.

Turkic philosophy, being an integral component of global philosophy, undeniably shares commonalities with it and does not fundamentally oppose it. Nevertheless, a comprehensive understanding of the distinctive origins and subsequent development of Turkic philosophical thought enables us to confidently assert its inherent distinctive attributes and unquestionably intrinsic challenges.

Among the Azerbaijani people, recognized as one of the prominent representatives of Turkic civilization, there exists a clear consciousness of their association with the Turkic world and its philosophical ideals. This recognition is not confined solely to the Azerbaijani populace but extends globally, with the Azerbaijani people being long acknowledged as integral contributors to Turkic culture and language. An exemplar of this historical recognition is the renowned "Manifest" dated July 15, 1722, directed towards the populations residing in the Caspian regions. This document, printed in the "Turkic" language, is preserved in the Russian State Military History Archive (17, fund 20, inventory 1/47, case 11, page 92).

According to Azerbaijani historian Igrar Aliyev, the formation of the Azerbaijani people, as a Turkic-speaking community, culminated around the 3rd to early 7th centuries CE [4, p. 95]. It is undeniable that Turkic philosophy possesses a steadfast foundation, as reflected in its rich literary heritage from previous centuries, its contributions to medieval science, and its close associations with classical Muslim philosophy. However, the origins of modern Turkic philosophy, along with Azerbaijani philosophy, can be traced back to a period that predates the emergence of Islam, extending into the distant past. Western scholars also subscribe to this view. According to Professor Steven Frederick Starr, Turkic culture thrived for several centuries before the advent of Islam [12, p. 122].

When discussing the pre-Islamic phase of Turkic philosophical development, it is impossible to overlook the unification of all Turkic peoples through their belief in a singular god, Tengri, and Tengriism as a religious movement. The primary objects of veneration in Tengriism, such as the sun and the sky, are still depicted on the national symbols of certain Turkic states. Azerbaijan has preserved certain customs, rituals, and festivals from the era of Tengriism [1]. One cannot disregard the principal philosophical sources of the Turkic world written during the pre-Islamic period, including the revered Avesta [4] and the Manas epic [4]. It is widely recognized that the Avesta, one of the primary literary monuments of Azerbaijani culture, inspired some of the most renowned thinkers and philosophers of the German classical philosophical tradition, influencing the boundaries of their intellectual endeavors.

Following the establishment of Islam as the predominant religion across the territories inhabited by Turkic peoples around the 7th–8th centuries CE, new philosophical trends emerged. The most notable among these are Eastern Peripateticism (adherence to the ideas of Aristotle) [9] and Sufism [9]. In the journey to distinguish Turkic philosophy from the broader Islamic tradition, significant contributions came from great thinkers such as Bahmanyar [9], Al-Farabi [12], Yusuf Balasaguni [12], Ibn Sina [12], Nasreddin Tusi [12], and many others.

In the realm of literature, notable recognition is due to poets like Nizami Ganjavi, who, like Immanuel Kant, spent his entire life in one city but left a global impact on art and philosophy. Others include Fizuli [4], Nasimi [4], Naimi [4], and more. While much of the European continent was dominated by theology and the struggle against heresy, these Azerbaijani poets addressed the most pressing human concerns, writing about the meaning of life and engaging with ethical concepts such as good, evil, justice, love, friendship, and betrayal in their works.

During the Enlightenment era, which arrived relatively early in Azerbaijan by Islamic historiographical standards, the philosophical thought was significantly influenced by the views of scholars such as Abbas-Quli Agha Bakikhanov [16], Mirza Fatali Akhundov [16], Mirza Kazembek [16], Gasan bey Zardabi [3], and others. Their active public activities initially shaped national self-awareness among the Azerbaijani people, and subsequently, an understanding of their connection with

the Turkic world. It is not surprising that the works of these thinkers intrigued Azerbaijani historians of philosophy in the 20th century. Nevertheless, in contemporary times, there is a reevaluation and more comprehensive exploration of their ideas.

Contemporary Azerbaijani philosophy, akin to its Turkic philosophical counterparts, is deeply concerned with the pressing global issues that command the collective intellectual attention of the broader philosophical community. These multifaceted concerns encompass environmental challenges, the inequitable allocation of resources, the escalating specter of global warming, the looming threat of widespread famine, the pervasiveness of social inequality, the ever-increasing rates of unemployment, the inexorable encroachment of automation into the realm of human labor, the burgeoning integration of artificial intelligence, the ongoing efforts to combat terrorism, and the persistent endeavors to prevent the proliferation of armed conflicts, among other crucial topics.

It is irrefutable that the process of Azerbaijani philosophical maturation remains an ongoing endeavor. The trajectory of its development is characterized by a steadfast commitment to achieving deeper integration within the broader philosophical discourse of the Turkic world, all the while diligently safeguarding and reinforcing its own venerable philosophical traditions and distinctive characteristics.

Conclusions. Azerbaijani philosophy unquestionably constitutes an integral component of the broader Turkic philosophical tradition. Turkic philosophy encompasses a multitude of Turkic-speaking peoples and states, not limited solely to Azerbaijan, but also encompassing Turkey, Kazakhstan, Uzbekistan, Turkmenistan, Kyrgyzstan, as well as distinct regions within Russia and Ukraine.

The Turkic peoples share common historical and cultural roots, which profoundly influence their philosophical traditions. Thanks to linguistic affinities and shared linguistic characteristics, the exchange of philosophical ideas is readily facilitated. Azerbaijani philosophy has historically played and continues to play a pivotal role in shaping the development of philosophical thought within the Turkic world.

BIBLIOGRAPHY

1. Ismail Zardabi. The history of Azerbaijan: from ancient times to the present day. London: Rossendale Books, 2014, 600 p.
2. Abdullabekova G.G. Enlightenment in Azerbaijan and Europe. Baku: Mutarjim, 2016, 127 p.
3. Alieva S.A. Development of the theory and practice of moral education in pre-revolutionary Azerbaijan (1828-1920): abstract. dis. for the job application scientist step. Ph.D. ped. sciences; Tashkent state ped. int. – Tashkent, 1989, 35 p.
4. Academy of Sciences of Azerbaijan. History of Azerbaijan from ancient times to the beginning of the 20th century. Baku, Elm, 1995.
5. Balaev A.G. Azerbaijani nation: main stages of formation at the turn of the 19th–20th centuries. M.: TiRu, 2012, 403 p.
6. Balaev A.G. Patriarch of Turkism. Ahmed bey Aghaoglu. Baku: TEAS Press, 2018, 508 p.
7. Guseinov G.N. From the history of social and philosophical thought in Azerbaijan in the 19th century / ed. Makovelsky A.O. Baku: Azerneshr, 1958, 430 p.
8. Kokumbayeva L.A. National identity as an interdisciplinary concept of modern humanities // News of Altai State University. 2007.
9. Mamedov Sh.F. Development of philosophical thought in Azerbaijan. M.: Publishing house. Moscow State University, 1965, 128 p.
10. Rzakulizadeh S.J. From the history of philosophical thought of Azerbaijan. Baku: Teknur, 2011, 574 p.
11. Selikhanovich A.B. Introduction to philosophy: a course of lectures given at Baku University in 1919–1920. year. Baku: type. Steiner, 158 p.
12. Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane Paperback – Illustrated, June 2, 2015, by S. Frederick Starr // <https://press.princeton.edu/>
13. Tuaeveva K.G. Philosophical foundations of national identity // University Bulletin, 2014.

14. Francis Fukuyama. Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment Hardcover – September 11, 2018
15. Kurt Hübner. DAS NATIONALE: Verdrangtes Unvermeidliches Erstrebenswertes. Verlag Stiria. Graz Wien Koln: 1991
16. XIX century: a turning point in the history of Azerbaijan // <http://www.alakbarli.aamh.az/index.files/209.htm>
17. Official website of the Russian State Military Historical Archive // <http://rgvia.rf>
18. Yu. Chemenzeminli and Azerbaijani-Ukrainian relations at the beginning of the 20th century // <https://azerhistory.com/?p=30713>
19. After the earthquake, the Turkic world “became one heart” // <https://www.trtrussian.com/magazine/>
20. The Turkic world is consolidating, opening new horizons of development // <https://www.aa.com.tr/ru/>

REFERENCES

1. Ismail Zardabi (2014). The history of Azerbaijan: from ancient times to the present day. London: Rossendale Books, 600 p.
2. Abdullabekova G.G. (2016) Enlightenment in Azerbaijan and Europe. Baku: Mutarjim, 127 p.
3. Alieva S.A. (198) Development of the theory and practice of moral education in pre-revolutionary Azerbaijan (1828-1920): abstract. dis. for the job application scientist step. Ph.D. ped. sciences; Tashkent state ped. int. – Tashkent, 35 p.
4. Academy of Sciences of Azerbaijan (1995). History of Azerbaijan from ancient times to the beginning of the 20th century. Baku, Elm.
5. Balaev A.G. (2012) Azerbaijani nation: main stages of formation at the turn of the 19th–20th centuries. M.: TiRu, 403 p.
6. Balaev A.G. (2018) Patriarch of Turkism. Ahmed bey Aghaoglu. Baku: TEAS Press, 508 p.
7. Guseinov G.N. (1958) From the history of social and philosophical thought in Azerbaijan in the 19th century / ed. Makovelsky A.O. Baku: Azerneshr, 430 p.
8. Kokumbayeva L.A. (2007) National identity as an interdisciplinary concept of modern humanities // News of Altai State University.
9. Mamedov Sh.F. (1965) Development of philosophical thought in Azerbaijan. M.: Publishing house. Moscow State University, 128 p.
10. Rzakulizadeh S.J. (2011) From the history of philosophical thought of Azerbaijan. Baku: Teknur, 574 p.
11. Selikhanovich A.B. Introduction to philosophy: a course of lectures given at Baku University in 1919–1920. year. Baku: type. Steiner, 158 p.
12. Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane Paperback – Illustrated, June 2, 2015, by S. Frederick Starr // <https://press.princeton.edu/>
13. Tuaeva K.G. (2014) Philosophical foundations of national identity // University Bulletin.
14. Francis Fukuyama (2018). Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment Hardcover – September 11, 2018
15. Kurt Hübner. (191) DAS NATIONALE: Verdrangtes Unvermeidliches Erstrebenswertes. Verlag Stiria. Graz Wien Koln: 1991
16. XIX century: a turning point in the history of Azerbaijan // <http://www.alakbarli.aamh.az/index.files/209.htm>
17. Official website of the Russian State Military Historical Archive // <http://rgvia.rf>
18. Yu. Chemenzeminli and Azerbaijani-Ukrainian relations at the beginning of the 20th century // <https://azerhistory.com/?p=30713>
19. After the earthquake, the Turkic world “became one heart” // <https://www.trtrussian.com/magazine/>
20. The Turkic world is consolidating, opening new horizons of development // <https://www.aa.com.tr/ru/>

Кулієв Самір Юсифович
докторант кафедри історії філософії та культурології
Бакинського Державного Університету
вул. З. Халілова, 23, Баку, Азербайджанська Республіка
orcid.org/0009-0004-1516-9340

АЗЕРБАЙДЖАНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК СКЛАДОВА ЧАСТИНА ФІЛОСОФІЇ ТЮРКСЬКОГО СВІТУ

Термін «азербайджанська філософія» вперше був введений у першій половині 20 століття. Вчені досліджували багату культурну спадщину азербайджанського народу, коріння якої сягає глибокої давнини, аж до епохи «Авести». Вони вивчали середньовічну літературу таких поетів, як Нізамі Гянджеві, Фізулі, Насімі, Наїмі та багатьох інших, знаходячи в їхніх творах філософські елементи. Вони систематизували всі набуті знання і визнали, що азербайджанська філософія займає належне місце у світі філософії. Однак існувати як незалежний суб'єкт на Південному Кавказі, регіоні, що межує з Туреччиною, Іраном, Росією та кількома арабськими державами, було серйозним викликом. Безсумнівно, відбувся зсув від унікальності та самотності до універсалізму та обміну ідеями.

Крім того, азербайджанська філософія довгий час розвивалася виключно в царині ісламської філософської думки. Однак, починаючи з другої половини XIX століття, в суспільстві починає формуватися почуття національної ідентичності, з'являється розуміння спільності з тюркськими народами в мові, культурі, звичаях, побуті, віруваннях і філософських традиціях. Ідеологія радянської доби взяла верх над протюркським мисленням і домінувала наступні 70 років. Лише до кінця 20 століття азербайджанська філософія продовжила свій природний розвиток в рамках національної тюркської філософської думки.

Значне місце в історії азербайджанської філософської думки займає філософія Просвітництва, що склалася на рубежі 19–20 століть. Для її прихильників питання національної ідентичності та відносин з ісламським і тюркським світом були не менш важливими, ніж питання, пов'язані з реформою традиційних норм та інтеграцією наукових знань у суспільну свідомість. У цьому дослідженні розглядається питання про те, чому розвиток азербайджанської філософії в руслі тюркської філософської думки дозволить більш ефективно вирішувати філософські проблеми, які виникають на шляху подальшого розвитку держави.

Ключові слова: філософія, культура, тюркська спадщина, Азія, Схід, просвітництво, Азербайджан.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 165:130.2

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.3>

Aliyev Ravan Ayyub

Postgraduate Student

National Academy of Sciences of Azerbaijan

30, Istiglaliyet str., Baku, Republic of Azerbaijan

orcid.org/0009-0000-2862-9802

THE HUMAN PROBLEM IN TECHNOGENIC CIVILIZATION

The article examines the evolution of human nature in the context of technological progress, from the history of ancient philosophical thought to modern perspectives. This research covers various philosophical views starting from Plato's interpretation of human nature and ending with Nietzsche's ideas. Focusing on the ideas of philosophers such as Y.N. Harari, J. Baudrillard and R. Kurzweil, it explores the human identity and the ongoing changes in a technologically driven world. The discussion includes insights from Yuval Noah Harari, who explores the dynamic evolution of "Homo sapiens" and the future of human-made civilization, including potential transformations through genetic engineering, cyborg engineering, and brain-computer interfaces. The text also presents Jean Baudrillard's concept of hyperreality, where truth is created from simulations, and Raymond Kurzweil's predictions about the development of artificial intelligence, nanotechnology, and biotechnology leading to a new human existence. Key discussions include the impact of technology on human personality and potential future effects such as cyborgs, brain-computer interfaces, and the merging of humanity with AI. The text reflects the collapse of traditional human concepts and the rise of new forms in technogenic civilization.

In conclusion, it is stated that the philosophical understanding of the essence of man has entered a new stage, where the concept of "man" is redefined based on technology and the physical and spiritual unity of man rather than the traditional relationship between people. The article raises ethical and social issues regarding identity, freedom, and the potential emergence of new beings to replace humans. It highlights the ongoing erosion of the concept of "human" in society and the ethical problems created by technological progress. Overall, this article highlights the philosophical, ethical, and existential questions arising from the convergence of humans with technology, and the profound implications for human identity, social structures, and ethical dilemmas that these transformations create.

Key words: civilization, human, technique, technology, technogenic civilization.

Statement of the problem. Although technogenic civilization is a human-made civilization, it changes the essence of man. The central issue is the ongoing transformation of human nature within a technology-driven civilization. The relevance of the problem lies in the impact of technology on the essence of humanity, examining both philosophical and social perspectives. The question of the existence and essence of man in a technogenic civilization extends from historical and philosophical studies to predictions about a future in which the boundaries between humanity and technology are increasingly blurred.

The scientific level of elaboration of the topic. The human problem in technogenic civilization refers to the challenges and problems arising from the increasing role of technology and artificial systems in society. The essence of man has been widely discussed in Renaissance philosophy as well as in ancient Greek philosophy. In later times, F. Nietzsche's and other scientists' ideas about the essence of man began to change. Philosophical ideas about the nature of man in modern man-made civilization were investigated by Y. N. Harari, R. Kurzweil, M. Kaku, D. Dennett and other philosophers.

The purpose of the article. The common purpose of the article is to clarify the comprehensive aspects of the evolution of human nature and its intersection with technology throughout history. This article describes the development of ideas about the nature of humanity, from social and theological perspectives to the modern era. Some technological advances challenge traditional understandings of human personality, and this paper seeks to answer new questions about our future. The primary objective of the article is to clarify the ongoing transformation of human nature in a technologically driven world.

Introduction. While technology is considered one of the greatest achievements in human history, it exerts a significant influence on societies. Technology enhances human capability to shape nature and transform the environment, playing a crucial role in the development of civilizations. However, this rapid progress and utilization of technology have raised important questions concerning its impact on human nature. This research aims to explore the effects of technology and civilization on human nature from a social and philosophical perspective. We will delve into key topics, such as human nature, the skill of technology use, and its impact on societies, to assess the challenges and opportunities presented in the modern world. Technogenic civilization characterizes itself by the widespread application of technologies across all spheres of human life, bringing about profound changes in social, cultural, political, and economic environments. In this civilization, human-technology relationships shed light on the philosophical nature of humanity.

Historical development of philosophical ideas about the essence of human. In the history of philosophical thought about the essence of man, various philosophers have put forward ideas in all periods. Plato noted that the essence of a person should be understood in the context of social relations, not at the individual level. In materialistic approaches, it was argued that man is a material system. Trying to clarify the essence of man, Aristotle noted in his work "Metaphysics" that man has the skills of "knowing", "creating" and "acting". The essence of man is ontological in nature, and man was analyzed as a being with these mentioned abilities. The expansion of the christian worldview was also reflected in philosophical ideas, and new ideas emerged in clarifying the philosophical essence of man. Man was created by God, he fulfills God's commands. In this period, man was valued from the context of relations with God [10]. Augustine, one of the prominent representatives of the philosophical thought, considered the ontological, epistemological and moral elements as the basis for understanding the human being. According to Augustine, man is both a physical and a spiritual being. Man is space and time together with his physical body. The body represents worldliness, and the soul represents divinity. Man was created in the image of God, and epistemologically, God is man and is truth itself [7, p. 8-9]. These ideas of Augustine come up again in technogenic civilization. As a creator of technologies, a person continues to change himself and the world, acting as a creator.

Ideas about the philosophical nature of man changed radically during the Renaissance. In this period, science and knowledge take the place of the investigation of the philosophical essence of man from the ontological context. The renaissance covers the period from the end of the 18th century to the beginning of the 19th century. This period is characterized by strong changes in all spheres of social life. We want to note that technological discoveries increased during this period, progress was ensured in all areas of life. The changes in social life have also revealed differences in the philosophical meaning of man and increased attention to man.

Humanism, a philosophical doctrine summarizing ideas about the nature of man, is a product of this period. Humanists argued that freedom was the strength of the human spirit, and this freedom encouraged people to innovate. In our opinion, the central idea of knowledge in the renaissance period, the application of this knowledge to various areas of life accelerated technological innovations. The fact that the beginning of the first industrial revolution coincided with the renaissance changed people's living conditions as well as philosophical ideas. The occurrence of successive industrial revolutions has expanded ideas in the direction of the philosophical understanding of the essence of man. The expanding relationship between technology and man has already become a central theme of philosophical research. This topic has been in the attention of philosophical thinkers for a long time.

F. Nietzsche is one of the philosophers who interprets the essence of man in technological civilization. F. Nietzsche defines man as a creative being, but no matter how creative and free a man

is, the effort he spends on this path binds him to his past. As a person wants more freedom, he gets closer to the values of the past [2, p. 130]. Despite F. Nietzsche's opinion, the type of person he wants is completely different. F. Nietzsche's dream of a "superior" is a person who creates innovative ideas and personal values by breaking the value system of society. The essence of a person is found in his innovative ideas, in the innovations he implements for living. Against the backdrop of technological development, F. Nietzsche interpreted man's constant desire for power as its main essence. Man always wants to keep everything under his power. In our opinion, based on this position of F. Nietzsche, we can point out that in technogenic civilization, man's constant desire for power creates opportunities for dynamic technological discoveries and determines the rapid change of civilization. Technology increases human power and changes the essence of man. Another philosopher, M. Heidegger, who tried to clarify the essence of man and noted that the relationship between man and technology caused strong changes in social life, valued technology as one of the methods that reveal human characteristics. The essence of man is in technology, and technology is the tool that reveals the truth. Technology turns a person into a means of production and consumption and changes a person's identity [6, p. 137]. In our opinion, technology has brought out the true power and essence of man and shaped civilization based on human desires.

As technogenic civilization develops, so does the human-robot relationship. Against the background of these relations, along with the issue of clarifying the philosophical essence of the concept of "man", the issue of human transformation has become relevant. Transformation characterizes not only spiritual but also physical changes. In the works of many philosophers about the nature of man and his change in technogenic civilization, a number of ideas about the issues of this type of change of man can be found.

The future of technogenic civilization and the essence of man. The famous philosopher Yuval Noah Harari has many ideas about the nature of man in technogenic civilization. Y. N. Harari's work "Sapiens" interprets the dynamic development of man. Y. N. Harari points out that the basis of homo sapiens spreading throughout the universe by destroying the Neanderthals that existed during the long historical period is his experience of inventing more ideas about the world. Knowledge of non-existent things brought homo sapiens to modern times. The desire to constantly make new discoveries for the future life of this human type has determined the transformation of the human species along with the development of civilization [4, p. 49]. People have always tried to continue their lives with new discoveries, and the application of technology to various areas of life has changed the philosophical essence of man in terms of space and time along with the long historical period. Technology has already begun to be applied to the human body. Genetic engineering has also increased the transformation of humans.

Y. N. Harari notes that if the "intelligent world" created as a result of human labor does not destroy man himself, the technological civilization will outlive the age of knowledge. The philosopher notes that another innovation that changes the nature of man in technogenic civilization is cyborg engineering. A cyborg is a half-human half-robot equipped with technology. The scientist explains that man's constant desire for power and the desire to improve his abilities make him a cyborg. It has changed the identity of this person [4, p. 390]. The strong development of technogenic civilization also brings with it the changes of the human brain. The creation of the "brain computer interface", a powerful achievement of technology, has changed the direction of ideas about the essence of man.

A brain computer interface is a direct communication path between the brain and an external device. Connecting many brains to each other through an interface and creating a "cognitive network" reveals new ideas about human existence. This person is neither a natural nor a cyborg person. Y. N. Harari addresses questions to the society about the change of the philosophical essence of man as a result of the development of technology. The philosopher notes that the human-computer age aims to create beings that can reproduce by themselves without human intervention. The scientist determined that the copying and reproduction of human cognition and the control of cognition in a computer would exceed the limits of man. We would like to note that one of the main goals of the "Human Brain Project" started in 2005 is to completely recreate the human brain in a computer.

Another prominent representative of ideas about the philosophical nature of man in technogenic civilization is Jean Baudrillard. In his work entitled "Simulation and simulacrum", published in 1981, the philosopher proposed that truth is created from mistakes and that truth and reality are destroyed in modern times [1].

Technology has made people a part of the new world order, hyperreality has slowly led people into chaos. Reality has changed its form and has been replaced by an artificial, so-called object. Now there is a new reality that consists of elements of code and is happening in every area of life, which is called hyperreality. As a result, people are losing their identity. The philosopher pointed out that by simulation there is no longer a real world and instead everything is created by simulations. Simulacra are symbols that imitate reality, but this imitation does not represent any feature of reality over time. In a technogenic civilization, simulations and simulacra require man to engage in more simulations and imitations in search of truth. The philosopher wrote that there are 3 simulacra stages. The first phase started from the renaissance period and continued until the industrial stage. The next stage is called the industrial stage and currently the last simulation stage [9, p. 31].

In the second stage, machines and robots began to dominate people. At this point, the machine eliminates dead labor; man represented living labor, and dead labor surpassed living labor. The philosopher analyzed the essence of man at the last stage. The automation that occurred in the industrial stage has changed the nature of man. Automation carries some of the characteristics of a human being and imitates a kind of human. In real life, the differences between humans and automated machines make it possible to differentiate between reality and simulation. However, in the simulation period, reality and fakeness in the relationship between man and robot are mixed together and the simulation has completely destroyed the reality [3, p. 131].

Simulation has the characteristics of humanism. This is due to its western origin. It has all this thanks to technology; Technological tools have changed hands, feet, and even entire organs. In the genesis of simulation, there are technological developments and advances, its existence has appeared in the measure of the development of technology.

Raymond Kurzweil is one of the scientists who make predictions about the future of technogenic civilization. American writer, inventor and futurist known for his futuristic ideas about the evolution of technogenic civilization. R. Kurzweil explored the topics of artificial intelligence, nanotechnology and biotechnology and presented various ideas about the characteristics that arise in the development of civilization. The scientist's book "Singularity is near" published in 2005 is one of the most original philosophical works on the future of technogenic civilization. The book is full of futuristic ideas about the future of technogenic civilization as a result of the combination of artificial intelligence, nanotechnology and biotechnology.

The book was published in 2005 and consists of 9 chapters. The first chapter of the book, summarizes the initial ideas about the development of chemistry, physics and biology, the human brain and technology. The second chapter explains the characteristic features of technology development. Summarizing his thoughts on the human brain's computational ability in the third chapter, the scientist comments on the idea of creating "software of human intelligence" in the fourth chapter. In the fifth chapter, he writes about the overlapping revolutions in the field of genetics, biotechnology and robotics, and in the sixth chapter, he notes the current effects of these revolutions in social life. The seventh chapter of the work predicts the emergence of the idea of "singularity" in technogenic civilization, and the eighth chapter predicts future dangers. In the ninth chapter, the scientist presents his scientific answers to a number of critics of the evolution of civilization throughout the ages.

In the first part of the work, R. Kurzweil notes that technological development continues at a slow pace, but this speed has increased over the last 100 years. According to R. Kurzweil, the speed of technological development takes advantage of the results of past development and lays the groundwork for the discovery of more complex technologies, and technological development increases the speed of development during each subsequent period. The scientist called this process "the law of accelerated return" [8, p. 57-94].

The main ideas about the future of technogenic civilization are especially clear in the section of the work that talks about revolutions. The scientist predicts the results of the combination of the scientific directions of biotechnology and nanotechnology. R. Kurzweil notes that a new type of man will emerge in technogenic civilization as a result of further improvement of the human body. The futurist philosopher shows that bionanotechnology will make a person more intelligent and long-lived, and super nanocomputer technologies connected to the human brain will make a person more dependent on technology. In our opinion, if we analyze this evolutionary process within the framework of R. Kurzweil's "accelerating return" law, we can note that the concept of technogenic civilization will completely disappear and a new type of "technoexistence" will emerge in the universe. This type of being would be a being that would contain all the spiritual and psychological characteristics of the current human being and would be able to control the entire universe. R. Kurzweil spoke of a new type of human existence and noted that it would bring a period of "technological singularity" in the entire universe.

Speaking about the future of technogenic civilization, the futurologist makes a number of predictions, especially about the development of artificial intelligence. It predicts that high-level automation in all fields will accelerate the development of robotic systems and that artificial intelligence will move to the forefront in matters such as super-fast decision-making. In the course of this, it is not excluded that the hegemony of technology in social, political and economic systems will increase. These processes will make human life pointless. In the technogenic civilization, the human and consciousness will be integrated into the technology, and the new type of being created by artificial intelligence will be the "technogenic super-mind".

In our opinion, the aimlessness of human life has created the basis for the complete disappearance of the concept of "human". But man continues to merge with technology for power and future life. As a result of this, the emergence of immortality may be one of the future characteristics of technogenic civilization. All philosophical ideas belonging to the human philosophical essence must be reinterpreted. R. Kurzweil notes that it will be possible to model the human mind and that artificial intelligence systems will be created that will increase the mental powers of people. These artificial intelligence systems will mimic the entire mental activity of humans.

On the basis of the ideas of R. Kurzweil, it is possible to voice such an opinion that technogenic civilization will first of all completely change man and his role in the universe. The future of technogenic civilization will develop at an unstoppable speed, and the "concept of man" will completely disappear. New types of beings will carry a number of characteristics of modern humans and will create a basis for frequent replacement of civilizations by constantly striving for rapid technological development. Rapid technological development will lead to the emergence of a new type of civilization. The foundation for the formation of a new type of civilization after the technogenic civilization will soon be laid. Taking R. Kurzweil's prediction that the entire universe will enter the period of technological singularity in 2045, it can be noted that development in a new type of civilization is increasing at an unstoppable speed along a geometric series.

Conclusions. In our opinion, the philosophical interpretation of the essence of man in technogenic civilization has already entered a new stage. Philosophical essence of man was conditioned in the background of attachment to the environment and then to God. During the Renaissance, the essence of man was understood on the basis of knowledge. In technogenic civilization, man is understood in the context of technology-human combination. As you can see, clarifying the philosophical essence of man has become one of the more and more urgent topics. In our opinion, if the philosophical essence of man was determined based on the use of technology in earlier times, in technogenic civilization, it is interpreted based on the characteristics resulting from their physical and spiritual combination, not the relationship between man and technology. The destruction of the concept of "man" in society continues at full speed, and today, through cloning and other methods, the sameness that humanity has been trying to save for thousands of years continues to be reproduced and differences are eliminated. Through these processes, we are purged of death, sexuality, and any elements of identity that are radical to the system. The essence of man has already changed completely. New "creatures" have

already begun to replace humans. In addition to changing the way people live, technology has also created new ethical and social problems.

Perspectives. The article explores the effects of technology and civilization on human nature from philosophical perspective. It offers several notable perspectives and insights. The article delves into the historical development of philosophical ideas about the essence of human beings. It discusses how various philosophers, from Plato to Nietzsche, have contemplated the nature of humanity in different philosophical contexts. This article brings in contemporary philosophers such as Jean Baudrillard and Raymond Kurzweil to examine how the concept of human nature is being redefined in the context of technogenic civilization. The article raises ethical and existential questions related to the potential transformations of human nature. It highlights concerns about identity, freedom, and the implications of merging with technology, as well as the possibility of immortality, and the ethical challenges arising from these transformations. At the same time suggests that the relationship between humans and technology is central to understanding the changing essence of humanity. This article discusses the social and cultural implications of technological advancements and how these changes affect human identity.

BIBLIOGRAPHY

1. Baudrillard, J. *“Simülaklar ve simülasyon”*. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2016.
2. Bayır, M. *“Nietzsche felsefesinde insan ve ahlak sorunu”*// Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi , 21–36. 2019 (3).
3. Günay, I. E. *“Baudrillard’ın Simülasyon Kuramında İnsanın Simülakra Dönüşümü ve Kitle İletişim Araçlarının Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”* // Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi, 109–126. 2021 (7).
4. Harari, Y. Noah. *“Sapiens”*. çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif kitap, 5. baskı, 2015.
5. Hopkins, P.D. *“A Salvation Paradox for Transhumanism: Saving You versus Saving You”*, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. C. Mercer ve T.J. Trothen, Praeger, California, s. 72–73. 2015.
6. Karakas Erşahin., S. *“Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan”* // Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü dergisi. S. 131–142. 2020.
7. Ketenci, T., Topuz, M. *“Aristoteles ve Augustinus’un insan anlayışları üzerine”* kaygı // Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe dergisi. S. 1–18. 2013.
8. Kurzveil, Ray, *“İnsanlık 2.0: Tekillige doğru biyolojisini aşan insan”*, Mine Şengel (çev.), İstanbul: Alfa yayınları, 2018.
9. Okuyan, H., Taslaman, C., *“Jean baudrillard’ın simülasyon kuramında ayartma kavramı”* // Uluslararası din & felsefe araştırmaları dergisi. 2018
10. Stevenson, L., *“Yedi insan doğası kuramı”* Say yayınları 154 s. 2005.

REFERENCES

1. Baudrillard, J. (2016). *“Simülaklar ve simülasyon”*, [Simulacra and simulation] . Ankara: Doğu Batı yayınları. [in Turkish].
2. Bayır, M. (2019). *“F. Nietzsche felsefesinde insan ve ahlak sorunu”* [The problem of man and morality in the philosophy of F. Nietzsche]. Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları dergisi, (3), 21–36. [in Turkish].
3. Günay, I. E. (2021). *“Baudrillard’ın simülasyon kuramında insanın simülakra dönüşümü ve kitle iletişim araçlarının etkisi üzerine bir değerlendirme”* [“An evaluation on the simulacra transformation of human in Baudrillard's simulation theory and the effect of mass media]. Kastamonu İletişim Araştırmaları dergisi, (7), 109–126. [in Turkish].
4. Harari, Y. Noah. (2015). *“Sapiens”*. [Sapiens] çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif kitap, 5. Baskı. [in Turkish].
5. Hopkins, P.D. (2015). *“A Salvation Paradox for Transhumanism: Saving you versus saving you”*, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. C. Mercer ve T.J. Trothen, Praeger, California, p. 72–73. [in English].
6. Karakas Erşahin., S. (2020). *“Heidegger düşüncesinde teknikleşmiş hayvan olarak modern insan”* [“Modern man as a technical animal in Heidegger's thought”]. Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü dergisi, 131–142 [in Turkish].

7. Ketenci, T., Topuz, M. (2013). "Aristoteles ve Augustinus'un insan anlayışları üzerine kaygı" ["Aristotle and Augustine on the concept of man concern"]. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe dergisi, 1-18 [in Turkish].
8. Kurzveil, Ray, (2018). "İnsanlık 2.0: Tekillığe doğru biyolojisini aşan insan" ["Humanity 2.0: Man transcending biology towards singularity"], Mine Şengel (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları [in Turkish].
9. Okuyan, H., Taslaman, C., (2018). "Jean Baudrillard'ın simülasyon kuramında ayartma kavramı" ["The concept of seduction in Jean Baudrillard's simulation theory"]. Uluslararası din & felsefe araştırmaları dergisi. [in Turkish].
10. Stevenson, L., (2005). "Yedi insan doğası kuramı" ["Seven theories of human nature"]. Say yayınları. 154 p. [in Turkish].

Алієв Раван Айюб

аспірант

Національної академії наук Азербайджану
вул. Істиглалієт, 30, Баку, Азербайджанська Республіка
orcid.org/0009-0000-2862-9802

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ТЕХНОГЕННІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

У статті розглядається еволюція людської природи в контексті технічного прогресу, від історії античної філософської думки до сучасних перспектив. Це дослідження охоплює різні філософські погляди, починаючи від тлумачення природи людини Платоном і закінчуючи ідеями Ніцше. Зосереджуючись на ідеях таких філософів, як Ювал Ной Харарі, Жан Бодріяр та Рей Курцвейл, досліджуємо людську ідентичність і поточні зміни в технологічно керованому світі. Обговорення включає ідеї Ювала Ноя Харарі, який досліджує динамічну еволюцію «Homo sapiens» і майбутнє створеної людиною цивілізації, включаючи потенційні трансформації за допомогою генної інженерії, кіборг-інженерії та інтерфейсів «мозок-комп'ютер». У тексті також представлено концепцію гіперреальності Жана Бодріяра, де істина створюється із симуляції, і передбачення Реймонда Курцвейла щодо розвитку штучного інтелекту, нанотехнологій і біотехнологій, що ведуть до нового існування людини. Основні обговорення включають вплив технологій на людську особистість і потенційні майбутні наслідки, такі як кіборги, інтерфейси «мозок-комп'ютер» і злиття людства з ШІ. Текст відображає крах традиційних людських концепцій і виникнення нових форм у техногенній цивілізації.

На завершення констатується, що філософське розуміння сутності людини вступило в новий етап, де поняття «людина» переосмислюється на основі технології та фізичної й духовної єдності людини, а не традиційних відносин між людьми. Стаття порушує етичні та соціальні проблеми щодо ідентичності, свободи та потенційної появи нових істот, які замінять людину. Він підкреслює постійну ерозію поняття «людина» в суспільстві та етичні проблеми, породжені технічним прогресом. Загалом ця стаття висвітлює філософські, етичні та екзистенційні питання, що виникають у зв'язку з конвергенцією людей і технологій, а також глибокі наслідки для людської ідентичності, соціальних структур і етичних дилем, які створюють ці перетворення.

Ключові слова: цивілізація, людина, техніка, технологія, техногенна цивілізація.

УДК 1(091).128

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.4>**Титаренко Олена Юріївна**кандидат філологічних наук, професор,
професор кафедри англійської філологіїУкраїнського державного університету імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-8606-3253**ПРОБЛЕМА СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ А. ЛАВЕЯ**

У даній статті О. Титаренко продовжує дослідження, започатковане філософом П. Нестеренком у 2021 р., щодо проблеми смерті та безсмертя у філософському вченні Антона Шандора ЛаВея, який розглядається автором як один з найбільших філософів людства від часів Аристотеля і до наших днів.

Дана публікація не є релігієзнавчою. Тому що науковиця О. Титаренко досліджує не релігію, а саме філософію А. ЛаВея. Це філософсько-антропологічне дослідження.

Мета статті – проаналізувати проблему смерті та безсмертя у філософському ученні А. ЛаВея.

Методи. Для досягнення мети дослідження, автором використані класичні філософські методи – аналіз, синтез та узагальнення.

Згідно з Вікіпедією, Антон Шандор ЛаВей – американський «письменник, музикант і сатаніст. Він був засновником Церкви Сатани і релігії сатанізму. Він є автором кількох книг, зокрема «Сатанинська Біблія», «Сатанинські ритуали», «Сатанинська відьма», «Записник диявола» та «Сатана говорить!». Крім того, він випустив три альбоми, включаючи *The Satanic Mass*, *Satan Takes a Holiday* і *Strange Music*. Він зіграв другорядну роль на екрані та працював технічним консультантом у фільмі 1975 року «Диявольський дощ», а також був ведучим і оповідачем у мондо-фільмі Ніка Бугаса 1989 року «Сцени смерті».

Дослідниця Титаренко не може повністю погодитися з цим визначенням, тому що Антон ЛаВей в першу чергу – це американський філософ, адже у широкому сенсі цього слова філософ, тобто людина, яка мислить та шукає істину. ЛаВей – мислитель.

Автор доходить **висновку**, що Антон Шандор ЛаВей – це один з найбільших філософів людства від часів Аристотеля і до наших днів.

Філософське вчення А. ЛаВея, яке викладене ним у його фундаментальній філософській праці «Сатанинська біблія» – це філософсько-антропологічний трактат, який можна порівняти з «Так казав Заратустра» Ф. Ніцше.

Проблема смерті та безсмертя у філософському вченні А. ЛаВея полягає в тому, що людина, як смертна істота, повинна в першу чергу любити життя та вчити себе і оточуючих людей життєлюбності та прав людини.

«Сатанинська біблія» ЛаВея на часі для українського суспільства. Українським філософам, психологам та іншим науковцям слід відкинути табу та почати проводити серйозні філософські дослідження філософії Антона ЛаВея і писати наукові статті, які будуть присвячені феномену сатанізму та нетрадиційним філософським уявленням про смерть і безсмертя особистості. Українські вчені, як і весь український народ, повинні вийти за межі лжеідеології так званого руського міра і стати відкритими до діалогу з американськими альтернативними релігіями та віруваннями, до яких і відноситься філософія А. ЛаВея.

Ключові слова: смерть, безсмертя, особистість, філософія, філософ, А. ЛаВей, П. Нестеренко.

Вступ. Дослідження ірраціональних проявів проблеми смерті та безсмертя у магії, окультизмі та на прикладі нетрадиційних релігійних учень в українській філософії розпочав у 2021 році ніжинський психолог та філософ П. Нестеренко у його фундаментальній науковій статті «Проблема смерті та безсмертя в деструктивних неорелігіях» [3].

П. Нестеренко досліджує уявлення про смерть та безсмертя у течіях світового сатанізму та приходять до цікавого висновку: «Всі три напрями сатанізму: традиційні дияволопоклонники, люциферіанці та реформовані дияволопоклонники – це неорелігії та неокульти, у яких є свої нетрадиційні уявлення про смерть та безсмертя особистості. Якщо в традиційному дияволопоклонництві ми знаходимо ідею безсмертя особистості та життя після смерті (сатаніст трансформується в демона, або в бісолюдину), то в люциферіанстві та реформованому дияволопоклонництві ми не знаходимо однозначної відповіді на питання чи можливе безсмертя особистості віруючого в Сатану. Допускається існування його сатаніста після смерті, але нема уточнення та конкретної відповіді наскільки це його збереже цілісність особистості сатаніста» [3, с. 60].

Дуже сміливий крок. Автор вперше провів таке глибинне та змістовне дослідження. До П. Нестеренка, лише В. Петрик [5] у своїй книзі в співавторстві намагався дослідити об'єктивно та неупереджено феномен сатанізму в Україні, але проблему смерті та безсмертя у світовому сатанізмі він дослідити не зміг.

Філософ Павло Нестеренко – першопроходець, який як титан Прометей, рухається до істини та відкидає стереотипи нашого часу і упередженість до філософських учень таких нетрадиційних релігійних неокультур як сатанізм та неоязичництво.

Ми не розглядаємо П. Нестеренка як першого науковця в Україні, який сповідує сатанізм. Він неодноразово говорив у соціальних мережах, що не є сатаністом, але він шукає альтернативні філософські концепції метафізичного буття та як філософ все життя знаходиться в пошуку істини і тому толерантний до Американської Церкви Сатани (всі релігії рівні, якщо вони захищають права людини, – це основна теза П. Нестеренка).

Фундаментальна філософська праця П. Нестеренка у співавторстві з С. Небогою «Новий заповіт Сатани» є предметом для аналізу як релігієзнавців, філософів, так і психологів.

Досліджуючи творчу спадщину П. Нестеренка (літ. псевдонім Любомир Богоявленський), ми почали цікавитися «Сатанинською біблією» А. ЛаВея. Спочатку ми вважали, що це лише «релігія» та «сектанство». Але детально її прочитавши та здійснивши аналіз прочитаного, ми зрозуміли, що «Сатанинська біблія» це лише невеликий відсоток про релігію, «Сатанинська біблія» ЛаВея – це про філософію, це філософська глибинна праця, яка має схожість, на наше бачення, з «Так казав Заратустра» Ф. Ніцше [4].

Дослідженням проблеми смерті та безсмертя в філософській праці Фрідріха Ніцше «Так казав Заратустра», займалася ніжинська науковиця Т. Кушерець, яка констатує у своїй науковій публікації, що «російсько-українська війна та підтримка російською православною церквою військової агресії рашистів проти мирної та незалежної України, роблять як ніколи важливим та актуальним дослідження проблеми смерті та безсмертя в творчій спадщині Ф. Ніцше, з метою пошуку ключових цінностей свободи та нових моральних орієнтирів для сучасного українського суспільства» [2, с. 100].

Ми можемо погодитися з автором. Дійсно, ганебна та цинічна підтримка керівництвом рпц жажливої, трагічної війни проти України, ставить актуальним дослідження проблеми смерті і безсмертя не лише в творчості Фрідріха Ніцше. Російська військова агресія та прикриття путіністами рпц, що їх підтримує у військових злочинах проти мирного народу України, робить важливим та необхідним філософське дослідження творчої спадщини Антона Шандора ЛаВея.

Мета статті – проаналізувати проблему смерті та безсмертя у філософському ученні А. ЛаВея.

Методи. Для досягнення мети дослідження, нами використані класичні філософські методи – аналіз, синтез та узагальнення.

Виклад основного матеріалу. Дана публікація не є релігієзнавчою. Тому що ми досліджуємо не релігію, а саме філософію А. ЛаВея. Це філософсько-антропологічне дослідження.

Згідно з Вікіпедією, Антон Шандор ЛаВей – американський «письменник, музикант і сатаніст. Він був засновником Церкви Сатани і релігії сатанізму. Він є автором кількох книг, зокрема «Сатанинська Біблія», «Сатанинські ритуали», «Сатанинська відьма», «Записник диявола»

та «Сатана говорить!» Крім того, він випустив три альбоми, включаючи The Satanic Mass, Satan Takes a Holiday і Strange Music. Він зіграв другорядну роль на екрані та працював технічним консультантом у фільмі 1975 року «Диявольський дощ», а також був ведучим і оповідачем у мондо-фільмі Ніка Бугаса 1989 року «Сцени смерті» [7].

Ми не можемо повністю погодитися з цим визначенням, Антон ЛаВей в першу чергу – це американський філософ, адже у широкому сенсі цього слова філософ – це та людина, яка мислить та шукає істину [1]. ЛаВей – мислитель.

Розмірковуючи про проблему смерті та безсмертя, А. ЛаВей говорить, що «людина знає, що рано чи пізно вона помре. Інші тварини при наближенні смерті відчувають її, але до цього моменту тварина навряд чи підозрює про свій вихід зі світу цього. І, навіть коли смерть поруч, вона не знає, що точно криється за останньою межею. Часто зазначається, що тварина приймає смерть милостиво, без страху і опору. Прекрасна концепція, вірна, проте, лише у випадках, коли смерть для тварини неминуча. Коли тварина хвора або поранена, вона боротиметься за своє життя до останньої краплі сили, що залишилася в ньому. Ця непереборна воля до життя дала б людині, якби вона була настільки «високо розвиненою», необхідний бойовий дух, якого вона так потребує для того, щоб вижити» [6].

Отже, для А. ЛаВея проблема смерті та безсмертя пов'язана з людським інтелектом. На відміну від тварин, людський індивід усвідомлює неминучість власної кончини і тому може філософствувати та осмислювати природу і суть смерті та безсмертя.

ЛаВей наголошує, що для того, щоб людина прожила довгий вік, вона повинна не здаватися і бажати жити довго. «Загальновідомий також той факт, що безліч людей помирає лише тому, що вони здаються і їм вже на все начхати. Це цілком зрозуміло, якщо людина хвора і на одужання в неї вже немає жодних шансів. Але часто це не є справжньою причиною смерті. Людина стала лінивою. Вона навчився обирати легкі шляхи. Навіть самогубство для багатьох стає менш відразливим, ніж інші гріхи. І звинувачувати в цьому слід лише релігію. Смерть у багатьох релігіях підноситься як велике духовне пробудження (звісно ж, для тих, хто приготувався до потойбіччя). Ця концепція дуже приваблива для тих, чиє життя не задовольняє їх, але тому ж, хто пізнав усі радощі, які може запропонувати життя, смерть бачиться якимсь великим та жахливим катаклізмом, страхом вищої інстанції. Так і має бути. І саме жага до життя дозволяє тілесній людині продовжувати життя після неминучої смерті її тілесної оболонки» [6].

Читаючи ці геніальні думки філософа Антона ЛаВея, хочеться сказати, що якби московський патріарх Кіріл (Гундяєв) та агресивні попи з рпц читали «Сатанинську біблію», то й війни не було б. Життя кожної людини – це найвища цінність і про це говорить ЛаВей. Філософія А. ЛаВея – це філософія життя. Якби путінська рф зробила «Сатанинську біблію» ЛаВея однією з традиційних священних книг для російської молоді, то тоді люди стали б добрішими та більш гуманними і не освячували б ядерну зброю та ракети проти мирних народів та незалежних країн.

Пояснюю рабську психологію частини населення Землі, А. ЛаВей говорить: «Східні містичні вірування вчать людину виховувати в собі опір будь-якому свідомому бажанню успіху для того, щоб згодом розчинитися у Всесвітньому Космічному Розумі, щоб уникнути всього, що приносить хороше, здорове самозадоволення або щире гордість за земні досягнення!

Цікаво відзначити, що райони, в яких процвітає цей тип віри, належать до тих, де матеріальні блага заробити не так легко. З цієї причини домінуючими релігіями мали стати і стали ті, які заохочують своїх послідовників зректися матеріальних цінностей і уникати використання ярликів, які надають певну частку значущості їх придбанням. Таким чином, люди наводяться до думки про те, що потрібно приймати своє жеребкування таким, яким воно є, неважливо, наскільки жалюгідним воно може виявитися» [6].

Читаючи дану цитату, просто з подивом починаєш дивуватися наскільки прозорливо та пророче А. ЛаВей писав, ніби бачив наш час та рашистів, які слухаючи путіна та рпц, і дійсно «приймають своє жеребкування таким, яким воно є» та йдуть як зомбі вбивати невинних українців та намагаються знищувати Україну.

За А. ЛаВеєм, послідовники тоталітарних релігій «утримували своїх послідовників у строю, пригнічуючи їх еґо. Примушуючи їх відчувати себе підлеглими, вони намагалися змусити їх усвідомити значущість Бога. Сатанізм заохочує своїх шанувальників розвивати хороше, сильне еґо, що дає їм самоповагу, необхідне для насущного існування в цьому житті. Якщо людина була задоволена життям протягом свого буття і боролася до кінця за своє земне існування, ніщо інше, як його еґо, відмовиться вмирати, навіть після згасання плоті, що містила його. Можна тільки захоплюватися маленькими дітьми за їхнє незгасне бажання життя. Наприклад, малюк відмовляється лягти в ліжко, коли довкола відбувається щось збуджуюче, і, будучи покладеним спати, вибирається з ліжечка, щоб не проґавити нічого цікавого. Це дитяче життєлюбність і дозволяє Сатаністу дивитися крізь завісу мороку та смерті та залишатися прив'язаним до землі» [6].

Можна погодитися з А. ЛаВеєм, адже філософія ЛаВея пропагує життєлюбність та протиставляє лавейський сатанізм як філософію добра невігластву та варварству жорстокого земного світу джунґлів.

Чи можливе безсмертя особистості у філософії ЛаВея? За українським дослідником феномену сатанізму та нетрадиційних релігійних вірувань П. Нестеренко, «безсмертя можливе через сильне еґо сатаніста, яке після біологічної кончини може залишитися існувати, але як саме, ніяких деталей ЛаВея не вказує у своєму сатанінському віровченні» [3].

Висновки. Отже, ми можемо прийти до сміливого висновку, що Антон Шандор ЛаВей – це один з найбільших філософів людства від часів Аристотеля і до наших днів.

Філософське вчення А. ЛаВея, яке викладене ним у його фундаментальній філософській праці «Сатанінська біблія» – це філософсько-антропологічний трактат, який можна порівняти з «Так казав Заратустра» Ф. Ніцше.

Проблема смерті та безсмертя у філософському вченні А. ЛаВея полягає в тому, що людина, як смертна істота, повинна в першу чергу любити життя та вчити себе і оточуючих людей життєлюбності та прав людини.

Ми переконані, що «Сатанінську біблію» слід вивчати молоді в школах та університетах не як релігійну, а як філософську працю для особистісного розвитку тих, хто вчиться.

Проблема смерті та безсмертя у філософському вченні А. ЛаВея полягає в тому, що сатанізм – це і є шлях до безсмертя людської особистості, сатанізм – це філософська категорія добра. З цим можна не погодитися, але всі українці та все людство повинні вчитися толерантності та захищати права людини.

«Сатанінська біблія» ЛаВея на часі для українського суспільства. Українським філософам, психологам та іншим науковцям слід відкинути Табу та почати проводити серйозні філософські дослідження філософії Антона ЛаВея і писати наукові статті, які будуть присвячені феномену сатанізму та нетрадиційним філософським уявленням про смерть і безсмертя особистості. Українські вчені, як і весь український народ, повинні вийти за межі лжеідеології так званого «руського міра» і стати відкритими до діалогу з американськими альтернативними релігіями та віруваннями, до яких і відноситься філософія А. ЛаВея.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вікіпедія Філософ. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Філософ> (дата звернення: 19.10.2023).
2. Кушерець Т. Проблема смерті та безсмертя в «Так казав Заратустра» Ф. Ніцше. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. Випуск 46*. 2023. С. 100–104. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/46_2023/12.pdf (дата звернення: 12.06.2023).
3. Нестеренко П. Проблема смерті та безсмертя в деструктивних неорелігіях. *Knowledge. Education. Law. Management. № 4 (40)*. Fundacja Instytut Spraw Administracji Publicznej w Lublinie, 2021. Р. 55–62. URL: <http://kelmczasopisma.com/ua/viewpdf/6685> (дата звернення: 25.11.2021).
4. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. Пер. Онишко А., Таращук П. Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2021. 352 с.
5. Петрик В. М. [та інші] Нетрадиційні релігійні та містичні культури України. Київ : РОСАВА, 2003. 336 с.

6. LaVey A. Sz. The Satanic Bible. URL: <http://gothicrichard.synthasite.com/resources/The%20Satanic%20Bible%20-%20Occultism,%20Satanism%20-%20Anton%20Lavey.pdf> (дата звернення: 11.04.2021).

7. Wikipedia Anton LaVey. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Anton_LaVey (дата звернення: 19.10.2023).

REFERENCES

1. Wikipedia Filozof [A Philosopher]. Retrieved from <https://uk.wikipedia.org/wiki/Філософ> [in Ukrainian].

2. Kusherets' T. (2023). Problema smerti ta bezsmertya v «Tak kazav Zaratustra» F. Nitshe [The problem of death and immortality in "Thus Spoke Zarathustra" by F. Nietzsche]. *Visnyk Lvivs'koho universytetu. Seriya filozofsk'ko-politolohichni studiyi. Vypusk 46*. S. 100-104. Retrieved from http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/46_2023/12.pdf [in Ukrainian].

3. Nesterenko P. (2021). Problema smerti ta bezsmertya v destruktivnykh neorelihiyakh [The problem of death and immortality in destructive neo-religions]. *Knowledge. Education. Law. Management. № 4 (40)*. Fundacja Instytut Spraw Administracji Publicznej w Lublinie. P. 55–62. Retrieved from <http://kelmczasopisma.com/ua/viewpdf/6685> [in Ukrainian].

4. Nitshe F. (2021). Tak kazav Zaratustra. Zhadannya vлады [Thus spoke Zarathustra. The desire for power]. Per. Onyshko A., Tarashchuk P. Ternopil' : Navchal'na knyha – Bohdan. 352 p. [in Ukrainian].

5. Petryk V. M. [ta inshi]. (2003). Netradytsiyni relihiyni ta mistychni kul'ty Ukrayiny [Non-traditional religious and mystical cults of Ukraine]. Kyiv : ROSAVA. 336 p. [in Ukrainian].

6. LaVey A. Sz. The Satanic Bible. Retrieved from <http://gothicrichard.synthasite.com/resources/The%20Satanic%20Bible%20-%20Occultism,%20Satanism%20-%20Anton%20Lavey.pdf> [in English].

7. Wikipedia Anton LaVey. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Anton_LaVey [in English].

Tytarenko Olena Yuriivna

Candidate of Philological Sciences, Professor,
Professor at the Department of English Philology
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrogoва str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-8606-3253

THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY IN THE PHILOSOPHICAL DOCTRINE OF A. LAVEY

In this article, O. Tytarenko continues the research started by the philosopher P. Nesterenko in 2021, regarding the problem of death and immortality in the philosophical teachings of Anton Sandor LaVey, who is considered by the author as one of the greatest philosophers of mankind from the time of Aristotle to the present day.

This publication is not religious. Because the scientist O. Tytarenko is not researching religion, but the philosophy of A. LaVey. This is a philosophical and anthropological study.

The purpose of the article is to analyze the problem of death and immortality in the philosophical teachings of A. LaVey.

Methods. To achieve the goal of the research, we used classical philosophical methods – analysis, synthesis and generalization.

According to Wikipedia, Anton Sandor LaVey is an American “writer, musician and Satanist. He was the founder of the Church of Satan and the religion of Satanism. He is the author of several books, including The Satanic Bible, The Satanic Rituals, The Satanic Witch, The Devil's Notebook, and Satan Speaks! In addition, he has released three albums, including The Satanic Mass, Satan Takes a Holiday, and Strange Music. He played a supporting role on screen and worked as a technical consultant on the 1975 film Devil's Rain, and was the host and narrator of Nick Bougas's 1989 mondo film Death Scenes.”

The researcher Tytarenko cannot fully agree with this definition, because Anton LaVey is primarily an American philosopher, because in the broadest sense of the word, a philosopher, that is, a person who thinks and seeks the truth. LaVey is a thinker.

*The author comes to **the conclusion** that Anton Sandor LaVey is one of the greatest philosophers of mankind from the time of Aristotle to the present day.*

A. LaVey's philosophical teaching, which he set forth in his fundamental philosophical work "The Satanic Bible" is a philosophical and anthropological treatise that can be compared with "Thus Spoke Zarathustra" by F. Nietzsche.

The problem of death and immortality in A. LaVey's philosophical teachings is that a person, as a mortal being, must first of all love life and teach himself and the people around him love of life and human rights.

LaVey's "Satanic Bible" is timely for Ukrainian society. Ukrainian philosophers, psychologists and other scientists should reject the Taboo and start conducting serious philosophical studies of the philosophy of Anton LaVey and write scientific articles that will be devoted to the phenomenon of Satanism and non-traditional philosophical ideas about the death and immortality of the individual. Ukrainian scientists, like the entire Ukrainian people, must go beyond the false ideology of the so-called "Russian world" and become open to dialogue with American alternative religions and beliefs, to which A. LaVey's philosophy belongs.

Key words: death, immortality, personality, philosophy, a philosopher, A. LaVey, P. Nesterenko.

УДК 1(091).128

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.5>

Уліщенко Віолетта Валентинівна

доктор педагогічних наук, професор,

в. о. завідувача навчально-наукового центру неперервної професійної освіти

Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

просп. Перемоги, 34, 02000, Київ, Україна

orcid.org/0000-0002-1072-7735

ПРОБЛЕМА СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ У ПОВІСТІ Г. КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА «КОНОТОПСЬКА ВІДЬМА»

У даній статті вперше проаналізована філософська проблема смерті та безсмертя у повісті українського письменника та філософа Григорія Квітки-Основ'яненка «Конотопська відьма».

Актуальність дослідження аргументована тим, що сучасні люди живуть у філософський час езотерики, коли відьми та чаклуни з дитячих казок стають реальністю сьогодення як на філософському, так і на психологічному рівнях.

Адже людина, яка самоідентифікує себе як відьму чи чаклуна, трансформується на рівні особистості у персону граничного буття (в термінології Н. Хамітова).

Відьомство та чаклунство наших днів – це не просто субкультура, дані феномени піднімають філософську проблему смерті та безсмертя особистості.

Виникають філософські запитання. Шлях відьми – це шлях до безсмертя чи небуття? Чому люди хочуть чаклувати та захоплюються магією, або навіть фанатично живуть езотерикою? Можливо це «втеча від реальності» за Е. Фроммом? Відповісти на ці питання може філософська антропологія та філософсько-антропологічні дослідження.

***Мета** статті – проаналізувати проблему смерті та безсмертя в повісті Г. Квітки-Основ'яненка «Конотопська відьма».*

***Методи.** Відповідно до поставленої мети автор використала класичні філософські методи – аналіз, синтез, узагальнення та метод герменевтики для дослідження «Конотопської відьми».*

*Дослідниця доходить **висновку**, що «Конотопська відьма» Григорія Квітки-Основ'яненка піднімає проблему смерті та безсмертя, яка полягає в тому, що безсмертя особистості неможливо досягнути за допомогою чорної магії та відьомства. Все те, що начакловано Явдохю Зубихою, як то кохання, влада, матеріальні блага, – йде прахом та шляхом небуття. Тому філософський сенс «Конотопської відьми» полягає в тому, що в повісті можна побачити світогляд тогочасних людей, для яких відьомство – це табу, за яке неминуче буде погана розплата.*

Головна героїня конотопська відьма Явдохя Зубиха – це людина граничного буття (в термінології Н. Хамітова), яка вірить в можливість безсмертя людської особистості, але при цьому у неї є своє альтернативне бачення проблеми смерті та безсмертя від пересічних людей буденного буття. Для Явдохи Зубихи чорна магія та відьомство – це шлях до безсмертя особистості.

***Ключові слова:** смерть, безсмертя, особистість, Г. Квітка-Основ'яненко, «Конотопська відьма».*

Вступ. Ми живемо у філософський час езотерики, коли відьми та чаклуни з дитячих казок, стають реальністю сьогодення як на філософському, так і на психологічному рівнях.

Адже людина, яка самоідентифікує себе як відьму чи чаклуна, трансформується на рівні особистості у персону граничного буття (в термінології Н. Хамітова) [4].

Відьомство та чаклунство наших днів – це не просто субкультура, дані феномени піднімають філософську проблему смерті та безсмертя особистості.

Шлях відьми – це шлях до безсмертя чи небуття? Чому люди хочуть чаклувати та захоплюються магією, або навіть фанатично живуть езотерикою? Можливо це «втеча від реальності»

за Е. Фроммом [3]? Відповісти на ці питання може філософська антропологія та філософсько-антропологічні дослідження.

Можна допустити, що філософська антропологія – це особлива наука, яка складається з езотерики, елементів окультизму та загальноновизнаних методологій філософського знання. І цього не варто соромитися. Адже езотерика – це і є філософська наука, яка спираючись на метаантропологію Н. Хамітова та інші теорії особистості, аргументує та доводить гіпотетичну можливість існування надприродних явищ не в буденному, а в світоглядному, граничному та метаграничному бутті (філософські категорії метаантропології Н. Хамітова) [4].

Езотеричне, філософсько-антропологічне, метаантропологічне знання пов'язане напряму з феноменами смерті та безсмертя.

Ми переконані, що для кращого осягнення проблеми смерті та безсмертя, а також філософського змісту езотерики і феноменів відьомства та чаклунства як наукових проблем, слід звертатися до аналізу творів української літератури.

Один з найбільш глибоких шедеврів вітчизняної філософської думки про філософію та психологію відьми є повість Г. Квітки-Основ'яненка «Конотопська відьма».

Отже, **мета** даної статті – проаналізувати проблему смерті та безсмертя в повісті Г. Квітки-Основ'яненка «Конотопська відьма».

Методи. Відповідно до поставленої мети ми використали класичні філософські методи – аналіз, синтез, узагальнення та метод герменевтики для дослідження «Конотопської відьми».

Виклад основного матеріалу. Щоб зрозуміти суть того чи іншого літературного твору і його філософський зміст, слід спочатку дати визначення, хто ж є автор та яка його коротка біографія. Згідно з Вікіпедією, Григорій Федорович Квітка-Основ'яненко – це «український письменник, журналіст і драматург. Основоположник української класичної прози.

... Народився 1778 року в селі Основа, поблизу міста Харкова, в родині українського дворянства. Починаючи літературну кар'єру, він взяв собі псевдонім «Основ'яненко» за назвою села, де він народився» [5].

Отже, автор «Конотопської відьми» – український письменник та творець. А «Конотопська відьма» – це «сатирична фантастична повість українського письменника Григорія Квітки-Основ'яненка, написана в 1833 році та опублікована в 1837 році» [6].

На наше переконання, ця повість унікальна тим, що дозволяє побачити психологію тогочасної української відьми. Адже головна героїня Явдоха Зубиха – це класична українська чаклунка, яка служить силам темряви, які в першу чергу асоціюються з древнім язичництвом, і вже лише потім з християнством.

Розпочинається філософська повість з того, що Микита Забрюха – пан сотник конотопський, сидів похмурий та сумний з нечесаною головою та розхристаною сорочкою. Причиною його ледь не депресивного стану було те, що хорунжівна Олена, яку він кохав та хотів взяти за свою дружину, відмовилася виходити за нього заміж та в знак відмови, дала йому гарбуза [1].

Отже, Г. Квітка-Основ'яненко піднімає тему нерозділеного кохання. Саме нерозділене кохання має таку руйнівну силу, що може звести з розуму людину та відправити її по допомогу хоч до самого Диявола, лише б кохання стало взаємне.

Далі сюжет «Конотопської відьми» продовжується наступним чином. «Поки сотник сидить удома, до нього приходить писар Пістряк з палицею, позначеною насічками, що вказують кількість козаків у сотні; однак, зламавши палицю, вносячи її до хати, він спочатку неправильно підраховує кількість козаків. Виявивши помилку, Забрюха висміює Пістряка перед сотнею, ображаючи його. Невдовзі з Чернігівського полку приходить наказ виступати в похід, але писар відмовляється виконати наказ і пише листа, в якому сповіщає полк, що козаки не можуть прийти до Конотопа, тому що вони повинні влаштувати полювання на відьом, бо у Конотопі давно не було дощу» [6].

З цього ми можемо зробити висновок, що згідно з філософською методологією метаантропологія Н. Хамітова, сотник Забрюха та писар Пістряк – це люди граничного буття [2].

Забрьюха, хоч і сотник, любить владарювати над іншими, але розумово він не дуже розвинутий, а от писар Пістряк – людина розумна, але підла та мстива.

Отже, Микита Уласович Забрьюха слухає лукаву пораду писаря і на наступний день починає «полювання на відьом», яке і піднімає проблему смерті та безсмертя в «Конотопській відьмі». «Наступного дня біля ставка збирається все місто. Писар схопив кількох жінок (йому допомогли слуги сотника, – прим. В.У.), підозрюваних у тому, що вони відьми, і призначає перевірку: кожну жінку кидають у воду, і якщо вона потоне, то не відьма, а якщо виживе, то відьма. Багато жінок гине у воді. Відьмою виявляється Явдоха Зубиха, яка спокійно пливе по воді. Розлючені чоловіки почали її бити, але Явдоха за допомогою чарів рятується» [6].

Холоднокрівність писаря доводить нам те, що інтелект людини – це не показник її морально-етичної сфери, писар в буденному бутті – чудовисько та моральна потвора, який сіє смерть невинним людям.

Також вражають своєю нерозумністю та безжальністю більшість жителів села, що є людьми буденного буття в термінології Н. Хамітова [2], адже вони дозволяють топити, тобто вбивати невинних жінок, яких звинувачують у чаклунстві. Для нерозумного сотника Забрьюхи смерть невинних жінок – це «дрібниця» і замість покаяння за свої злочинні накази, він захотів скористатися послугами конотопської відьми Явдохи Зубихи [1].

Сотник хоче, щоб відьма Зубиха приворожила до нього хорунжівну Олену. Конотопська відьма погоджується, але насправді вона хоче помститися та покарати нерозумного та жорстокого Забрьюху. Отже, «Забрьюха і Пістряк (окремо) приходять до Зубихи з подарунками і просять про допомогу. Вона спочатку накладає закляття (і робить так, – прим., В.У.), щоб Олена закохалася в Забрьюху і захотіла вийти за нього заміж. Суддя Дем'ян Халявський, колишній коханий Олени, сидить тепер сумний і нещасний, тому що вона тепер виходить заміж за іншого, але Зубиха пропонує і йому допомогти. Щоб помститися кривдникам, відьма влаштовує так, що Олена все-таки виходить заміж за Халявського, а Забрьюха одружується з найстрашнішою дівчиною в селі Солохою. Незабаром після цього Забрьюху знімають з посади за невиконання наказів Чернігівського полку, як і Пістряка, а новим сотником стає Халявський» [6].

Але не все так просто як може здатися. За все є своя ціна. Г. Квітка-Основ'яненко закінчує так «Конотопську Відьму»: «А сюю повість, або казку, та розказував мені покійний Панас Месюра – коли знаєте; і вона дуже довга. Там є таке, що й пан Халявський, Дем'ян таки Омелянович, от що настановили сотником у славному сотенному містечкові Конотопі замість Микити Уласовича пана Забрьюхи, дуже швидко перед начальством щось процвиндрив, і його з сотенства змінили. А його жінка, себто Олена Йосиповна, що була панна хорунжівна і попередю жила у Безверхому хуторі, що на Сухій Балці, так щось там... якось-то... гм! проброїла... не знаю, що і як... тільки мужик їй і очіпок збив, усі патли пообривав, і очі попідбивав, а далі підрізав водив по усьому Конотопу по вулицям, а писарю, що замість Прокопа Ригоровича Пістряка став, молодий парень, собою чорнявий та красивий, та узав та півголови йому уподовж оббрив, та й прогнав від себе...» [1].

З цього ми можемо заключити, що повість «Конотопська відьма» нагадує матрицю долі, філософське коло, яке демонструє читачеві різні рівні світогляду тогочасних українців та їх магичне світосприйняття і віру в чаклунство.

Чаклунство або ще відьомство асоціюється з Дияволом та силами п'їтьми, тому Г. Квітка-Основ'яненко і говорить про те, що як наслідок все, що було досягнуте за допомогою чорної магії Явдохи Зубихи пішло прахом, а сама чаклунка померла, коли Халявського відсторонили з посади сотника [1].

Висновки. Отже, «Конотопська відьма» Григорія Квітки-Основ'яненко піднімає проблему смерті та безсмертя, яка полягає в тому, що безсмертя особистості неможливо досягнути за допомогою чорної магії та відьомства. Все те, що начакловано Явдохою Зубихою, як то кохання, влада, матеріальні блага, – йде прахом та шляхом небуття. Тому філософський сенс «Конотопської відьми» полягає в тому, що в повісті можна побачити світогляд тогочасних людей, для яких відьомство – це табу, за яке неминуче буде погана розплата.

Головна героїня конотопська відьма Явдоха Зубиха – це людина граничного буття (в термінології Н. Хамітова), яка вірить в можливість безсмертя людської особистості, але при цьому у неї є своє альтернативне бачення проблеми смерті та безсмертя від пересічних людей буденного буття. Для Явдохи Зубихи чорна магія та відьомство – це шлях до безсмертя особистості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Квітка-Основ'яненко Г. Конотопська відьма URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1017> (дата звернення: 18.10.2023).
2. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. Київ : КНТ, 2017. 394 с.
3. Fromm E. *Escape from freedom*. New York: Avon Books, 1965. 334 p.
4. Khamitov N. *The mystery of male and female nature*. Sofia : Kibea, 2022. 200 с.
5. WikipediA Hryhorii Kvitka-Osnovianenko. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Hryhorii_Kvitka-Osnovianenko (дата звернення: 18.10.2023).
6. WikipediA The Witch of Konotop URL: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Witch_of_Konotop (дата звернення: 18.10.2023).

REFERENCES

1. Kvitka-Osnov'yanenko H. *Konotops'ka vid'ma [The Witch of Konotop]*. Retrieved from <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1017> [in Ukrainian].
2. Khamitov N. (2017). *Filosofs'ka antropolohiya: aktual'ni problemy. Vid teoretychnoho do praktychnoho povorotu* [Philosophical anthropology: current problems. From theoretical to practical turn]. Kyiv: KNT. S. 394. [in Ukrainian].
3. Fromm E. (1965). *Escape from freedom*. New York: Avon Books. 334 p. [in English].
4. Khamitov N. (2022). *The mystery of male and female nature*. Sofia : Kibea, 200 p. [in English].
5. WikipediA Hryhorii Kvitka-Osnovianenko. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Hryhorii_Kvitka-Osnovianenko [in English].
6. WikipediA The Witch of Konotop. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/The_Witch_of_Konoto [in English].

Ulishchenko Violetta Valentynivna

Doctor of Pedagogical Sciences, Professor,

Acting Head of the Educational and Scientific Center Continuous Professional Education

Bogomolets National Medical University

34, Peremohy ave., Kyiv, Ukraine

orcid.org/0000-0002-1072-7735

THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY IN THE STORY “THE WITCH OF KONOTOP” BY H. KVITKA-OSNOVIANENKO

In this article, for the first time, the philosophical problem of death and immortality in the story of the Ukrainian writer and philosopher Hryhorii Kvitka-Osnovianenko “The Witch of Konotop” is analyzed.

The relevance of the study is justified by the fact that modern people live in the philosophical time of esotericism, when witches and sorcerers from children's fairy tales become the reality of today both at the philosophical and psychological levels.

After all, a person who self-identifies as a witch or sorcerer is transformed at the level of personality into a person of boundary existence (in the terminology of N. Khamitov).

Witchcraft and sorcery today is not just a subculture, these phenomena raise the philosophical problem of death and immortality of personality.

Philosophical questions arise. Is the path of the witch a way to immortality or nonexistence? Why do people want to cast spells and are fascinated by magic, or even fanatical about esotericism? Perhaps this is “escape from reality” according to E. Fromm? Philosophical anthropology and philosophical-anthropological research can answer these questions.

The purpose of the article is to analyze the problem of death and immortality in H. Kvitka-Osnovyanenko's story "The Witch of Konotop".

Methods. In accordance with the set goal, the author used classical philosophical methods – analysis, synthesis, generalization and the method of hermeneutics for the study of the "The Witch of Konotop".

The researcher comes to the conclusion that "The Witch of Konotop" by Hryhoriy Kvitka-Osnovyanenko raises the issue of death and immortality, which consists in the fact that personal immortality cannot be achieved with the help of black magic and witchcraft. Everything that was bewitched by Yavdokha Zubikha, such as love, power, material goods, goes to dust and the path of nonexistence. Therefore, the philosophical meaning of "The Witch of Konotop" is that in the story you can see the worldview of the people of that time, for whom witchcraft is a taboo for which there will inevitably be a bad retribution.

The main character, the Konotop witch Yavdokha Zubykha, is a person of boundary existence (in the terminology of N. Khamitov), who believes in the possibility of the immortality of the human personality, but at the same time she has her own alternative vision of the problem of death and immortality from ordinary people of everyday life. For Yavdokha Zubikha, black magic and witchcraft are the way to personal immortality.

Key words: death, immortality, personality, H. Kvitka-Osnovyanenko, "The Witch of Konotop".

УДК 316

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.6>

Харьков Сергій Володимирович
заступник генерального директора
Київського зоологічного парку загальнодержавного значення;
аспірант
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0000-0003-2950-9583

АТОМІЗОВАНІ ПРАВА ТВАРИН ЯК ОСТАННЯ ФАЗА АНТРОПОЦЕНТРИЧНОГО ЗНИЩЕННЯ ПРИРОДИ

У статті аналізуються взаємовідносини людини та природи, і людей та тварин зокрема, від античності до наших днів. На основі незмінно наростаючого катастрофічного занепаду навколишнього середовища та зникнення тваринного біорізноманіття робиться висновок про хибність панівних антропоцентричних підходів до природи. Беручи до уваги наукові відкриття у сферах біології, фізіології, психології та соціології останніх двох століть, висловлюється підтримка кардинальним змінам у сприйнятті тварин людиною.

Окреслюється і нова проблема, яка полягає у антропоморфізованому сприйнятті тварин сучасними філософами. Що своєю чергою призводить до продовження підтримки знищення біорізноманіття через механістичне перенесення людських потреб і почуттів на потреби і почуття тварин.

У роботі розглядається інший мени відомий підхід – екологічна або земельна етика О. Леопольдо, яка розглядає складні багатовимірні екосистеми, як певні цілісні організми, та вимагає надання суб'єктності та захисту саме їм, а не окремим їх органам.

Актуальність проблеми антропоцентризму та його нових форм важко переоцінити з огляду на вражаючий екологічний занепад та швидку і драматичну втрату біорізноманіття, що вже отримало назву Шостого масового вимирання видів.

Метою дослідження є пошук можливостей змінити екологічну ситуацію, змінити ставлення людини до тварини і природи шляхом розвитку позицій екологічної етики та недопущення розбудови хибної антропоцентричної парадигми на основі антропоморфізованих прав тварин.

У дослідженні використовуються загальнонаукові методи порівняння, аналізу та синтезу, а також індукції.

Результатами є ряд висновків, що мають практичну користь як для справи захисту тварин, так і збереження екосистем планети.

Ключові слова: права тварин, антропоцентризм, антропоморфізм, екосистема, екологічна етика, проблема хижацтва, біорізноманіття, природозахист.

Вступ. Досягнення сучасних природничих, гуманітарних та соціальних наук ставлять питання про кардинальну зміну взаємовідносин між людиною та твариною, що набуває надзвичайної актуальності на тлі швидкого антропогенного занепаду природи. Однак людство не дійшло усвідомлення того, якої якості взаємини мають прийти на зміну. Попередні відносини можна назвати суб'єкт-об'єктними, де суб'єктом виступає або людська персона, або група персон, соціум. А об'єктом, відповідно, є тварина, рослина, природа. Поняття «суб'єкт» тут використовується у загальноприйнятому філософському значенні, яке, наприклад, визначається Філософським енциклопедичним словником як, «індивідуальна особа, група або суспільство в цілому, що здійснює активність, метою якої є практична трансформація матеріальної реальності, а також теоретичне та духовно-практичне освоєння об'єктивної реальності» [1, с. 613]. І основними характеристиками суб'єкта є: «предметність, свідомість, активність та воля, які відіграють ключову роль у його взаємодії з оточуючим світом» [1, с. 613].

Водночас, під об'єктом ми розуміємо «реальність, яка розглядається як щось зовнішнє у відношенні до людини та її свідомості і яка ... зазнає цілеспрямованого чи мимовільного діяння

з боку суб'єкта, в результаті чого освоюється – перетворюється, пізнається, конструюється і пристосовується до потреб людини та суспільства» [1, с. 438].

Тобто, об'єкти, на відміну від суб'єктів, не свідомі, не активні, не мають власної волі, а їх дії підкорені суто природним законам. І тут мова не про тимчасовий статус, пов'язаний із інтересами дослідження, а про сталу внутрішню природу об'єкта. Вивчення такого об'єкта цілком можливе через природничі науки. В той час, як для розуміння дій суб'єкта необхідно додатково долучати гуманітарну та соціальну групи наук.

У відносинах людини і тварини майже всю історію нашої цивілізації панував антропоцентризм, який увесь навколишній світ підпорядковував людині з її безмірними бажаннями, та зрештою призвів планету до Шостого масового вимирання видів, заразом поставивши під питання і виживання самої людської цивілізації. Відносини між людиною і твариною у вигляді «господар – річ» або «користувач – ресурс» призвели до зникнення багатьох видів тварин та драматичного зменшення загальної кількості тварин на планеті.

Протягом нової історії ми спостерігаємо світоглядну зміну у ставленні людства до тварин. Завдяки науковому прориву останніх трьох століть, статус наших сусідів по планеті змінився від картезіанських бездушних «живих машин» – до свідомих особистостей. Це призвело до запеклої боротьби філософів та активістів за права тварин. Однак, виявляється, що і блага, з першого погляду, вирівнювання статусу людини і тварини несе у собі катастрофічну небезпеку для природного біорізноманіття.

Згадуючи катастрофічний вплив антропоцентризму на екологію, спробуємо розібратись, чому гуманізація тварин з очевидно добрими намірами веде нас до екологічної катастрофи та яка альтернатива цьому існує.

Історія антропоцентризму. Розширене тлумачення фрази Протагора про те, що «людина є мірою усіх речей» [2, 152a] закінчило панування давньогрецької натурфілософії, розпочавши еру філософії антропоцентризму. Місце природи твердо відійшло на другий план, визначивши людину вищою самоцінною істотою на тлі зовнішнього природного оточення, яке стало для людини лише ресурсом та втіхою. Варто згадати, що «навіть богів греки уявляли собі в людській подобі, тому що не знаходили більш довершеної форми» [3, с. 20]. Відповідно і оцінка мотивів та дій богів і людей відбувалась за мірками людської етики. Антропоцентристська винятковість людини відводила природі ресурсне становище, тож і тварина, як частина природи, також обслуговували споживацькі інтереси людини.

У добу Середньовіччя антропоцентризму довелось відступити перед теоцентризмом, однак ресурсно-розважального статусу природи для людини це ніяким чином не змінило. Старий Заповіт, що став базою найбільшої релігійної системи планети, авраамічної, навчав: «І ляк перед вами, і страх перед вами буде між усією звіриною землі, і між усім птаством небесним, між усім, чим роїться земля, і між усіма рибами моря. У ваші руки віддані вони. Усе, що плазує, що живе воно, буде вам на їжу. Як зелену ярину Я віддав вам усе» [4, Буття 9:2,3].

Слід зазначити, що в часи античності та Середньовіччя були відомі постаті, які закликали бути милостивими до тварин. Серед них можна згадати Піфагора, Плутарха, Овідія, Сенеку, Будду, Святого Франциска Ассизького тощо. Однак, у цих випадках мова зазвичай йшла не про близькість людини і тварини у їхніх відчуттях, почуттях чи рефлексіях, а суто про господарську дбайливість та, головним чином, відмову від жорстокості, яка розглядалась або як гріх перед Богом, або як небезпечна схильність, закріплення проявів якої на тваринах призведе до жорстокості і щодо людей. В найбільших східних ученнях, як-то індуїзм та буддизм, прояв милосердя до тварин, чи навіть до усього живого – це також не визнання самостійної цінності природи та тварин, а засіб очищення власної людської карми, питання особистої відповідальності перед Богом [5].

І лише окремі невеликі філософсько-релігійні течії тих часів можна зарахувати до реального винятку у тотальному пануванні людини над природою, серед них – світоглядно-етичний принцип «ахімси», що забороняє завдання болю, зла та шкоди будь-якій живій істоті. Цей принцип має місце у джайнізмі та в окремих напрямках індуїзму і буддизму. Ідеологічним фундаментом

цього принципу є уявлення «про єдність живого, відсутність розмежувань між твариною, рослиною, світом природи і людиною» [6]. Однак А. Швейцер піддає критиці і принцип ахімси, який бере свій початок в ідеї залишатися чистим від світу і ґрунтується «на загальному принципі недіяння, що заснований на індійському світо- та життєзапереченні і який прагнуть реалізувати ченці через зречення світу» [7, с. 94]. Він вважає, що «як китайська, так і індійська етика насправді не вирішують проблеми стосунків між людьми і тваринами» [7, с. 96].

Певну всесвітню єдність можна спостерігати у даосизмі, синтоїзмі та анімізмі. Та, на жаль, визнання принципу рівноцінності людини, тварини, природи не стало панівним не тільки у всьому світі, а й навіть у південно-східній Азії, звідки походять згадані учення.

На зміну Середньовіччю прийшов Ренесанс, який замість середньовічного Бога знову звів на п'єдестал Людину. Просвітництво та Новий час перенесли відновлену мистецьку антропоцентричність до філософії. Антропоцентричною є одинока людська «тростина у Всесвіті» Б. Паскаля. Антропоцентризмом просякнуті роботи А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, людиноцентричними є і так звані «коперніканський» переворот І. Канта, і екзистенціалізм С. К'єркегора. К. Маркс з Ф. Енгельсом нагадують, що «суб'єкт – людство, і об'єкт – природа» [8, с. 29].

І одним із чинників беззаперечної людиноцентричності та відсутності інтересу до тварин філософів Нового часу є професійний доробок геніального вченого – Рене Декарта. Декарт ще на початку XVII ст. саме із наукових позицій підійшов до підтвердження безальтернативності антропоцентризму, дослідивши анатомію і фізіологію тварин та провівши низку різноманітних біологічних експериментів. З них він резюмував, що «якби існували такі машини, які мали б органи та зовнішній вигляд мавпи або якоїсь іншої нерозумної тварини, то у нас не було б жодного засобу дізнатися, що вони не тієї ж природи, як і ці тварини» [9, с. 283]. Фактично це визначило тварину, як живу машину, функціональний механізм. Тож про яку нашу рівність із тваринами може йтись, якщо «природа в них діє відповідно до розташування їх органів, подібно до того, як годинник, який складається лише з коліс і пружин, точніше показує і вимірює час» [9, с. 284]. У своїх «Міркуваннях про метод» Р. Декарт заперечує наявність у тварин двох основних субстанцій: душі і розуму. Ба більше, ставить під сумнів здатність тварин в принципі відчувати біль, вважаючи їх реакцію на біль автоматичними запрограмованими діями [9]. Слід згадати, що між людиною і твариною філософами різних шкіл було накреслено декілька розмежувальних ліній: походження, душа, почуття, розум, свідомість. Картезіанство ще на декілька століть відтермінувало розгляд питання суб'єктивізації тварин, науково заперечивши наявність у них свідомості, розуму та здатності відчувати.

Наукове розвінчання антропоцентризму. Та навіть цілком помилково закривши питання суб'єктності тварин, Декарт став піонером наукового дослідження когнітивних можливостей та почуттів тварин, що за результатами призвело до епохального світоглядного перевороту – до наукового ствердження суб'єктності тварин.

І перший прорив у дослідженні цієї теми здійснив у 1871 році Чарльз Дарвін, коли опублікував роботу «Походження людини та статевий добір», у якій порівнював «душевні здібності» людей та тварин. І спростовуючи висновки Р. Декарта, Ч. Дарвін заявив, що, «оскільки людина володіє органами почуттів, однаковими з нижчими тваринами, то і основні мотиви її повинні бути однакові» [10, с. 36]. І продовжив, що на його думку «не підлягає сумніву, що тварини зберігають свою розумову індивідуальність» [10, с. 63] і «якою б великою не була розумова відмінність між людиною та вищими тваринами, вона кількісна, а не якісна» [10, с. 105]. У резюме другої та третьої глави Ч. Дарвін наносить смертельний удар по антропоцентризму: «почуття і враження, різні відчуття і здібності, як любов, пам'ять, увага, цікавість, наслідування, розум тощо, якими пишається людина, можуть бути знайдені в зачатку або добре розвиненому стані у нижчих тварин» [10, с. 105]!

Через півстоліття у 1913 році психолог Д. Вотсон засновує новий науковий напрямок психології – біхевіоризм, що замість суб'єктивних здогадок та фантазій чергових «гуру» від психології, оперуватиме об'єктивними науковими даними, здатними бути перевіреними та підтвердженими, або спростованими [6]. Дослідження поведінки у вигляді реєстрації актів стимул-реакція

дозволили об'єднати вивчення психології людей і тварин. І саме в рамках школи біхевіоризму була науково доведена наявність системних знань та когнітивних функцій у щурів, про що дослідник Е. Толмен розповів у своїй монографії 1932 року [11].

Поведінка людей і тварин вивчається і у рамках етології, яку визначив ще у 1859 році І.Ж. Сент-Ілер, як «науку про життя та взаємодію організмів у природному середовищі» [12, с. 10]. Остаточно ця наука сформувалась у першій половині ХХ ст., завдяки роботам К. Лоренца і Н. Тінбергена, які в етології, як і Д. Вотсон у біхевіоризмі, не розділяли дослідження людей і тварин, вважаючи свою дисципліну «інтегруючим початком для створення єдиної науки про поведінку в майбутньому» [12, с. 11]. У 1973 році досягнення К. Лоренца у цій сфері було відзначено Нобелівською премією з медицини [12, с. 19]. На сьогодні етологія Лоренца є академічною дисципліною, що вивчає поведінку різних тварин, включно із людиною, в фізіологічному, еволюційно-екологічному та психологічному розрізах.

Отже, біологічний кордон між людиною і твариною знищило еволюційне учення Ч. Дарвіна. Виявилось, що ми рівні за походженням та маємо схожі відчуття. Психологічне та почуттєве розмежування розмили етологія та біхевіоризм, вказавши, що наша поведінка, почуття та психологічні реакції не мають кардинальних відмінностей. Аргументацію щодо наявності/відсутності у тварин божественної душі спільними зусиллями розвіяли науковці та філософи, засвідчивши чи то неіснування, чи то смерть Бога. І аж до ХХІ століття трималась остання уявна лінія, що розділяла людину і тварину – свідомість. І цей останній захисний вал, що підтримував людську зверхність, науково виправдовуючи антропоцентризм, було зруйновано Кембриджською декларацією свідомості, у якій дослідники з когнітивної неврології, нейрофармакології, нейроанатомії, нейрофізіології та обчислювальної неврології, на базі багаторічних досліджень мозку і тварин, і людей, проголосили, що «тварини, які не є людьми, мають нейроанатомічні, нейрохімічні та нейрофізіологічні субстрати свідомих станів, а також здатність демонструвати свідому поведінку. Отже, переконливі докази вказують на те, що люди не мають унікальних властивостей неврологічних субстратів, що генерують свідомість. Тварини, які не є людьми, включаючи всіх ссавців та птахів, та багато інших істот, зокрема і восьминоги, також мають ці неврологічні субстрати» [13].

Отже, не лишилось жодного науково обумовленого розподілу між людиною та твариною. Вся різниця між нами кількісна, а не якісна. І тварина так само як і людина є активною мислячою істотою, суб'єктом. І справді, з огляду на сучасні знання, не може не видаватись дивним, що людина у стані коми або людське немовля є суб'єктами, а дорослий орангутан чи дельфін, які мають набагато вищий рівень інтелекту, свідомості та навіть культури, є лише об'єктами, майже річчю!

Сучасна боротьба за права тварин. Наприкінці ХІХ ст., натхнений науковими даними Дарвіна та Ламарка, Генрі Солт став одним із перших, хто заговорив про права тварин. В якості фундаменту відносин людини і тварини Г. Солт закладає «принцип невторчання». Цей принцип було проголошено філософом Г. Спенсером, однак стосувався він лише людей та суб'єктів економічної діяльності. І, використовуючи даний принцип, Г. Солт вводить до філософії новий клас суб'єктів – тварин. На думку Солта, «тварини, як і люди, хоча, звичайно, значно меншою мірою, мають відмінну індивідуальність, і тому по справедливості повинні мати право жити своїм життям тією мірою «обмеженої свободи», на яку вказує Герберт Спенсер» [14].

Г. Солт розпочинає шлях руйнації філософії людського абсолюту, перебудови нашої аксіологічної системи, адже «те, що життя тварини не має цінності... – це цілком довільне припущення, що входить у суперечність із нашим природним чуттям, з доказами науки, і цілком згубно для будь-якої повноцінної реалізації прав тварин» [14].

У 1915 році Альберт Швейцер проголошує новий принцип «Благоговіння перед життям». «Я – життя, яке хоче жити, я – життя серед життя, яке хоче жити» [15, с. 242]. «Добро – те, що служить збереженню та розвитку життя, зло є те, що знищує життя або перешкоджає йому» [15, с. 242]. Фактично Швейцер визначає суб'єктом будь-що наділене життям: від одноклітинних рослин до людини.

Наступною історичною віхою боротьби за права тварин стали створення та діяльність «Оксфордської групи» у 60-х роках ХХ ст., до якої входили Р. Райдер, Р. Гаррісон і Б. Брофі. Вони наголосили, що «ставлення гомо сапієнсів до інших видів – це безперервна експлуатація останніх» [16]. Їм належить і цікаве історичне спостереження, за яким «здається вражаючим, що грецькі філософи, які так глибоко розробили питання моралі, не помічали аморальності рабства. Можливо, через 3000 років видаватиметься таким же неймовірним те, що ми не помічали наш гніт над тваринами» [16].

Р. Райдер у 1970 році йде далі, вводячи в обіг новий філософський термін «speciesism» – спешицизм, що на українську перекладається, як «видизм». Тим самим Р. Райдер ставить дискримінацію тварин за видовою характеристикою у один ряд із нацизмом, що дискримінує людей за національною ознакою.

Та до широкого вжитку термін «видизм» (speciesism) увійшов завдяки роботі П. Сінгера «Звільнення тварин» 1975 року. Виступаючи проти видової дискримінації, П. Сінгер наполягає на тому, що «задоволення потреб певної істоти, незалежно від того, що це за потреби, – повинно поширюватись на всіх, попри колір шкіри, стать чи біологічний вид» [17, с. 40]. При цьому П. Сінгер впевнений, що здатність до відчуття насолоди чи страждання є єдиним критерієм необхідності врахування потреб [17, с. 44].

Ще одним помітним борцем за суб'єктність та права тварин був Том Ріган, який у своїх роботах кваліфікував тварин, як «суб'єкти життя» [18, с. 18]. Відповідно, він розповсюджує на нові суб'єкти і категоричний імператив І. Канта: «З індивідуумами (тут «суб'єктами життя») ... ніколи не слід поводитись так, як з простими ресурсами для інших» [18, с. 18]. За Ріганом, і тварина, і людина, є завжди суб'єктом, а не ресурсом.

Антропоморфізація, як форма антропоцентризму. Книга-маніфест «Звільнення тварин» П. Сінгера побудована на аналогії між боротьбою за права тварин та боротьбою за права рабів, чорношкірих, жінок, сексменшин тощо [17]. Але, навіть за умови нашої біологічної спорідненості, чи коректно рівність людей прямо поширювати на зовсім інші біологічні види? Чи можна вважати гомоморфними інтереси людини і змії? Чи однакові відчуття у людини та восьминога? Чи спільне прагнення до особистої свободи у людини та робочої бджоли?

І саме невірні відповіді на ці питання ілюструють, як у сучасному світі на зміну старому антропоцентризму, антропоцентризму людської винятковості, прийшов новий антропоцентризм – антропоцентризм всезагальності. За старим антропоцентризмом людина – найвища і неповторна істота на планеті, а тварини не мають чи то душі, чи то розуму, чи то почуттів. А от новий антропоцентризм менш очевидний, адже пропагує рівність людей і тварин. Однак, міряє тваринний світ тими ж суто людськими протагорівськими мірками. І девізом нового антропоцентризму можна вважати заїжджену фразу: «тварини такі ж самі, як люди».

Нами було проведено дослідження ступеня антропоморфізації тварин пересічними громадянами. За результатами більше половини якостей (53,1%), які називали опитані, є міфічними, не притаманними тваринам [19, с. 108]. Тобто сучасні люди просто гуманізували тварин, адже більшу «частину уявлень людини про тварину складають суб'єктивні антропоморфні якості та характеристики» [19, с. 108].

Не дивно, що у філософських колах абсолютно серйозно обговорюються питання впровадження людської етики у природне життя тварин, наприклад, внесення принципу «не вбий» у екологію Землі. І дехто прямо стверджує, що «позиція прав тварин дійсно означає, що хижацтвом є те, чому ми повинні намагатися запобігти» [20]. Так у праці Стівена Р.Л. Кларка «Права диких тварин» 1979 року «вперше відкрито розглядається хижацтво як проблема» [21]. Д. Пірс у есе «Перепрограмування хижаків» 2009 року наполягає на створенні біосфери без страждань. Він виступає за «поетапне вимирання м'ясоїдних видів за допомогою імунокортрацептивів або «перепрограмування» їх за допомогою редагування генів таким чином, щоб їхні нащадки стали травоядними» [22]. М. Нуссбаум вважає, що природне хижацтво негативно впливає на культуру людства, і що хижацтво – проблема, яку людство має вирішити [23]. Так людство намагається нав'язати тваринному світу планети власну людську мораль та етику.

І це – наслідок неоантропоцентризму, який у своїй антропоморфізаційній іпостасі загрожує природним екосистемам. Але чи в праві ми судити тварин власними законами та вирішувати, що на цій планеті немає місця такому хижому «злу», як лисиця і сокіл, дельфін і ящірка, крокодил і мураха, ластівка і єнот?

Наслідки антропоцентризму та антропоморфізації. Тут час згадати, що старий антропоцентризм призвів до настільки катастрофічних наслідків для живої природи, що наприкінці ХХ ст. у науковій літературі з'являється термін «Шосте масове вимирання». Цей термін набирає популярності у суспільстві завдяки книзі Е. Кольберт «Шосте масове вимирання: неприродна історія», опублікованій у 2014 році [24].

Але питання не в ефектному терміні, а у приголомшливих даних про зникнення тварин і рослин нашої планети. Так, у звіті Всесвітнього фонду дикої природи (WWF) «Living Planet 2018» йдеться про те, що «у середньому ми спостерігали вражаюче зменшення чисельності ссавців, птахів, риб, рептилій та земноводних на 60% за останні 40 років» [25]. Наступні дані WWF, опубліковані лише за чотири роки у «Living Planet 2022», засвідчують, що з 70-х років минулого століття популяції диких тварин катастрофічно скоротились – на 69%, тобто на понад 2/3 лише за 50 років! [26]

І причиною нового масового вимирання є не астероїд чи раптове виверження супервулканів. Нове глобальне вимирання має антропогенний характер, про що свідчать ті ж дослідження Фонду дикої природи [25, 26].

От таке у людства вийшло антропоцентричне володарювання! І хоча суспільні процеси переосмислення людиноцентричності, пов'язані із бажанням зберегти нашу живу планету, додають певного оптимізму, але сучасні підходи філософії прав тварин викликають глибоку стурбованість. У цих підходах ми вбачаємо не меншу небезпеку, адже вони стали закамуфльованим продовженням все того ж старого антропоцентризму. Однак тепер, замість свого протиставлення природі, яке призводило до зневажання нею, людство ризикує впасти у патерналізм, і з позиції нового «бога» почати «підклевуватись» про природу, все також нехтуючи її реальними потребами.

Одним із прикладів подібного безперспективного «божественного» підходу є згадана вище філософська дискусія про етичність хижакства, яку біологи характеризують так: «захист оленів та лосів від вовків шляхом відстрілу останніх – це захист природи від неї самої» [27, с. 23].

І така відповідь біологів має наукове обґрунтування. До прикладу, У. Ріпл з колегами у своїй статті «Статус та екологічний вплив найбільших м'ясоїдних тварин світу» у журналі «Science» зазначає, що «великі хижі шляхом прямого та непрямого екосистемного впливу допомагають підтримувати поширеність або чисельність ссавців, птахів, безхребетних і герпетофауни» [28]. І там же далі читаємо: «сучасні екологічні знання вказують на те, що великі м'ясоїдні тварини необхідні для підтримки біорізноманіття та функціонування екосистеми» [28]. У свою чергу Всесвітній фонд дикої природи (WWF) вказує, що «функціонування будь-якої екосистеми на нашій планеті неможливе без наявності хижаків» [29]. Їхню роль WWF визначає, як «надважливу», оскільки вони «сприяють оновленню популяцій виду-жертви», здійснюючи селекційний відбір, «контролюють чисельність популяцій різних видів тварин», таким чином вони «збільшують в екосистемі потік енергії» [29].

Варто зазначити, що і серед філософів є ті, хто виступає категорично проти знищення хижаків. Так екофілософ Дж. Каллікотт вважає, що захист тварин від хижаків заради теорії прав тварин «знищить спільноту, це знищить види, які є передбаченими бенефіціарами цієї недоречної моралі» [30]. Його підтримує і Ф. Аллегрі: «людське втручання, спрямоване на зменшення або знищення видів хижаків, призведе до екологічної катастрофи і не принесе користі тим видам, для яких воно було призначене. ... Без хижих тварин рослиноїдні види розмножувалися б непропорційно й до такого ступеня, що навколишнє середовище більше не могло б задовольнити їхні харчові потреби. Внаслідок цього величезні популяції трав'яних замість того, щоб зіткнутися з можливим швидким вбивством м'ясоїдними тваринами, повільно вмирили б від голоду та хвороб, пов'язаних з недоїданням» [31, с. 98-99]. «Тобто усунення хижакства

дасть результат, протилежний бажаному, погіршивши становище тварин, на яких зараз полюють м'ясоїдні тварини» [31, с. 99].

А для розуміння до чого призведе наша недолуга гра у бога у спробах «остаточного вирішення хижого питання», варто пригадати такий екологічний експеримент, як захист оленямула на плато Кайбаб у північній Аризоні. «У 1906 році плато було виділено як заповідник, і було розпочато програму вилучення хижаків. Протягом 25 років було вбито понад 6000 гірських левів, вовків, койотів і рисей, а вовків було знищено повністю. Після знищення хижаків олені почали швидко розмножуватися. Популяція, яка в 1906 році оцінювалася в 4000 особин, до 1923 року зросла до 60 000–70 000 особин. У міру того, як їх чисельність збільшувалася, тварини надмірно випасали рослинність, що призвело до серйозної нестачі їжі. У вересні 1923 року було підраховано, що від 30 000 до 40 000 оленів голодували. У 1925 році поголів'я «впало» і загинуло майже дві третини стада. До 1939 року залишилося лише 10000 особин» [32, с. 115] на збіднілому рослинному ландшафті.

На жаль, негативні наслідки неоантропоцентризму у вигляді антропоморфізації не вичерпуються суперечкою навколо хижаків. Суб'єктивне антропоморфізоване відношення сучасного суспільства проявляється по відношенню до майже всієї флори і фауни. Ми ж із малечку вихуємо на розповідях і казках про «підлу» гієну та «благородного» лева, про «знедоленого» зайчика та «підступного» щура, «щедрого» їжачка та «невдячну» змію. В результаті укорінених міфологем бачимо з одного боку «позитивне поводження ... з лелекою, голубами, жайворонками, солов'ями, ластівкою, лебедем, орлами, соколами, бджолами багато в чому пояснюється любов'ю та повагою до цих тварин, заборонаю на їхнє вбивство, що передаються з покоління в покоління в народних традиціях» [27, с. 72]. І водночас спостерігаємо масу «дурних повір'їв, звичаїв і билин щодо вовків, змій, кажанів, лисиць, павуків, денних і нічних пернатих хижаків, жаб, вранішніх птахів, що живі й донині. Багато в чому саме вони сприяли тому, що різні види кажанів, нічних та денних пернатих хижаків, змій потрапили до Червоної книги. Агресивне ставлення до вовків призвело до того, що вони виявилися знищеними у багатьох країнах Європи» [27, с. 72-73]. Сумний закономірний наслідок антропоморфізаційного невігластва.

Ще одним досі не викоріненим наслідком антропоцентризму є нав'язування стереотипу «корисна»-«шкідлива» тварина, що є абсолютним біологічним абсурдом! Та за це людське антропоцентричне невігластво також платить природа. Півстоліття тому, у період «Великого стрибка», китайський керманіч Мао Цзедун схвалив до виконання екологічний план боротьби з головними «шкідниками». Зокрема, горобців було звинувачено у «злочинах» проти китайських зернових культур. І вже «до першої декади 1958 р. у Китаї знищили понад 1,95 млрд горобців» [27, с. 44]. Та результат наукового експерименту виявився цілком протилежним. Замість росту добробуту громадян через небувалі врожаї, у полях поширились гусінь та сарана у неймовірних кількостях. «Урожай зерна різко впав, настав страшний голод, у країні загинуло до 30 млн людей. 18 березня 1960 р. Мао Цзедун легко ухвалив рішення про припинення боротьби з горобцями. Для відновлення чисельності горобців стали терміново завозити з СРСР» [27, с. 45]. Ось і результат «гри у бога» у екосистемах, які еволюційно формувались тисячами років. На жаль, з цієї абсурдної причини знищуються «цілі види «шкідників»: орли, сови, соколи, пугачі, сірі чаплі та ворони, сойки, сороки, граки, баклани, жаби, вовки, шакали, енотоподібні собаки, лисиці, ховрахи, кроти, соні та ін.» [27, с. 8]. Перелік «ворогів людства» справді вражає, до прикладу, тільки в СРСР список лише самих птахів-шкідників в різний час включав: «яструбів, лунів, соколів, сов, пугачів, чайок, сірих ворон, крехів, оляпок, горобців, шпаків, щурок, сойок, граків, ластівок, снігурів, сорокопудів, чечевиць, щиглів, бакланів, сірих чапель, сиворакш, великих синиць, вівсянок, зябликів, дроздів, білих куріпок, сірих куріпок. Вони звинувачувались у завданні шкоди бджільництву, рибному, мисливському, лісовому господарству, а також виноградникам та плодовим садам» [27, с. 22]. І хоча ніяких визначених «шкідників» у збалансованих природних ланцюгах просто не існує, українські фермери і далі борються із майже повністю зниклими «шкідниками» ховрахами та хом'яками. Керуючись таким підходом, колись винищили таких «шкідників» як тасманійський сумчастий вовк

і каролінський папуга [19, с. 103], і перелік зниклих «шкідливих» видів лише росте. Еколог В. Борейко зазначає, що така антропоцентрична «боротьба зі «шкідливими» видами» живиться невіглаством, страхом та ненавистю» [27, с. 23].

Менш небезпечною у порівнянні з попереднім виглядає антропоморфізація наших домашніх улюбленців. Ми наділяємо їх людською суттю, одягаємо, прикрашаємо, годуємо зі свого столу, а ще влаштовуємо їм дні народжень, весільні торжества та поїздки на курорт. Це, звісно, абсолютно не відповідає їх видоспецифічним потребам та шкодить здоров'ю, однак, принаймні, не веде до зникнення цілих видів. А от питання впливу одомашнених видів, антропоцентрично створених людьми під себе заради сировини чи розваги, на природні екосистеми є набагато більшою проблемою. Каллікотт, захищаючи екосистеми з позицій екологічної етики, є абсолютно категоричним щодо свійських тварин, які, на його погляд, є зайвими та небезпечними для природи «витворами людини», «живими артефактами». «З точки зору земельної етики, стадо великої рогатої худоби, овець чи свиней є такою ж чи навіть більшою мірою руйнівною плямою на ландшафті, як і парк повнопривідних позашляховиків» [33, р. 330]. Вплив свійських тварин на екосистеми є частиною проблеми інвазійних видів, яка за дослідженням WWF, входить в п'ятірку основних причин зникнення біорізноманіття [25, 26].

Межі людської етики. Етика за А. Швейцером – «це безмежна відповідальність за все, що живе» [15, с. 244]. З одного боку, Швейцер пропонує всезагальний принцип любові до всього живого, наголошуючи, що область людської етики безмежна та «з причин своєї безмежності покладає на нас безмежну відповідальність та безмежні обов'язки» [7, с. 98]. Та з іншого боку, тут же демонструє розгубленість та власний неоантропоцентризм, ставлячи наївне питання: «яким чином можна виправдати те, що аби підтримати бідних покинутих пташенят, ми ловимо комах і віддаємо їм у їжу?» [7, с. 98]. Він також визнає, що індивідууму може доводитись захищати себе від інших життєвих форм, наприклад, знищувати бактерії, або вбивати рослини та тварин заради їжі [15, с. 250]. Та не знаходить нічого кращого, ніж залишити всі ці складні практичні дилеми на сумлінні кожної людини: «В етичних конфліктах людина може зустріти тільки суб'єктивні рішення. Ніхто не може за нього сказати, де щоразу проходить крайня межа наполегливості у збереженні та розвитку життя» [15, с. 251]. Але чи посильну ношу покладає Швейцер на пересічну людину?

Енциклопедія сучасної України визначає етику, як «філософську науку, об'єктом дослідження якої є мораль, моральність; система моральних норм і цінностей, властива певній спільноті, соціальній, професійній або іншій групі людей» [6]. Бачимо, що йдеться про людські спільноти, а не про тваринні. Мораль при цьому – це наш регулятор поведінки, який спирається на «уявлення про належне, в яких узагальнено норми, цінності, зразки поведінки, принципи ставлення до інших індивідів і соціальних груп» [6]. Отже, людська етика – це людські норми, людські цінності, людські зразки поведінки та людські принципи стосунків. І на підтвердження, читаємо далі: «моральні цінності – безпосередньо важливі для людини універсальні зразки, вимоги, ідеали моралі, що мають самостійний статус, схвалюються громадською думкою та знаходять втілення в праві, релігії, психології, політиці, мистецтві, філософії» [6].

Ми вважаємо позитивним те, що людство поступово починає усвідомлювати необхідність зміни нашої моралі в бік підвищення цінності природи загалом та тварин зокрема. Саме цього вимагає і заснована Олдо Леопольдом екологічна етика, яка «вивчає етичні ставлення людини і суспільства до природи, моральні підвалини екологічної відповідальності» [6]. Однак, тут виникає питання: якщо це суто людська етика, а тварини є суб'єктами, як і люди, то чи правильно нав'язувати цим суб'єктам-тваринам та їх спільнотам людські норми моралі? І хіба не логічно дати право їх спільнотам на власне життя без диктату наших поглядів на світ та суспільство?

Ч. Дарвін у книзі «Походження людини та статевий добір» [10], у своїх міркуваннях щодо подвійних етичних стандартів по відношенню до іноземців та співплемінників, водночас ілюструє суттєву відмінність етичних норм різних народів, згадуючи почесне право на скальпування ворога, повагу до дітовбивства чи мужності самогубства, про звияту пограбування

іноземця, про нормальність рабства, розпусу, багатоженство чи навпаки цнотливість тощо. Ми бачимо вражаючі відмінності етичних норм суспільств одного виду. Що ж тоді казати про різницю в цінностях суспільств, створених іншими видами та спільнот, складених з багатьох зовсім різних видів! Дарвін робить висновок, що «вчинки вважалися хорошими чи поганими дивлячись лише за тим, наскільки вони могли бути безпосередньо корисні племені, а не виду чи окремому члену племені» [10, с. 93]. Надалі ми спостерігаємо розширення та об'єднання громад до рівня країн та цивілізацій. І знову спостерігаємо єдність етичних норм лише на рівні країн та цивілізацій, спрямованих вже на виживання цих країн та цивілізацій, у протидії інтересам країн та цивілізацій інших. І тут також прекрасною ілюстрацією слугує, наприклад, рабство, де, як відмічає Дарвін, зазвичай «раби належали до іншої раси, ніж їхні пани» [10, с. 93]. Отже, за цим висновком, мораль та цінності відповідають інтересам відповідної громади (спільноти, країни тощо). Та чи відповідають настанови із життя людського суспільства інтересам мешканців екосистеми Великого бар'єрного рифу чи дощових лісів Амазонії? Викликає великий сумнів. А якщо згадаємо, що людина за визначенням є зовнішньою по відношенню до екосистем, то знову виникає питання, хто уповноважив нас на згвалтування чужих спільнот заради власної людської етики?

Це питання тим актуальніше, що розуміння людським суспільством реальних потреб і спонукань тварин дуже невеликі. Погодьтеся, згадані 53,1% антропоморфізованих характеристик лева та гієни, зовсім не надихають [19, с. 108]. Але справжня проблема ще глибша. Ми не тільки не хочемо знати реальні почуття та відчуття тварин та рослин, ми поки що навіть і не можемо їх знати. Ще Платон колись задавався питанням, чи той, «яким тобі здається кожен колір, такий же він і для собаки, і для будь-якої іншої живої істоти?» [2, 154a]. А більш повно цю проблему розкрив Т. Нагель у статті «Як це бути кажаном?», де наголошує, що «розглядаючи кажанів, ми здебільшого опиняємося в тому самому становищі, в якому могли б опинитися розумні кажани або марсіани, якби спробували зрозуміти, що таке бути нами» [34, с. 440]. Нагель заперечує навіть можливість отримання чуттєвого досвіду іншого виду, зокрема кажана, оскільки тут «навіть чи допоможе те, що я уявлю, ніби маю перетинчасте плетиво між пальцями, які дозволяють мені літати вдосвіта й у надвечір'ї, виловлюючи ротом комах, або ніби у мене дуже слабкий зір, і я сприймаю довкілля за допомогою системи відбитих високочастотних звукових сигналів, або ніби я цілоденно сплю на горищі, зависнувши головою вниз» [34, с. 439]. То чи можемо ми «робити краще» для нововизнаних суб'єктів, вторгаючись у життя екосистем, членами якої вони є, якщо і близько не розуміємо, що і як краще для цих істот. Хіба ми вже зрозуміли, як це бути кажаном, восьминогом або мурахоїдом. Нагель цілком слушно вважає, що «об'єктивне припущення про досвід іншого є можливим лише тоді, коли таке припущення робить хтось, схожий на об'єкт аналізу аж такою мірою, що може стати на його точку зору – так би мовити, зрозуміти іншого одночасно від першої і від третьої особи. Що більше відрізнятиметься досвід аналізатора від досвіду об'єкта аналізу, то менш результативним буде сам аналіз» [34, с. 442]. Тож, мабуть, з високою долею достовірності, кожен з нас приблизно здатен зрозуміти почуття і відчуття раба, жінки, представника іншої раси чи сексуальної меншини. Але хіба це хоч якось означає нашу здатність оцінити почуття ворона чи косатки?

Тварини у людському суспільстві. Людське суспільство складається з людей і функціонує для людей. Тварини у нашому суспільстві – у наших квартирах, на фермах чи на подвір'ї зазвичай перебувають поза власними екосистемами, а деякі взагалі виведені штучно та не мають природних популяцій. У цьому випадку заперечень розповсюдженню на них людської етики не виникає, адже вони, так би мовити, «члени нашого племені». Зважаючи на згадані вище наукові відкриття, цим тваринам, як окремим особам, варто надати статус суб'єкта. І тут у пригоді стане концепція екологічної етики про «неосудних» моральних суб'єктів та «відповідальних» моральних агентів. У ній «під моральним суб'єктом (партнером) розуміється сутність, що володіє правами та самоцінністю (люди, нелюдські види, індивіди живих істот, екосистеми та ін.), ... по відношенню до якої моральні агенти мають обов'язки і відповідальність. Самі моральні суб'єкти відповідальності не несуть.» [35, с. 64]. А «під моральним агентом розуміється істота

(людина), що володіє правами і самоцінністю, здібностями до етичних роздумів, завдяки яким вона може поступати морально та аморально, мати обов'язки та відповідальність, звітувати за скоєне.» [35, с. 63]. Таким чином, моральний суб'єкт кіт не несе відповідальності за вбивство морального суб'єкта голуба; моральний суб'єкт пес не відповідає за напад на морального суб'єкта людину. А от моральний агент людина несе моральну відповідальність за свої дії по відношенню до всіх моральних суб'єктів – і по відношенню до kota, і по відношенню до пса. Концепція, по суті, списана з наших людських суспільних стосунків, де новонароджена дитина або душевнохвора людина не відповідають за свої дії, натомість середньостатистична доросла людина несе повну моральну відповідальність за всі свої дії по відношенню до будь-яких суб'єктів (моральних партнерів), включаючи дитину і недієздатну особу.

Надання суб'єктності тваринам наших поселень, на наш погляд, виправдано, як з позиції деонтології (прав тварин), так і з утилітарних позицій, оскільки покращить їхнє благополуччя та захистить від знущань та вбивств.

Однак, суб'єктивізація тварин все ж має відбуватись із великим застереженням – не намагатись зрівняти тварин з людьми, адже це не люди іншої статі, кольору шкіри чи поглядів, з якими ми є одним видом. І це не повний аналог малих дітей чи недужих людей. Вони – істоти інших видів із своїми видоспецифічними особливостями і потребами, які ми маємо вивчати і забезпечувати. Ми мусимо прийняти їхню інакшість, яку не змінить ні наша етика, ні виховання, ні закон. Гадаємо, побудова тваринно-людського суспільства на базі суспільства людей призведе до появи нової етики. І у цьому контексті актуальними та перспективними виглядають постмодерні філософські пошуки.

Окрім зазначеного, неможливо обійти увагою загальне питання етичності утримання тварин в наших населених пунктах. Ми зробили з цих тварин своїх друзів, але у нас є вибір щодо утримування тварин, а чи є вибір у них самих? Очевидно, що людство одомашнювало та селекціонувало собак, кіз чи коней, абсолютно не переймаючись згодою цього живого ресурсу. Та якщо ми сприйматимемо їх, як суб'єкти, що мають власну волю, бажання, інтереси, то навряд чи етично тримати їх в якості живих іграшок або постачальників сировини. Мабуть у майбутньому, в ході поступової відмови від м'ясних, хутряних та пташиних ферм, а також в ході заміни живих «домашніх іграшок» на роботів зі штучним інтелектом, ми нарешті завершимо еру антропоцентричного використання нелюдських індивідуумів.

Суб'єктність екосистем. На відміну від людського суспільства, де тварина вже не є частиною природи, цілісні екосистеми з тваринами та рослинами не можуть і не мусять підлаштовуватись під людину, яка за визначенням є до них зовнішнім чинником. Так за Ф.Аллегрі: «люди не можуть нав'язувати природі моральний порядок. Моральні правила діють у людському світі, а не за його межами.» [31, с.96]. Варто пам'ятати, що природа є самоцінною і самодостатньою, оскільки існувала до людини, і може продовжити існувати навіть за умови повного зникнення людства. І здатна породжувати нові мислячі істоти.

Оскільки антропоморфізація наділяє тварин людськими рисами, то однією з її проблем є редукаціонізм у вигляді акцентування на особистостях, не беручи до уваги складність екологічної системи, у якій кожна тварина є не лише індивідуумом, а частиною складного організму. Так, у людському суспільстві ми звикли до постійного руху в бік максимальної свободи індивідууму та рівності людей між собою. У сучасному світі кожна людина має шанс зробити власну кар'єру у бізнесі чи політиці, або обрати роль домогосподаря(-ки), або стати митцем, проповідником, спортсменом тощо. Дитина звичайного прибиральника з часом може стати відомим спортсменом, художником, власником компанії чи навіть очолити державу. Ми потенційно можемо зайняти будь-яке місце у суспільстві – незалежно від походження, статі та кольору шкіри. А ще, люди здатні домовлятися між собою, навіть вороги, адже ми – один вид. Але чи розумно наголошувати на рівності робочої бджоли та бджолої матки? Чи засвоїть ідеї гендерної рівності левиний прайд? Чи погодяться пари зозуль чемно виконувати батьківські обов'язки? Чи товаришуватимуть пітон і кролик? Чи очолить ліс дитинча польової миші? Та й що це означає: «очолити ліс»? Окремі екосистеми – це не осередки суспільства,

як людські держави, племена та поселення. «Екосистема є третім основним (поряд з організаційним і популяційним) рівнем організації живого, на якому реалізується одна з головних ознак живих систем – біотичний кругообіг і повна трансформація сонячної енергії» [6]. Тобто є перший рівень – індивідуальний організм, є другий – популяція, яку Енциклопедія сучасної України визначає, як «відносно ізольовану сукупність особин одного виду, які займають певну територію, відрізняються за генотипом і здатні вільно схрещуватися між собою» [6]. І є третій рівень – екосистема, причому і «людина як особистість (соц. одиниця), і людське суспільство не є компонентами екосистеми» [6]. Все людство на планеті, з огляду на глобалізацію та її інформаційно-логістичну складову, є по суті популяцією. Але дикі тварини не є не тільки частиною людської популяції, але й відносяться до зовсім інших функціональних систем, екосистем, де людина та людські спільноти є сторонніми та чужорідними елементами, здатними, як виявилось, переважно на деструктивні дії.

Хатчінс та Вімер акцентують увагу на тому що лише «на поверхневому рівні тварини здаються окремими істотами, які незалежно та вільно пересуваються у своєму середовищі. Насправді, ніщо не може бути дальшим від істини. Усі окремі організми тісно пов'язані з середовищем проживання, в якому вони еволюціонували» [32, с. 129]. Каллікотт роз'яснює: «суспільство складається з його членів, органічне тіло – з його клітин, а екосистема – з рослин, тварин, мінералів, рідин і газів, які його утворюють» [33, р. 324].

І тут не можна не згадати геніального Олдо Леопольда, який ще на початку ХХ ст. не просто зацентрував увагу на внутрішній, властивій цінності тварин, а й «на відміну від Альберта Швейцера, поширив її не на окремі особини, а на види та екологічні спільноти» [36, с. 54]. У створеній О. Леопольдом екологічній етиці або етиці Землі йдеться зовсім не про вульгарне перенесення людських етичних принципів, як-то права рабів чи жінок, на тварин, а про свободу і право біологічних спільнот дикої природи на недоторканість та власне життя [36, с. 55-56]. На переконання Леопольдо: «Річ є правильною, якщо вона спрямована на збереження цілісності, стабільності та краси біотичної спільноти». І неправильно, «якщо вона прагне до іншого» [37, с. 224-225]. Хатчінс та Вімер повторюють, що «біологічне багатство екосистеми, яке характеризується кількістю та різноманітністю видів, які вона підтримує, розглядається як внутрішньо добре. І навпаки, зміни в природному біологічному різноманітті, які виникають в результаті людської діяльності (прямо чи опосередковано), сприймаються як внутрішнє зло» [32, с. 112].

Цікаво, що борець за права тварин Т. Ріган вважає екологічну етику О. Леопольда «екологічним фашизмом (environmental fascism)» [38, с. 262]. Він пояснює свій закид схожістю підходів О. Леопольда із (ніцшеанською) благістю пожертви окремими індивідуумами заради загального благополуччя [38]. На що Хатчінс та Вімер відказують, що «більш відповідним терміном може бути «екологічний соціалізм», у якому «права» окремих тварин розглядаються як вторинні щодо прав виду чи екосистеми в цілому. З точки зору екології/етики збереження, вид і екосистема важливіші за будь-який організм. Дійсно, без першого неможливо, щоб другий навіть існував!» [32, с. 130]. Натомість щодо поглядів борців за права тварин зазначені автори висловлюються так: «фактично, ми вважаємо крайні погляди, висловлені Сінгером [17] і Ріганом [38], значною мірою несумісними з метою збереження дикої природи» [32, с. 128]. «У той час як земельна етика є більш цілісною, зосереджуючись не лише на тваринах (як розумних, так і нерозумних), але й на рослинах, ґрунтах, водах та інших неживих істотах» [32, с. 113].

Каллікотт нагадує, що подібного верховенства громади над особистістю дотримувався і Платон, вважаючи що тіло, душа і суспільство мають подібні структури і відповідні чесноти, де «відносна цінність частин або складових обчислюється відповідно до внеску, зробленого в цілісність, стабільність і красу цілого» [33, р. 327-8]. Тож, враховуючи ці дані, Каллікотт робить висновок, що екологічна етика з перевагою спільного над особистим, «є дещо чужим для сучасних систем етичної філософії, але цілком знайомим у ширшому контексті класичної західної етичної філософії» [33, р. 329], і мова тут не про виокремлений Ріганом фашизм.

Хатчинс та Вімер вважають, що редукціоністська зосередженість борців за права тварин на окремих тваринах «є біологічно наївною» і пов'язана із «культурними упередженнями», адже саме «західні культури справді мають тенденцію приділяти більше уваги правам окремих людей, а не благополуччя суспільства в цілому» [32, с. 129]. І це пояснює популярність «антропоморфної філософії» [32, с. 129]. А от справжня, на їх погляд, «турбота про диких тварин має бути виражена в готовності захищати природні екосистеми» [32, с. 129]. Адже тварини є по суті живими органами екосистеми, як організму. І погодьтесь, дивно опікуватись благополуччям живого хвоста ящірки більше, ніж життям цілої ящірки. Адже ящірка виростить новий хвіст, а от сам хвіст без ящірки проживе зовсім мало.

З огляду на відомі науці властивості екосистеми, Каллікотт зауважує, що «рух за звільнення тварин/за права тварин є, зрештою, абсолютно нездійсненним. Уявне суспільство, в якому всі тварини, здатні до чутливості, отримували або мали право на отримання однакової уваги, було б настільки смішним, що його можна було б більш доречно й ефективно розглядати в сатири, ніж у філософських дискусіях» [33, р. 337]. При тому, що «земельна (прим. екологічна) етика, навпаки, ... все ж цілком практично здійсненна, оскільки, посилаючись на одне благо, конкуруючі індивідуальні претензії можуть виноситися в суд, а відносні цінності та пріоритети призначатися незліченній кількості компонентів біотичної спільноти» [33, р. 337-8].

Зі свого боку, ми би ще раз хотіли наголосити на відсутності прямої аналогії між штучною гомогенною громадою, людством, та природною гетерогенною екосистемою. Якщо в першій системі елементи більш-менш самодостатні, то інша еволюційно побудована таким чином, аби працювали ланцюги передачі енергії, речовини, де тварини та рослини є функціональними елементами загальної системи. Якщо кожна людина у суспільстві має шанс на зміну своєї соціальної ролі та ніші, до прикладу, народившись у сім'ї хлібороба, а ставши ученим, то в екосистемі жодна лелека (консумент) не стане вербою (продуцентом) або грибом (редуцентом) і навпаки – на грибниці не виросте лелека.

Тож, з огляду на незбагненність почуттів та відчуттів тварин для нашої людської свідомості, з огляду на кардинальну різницю між людським суспільством та екосистемами та з огляду на самодостатність та власні інтереси екосистем, що очевидно відмінні від інтересів людини – ми просто не маємо жодних прав на нав'язування екосистемам людських принципів, цінностей чи правил. І наша етика може наділити нас лише одним очевидним обов'язком – в якості морального агента-опікуна зберігати недоторканність та цілісність екосистем. Причому саме екосистем, як моральних партнерів, не виділяючи з них окремі особини тварин. А захищаючи окремих тварин поза турботою про їх екосистеми, ми уподібнюємось до захисника окремих мурах, що дає розорювати їх мурашники та дивується, що мурахи без мурашника гинуть. Нагадаємо, що серед причин Шостого масового вимирання на першому місці називають знищення ареалів, місць проживання видів [25, 26].

З огляду на зазначену складність та цілісність екосистем, а також із огляду на те, що екосистема являє собою громаду моральних суб'єктів, невід'ємну від місця проживання, ми пропонуємо розглядати ці екосистеми, як моральні суб'єкти, на кшталт суб'єктів права – юридичних осіб у людському суспільстві. Як окремі корпорації чи країни мають правоздатність, можливість набувати тих чи інших прав, чому не можуть отримати право на незалежне існування і захист від людських зазіхань екосистеми в визначених і недоторканих кордонах, з правом на свій внутрішній уклад та розвиток. Звісно, мова не йде про примітивну кальку, адже ми не забуваємо про суттєві відмінності між людським суспільством і природою, але можливість для екосистем виборювати власні природні інтереси через представників у людських судових та наукових установах, виглядає дуже привабливо.

Висновки. Більшу частину нашої цивілізованої історії людина вважає себе вищою та беззастережно ціннішою за тварину та навколишню природу. Антропоцентризм з'являється у Давній Греції і, тимчасово поступившись лише теоцентризму Середніх віків, відроджується із Ренесансом та продовжує монополювати аж до ХХ століття.

Відкриття у біології, соціології та психології XIX–XX століть пробивають пролом у науковому обґрунтуванні вищості людини. Відповідно до чого філософська думка створює рух за права тварин за антропним принципом прав людей. Найбільшої сили цей рух, розбившись на декілька течій, набирає у другій половині XX століття. На жаль неготовність до глибокого вивчення наукових основ функціонування природних систем заводить філософів прав тварин у новий виток антропоцентризму, де тварина механістично прирівнюється до атомізованої самодостатньої людської особи, а складна багатовимірна екосистема – до моновидового людського суспільства. Неоантропоцентризм прав тварин мімікрує під біоцентризм та екологізм, однак тримається на широкому хибному фундаменті антропоморфізації, природно близької кожній людині. Результатом неоантропоцентризму стає бажання розповсюдити на екосистеми принципи людської етики, включаючи заповідь «не вбий», «не вкради». І це, не зважаючи на катастрофічні для екології результати вже проведених експериментів із штучного видалення хижаків та «шкідників»!

Людський антропоцентризм через нехтування потребами природи призвів до Шостого масового вимирання видів, яке розпочалося у XIX–XX ст. та в наш час стрімко набирає обертів. Неоантропоцентризм через антропоморфну підміну справжніх потреб природи людськими проєкціями на тварин власних почуттів і потреб, продовжує цей катастрофічний шлях. Антропоморфізація має ряд проявів, серед яких, наприклад, штучний поділ тварин на «корисних» та «шкідливих», виходячи з людської етичної оцінки їх дій по відношенню до людини та її ресурсів. І з подальшим безжальним винищенням «шкідників», що призводить до розбалансування екосистем, втрати біорізноманіття. Ще один прояв антропоморфізації – поділ тварин на «добрих» та «поганих/злих», виходячи з етичної оцінки природних дій тварин, сформованих мільйонами років еволюції та призначених для повноцінного сталого життя та розвитку екосистем. І тут люди кидаються захищати «нещасних» пташенят від «підлих» змій, навіть не уявляючи собі нагальну необхідність плазунів для природи. І таких «добрих» та «злих» видів – тисячі! Наступний прояв антропоморфізації – ставлення до домашніх тварин, яких господарі готові тішити солоденьким, душити парфумами, одягати та розважати у суто людському розумінні радісних подій – проводити урочистості на день народження чи «весілля», катати на гелікоптері чи брати із собою на море. Тут небезпеки менше, окрім спроб випуску таких «друзів» чи їх нащадків у дику природу, бо така антропоморфна «турбота» наносить природним системам надзвичайну шкоду, оскільки проти інвазійних видів у аборигенних видів тварин та рослин просто відсутні захисні і пристосувальні механізми, які створюються протягом тисячоліть еволюції. І, звісно, незмінним атрибутом антропоцентризму є впевненість у праві людини на будь-яке втручання у будь-який природний процес чи екосистему на планеті.

Сучасному антропоцентризму протистоїть земельна (екологічна) етика О. Леопольдо, виступаючи на захист існуючих екологічних систем та вимагаючи їх цілісного сприйняття, замість псевдодопомоги виокремленим антропоморфізованим тваринним індивідуумам. На превеликий жаль екологічна етика не стала мейнстримом, на відміну від концепції прав тварин.

На наш погляд, концепцію індивідуальних прав тварин можна застосовувати лише для тварин, що на постійній основі (на все життя) перебувають поза межами власної екосистеми або які створені штучно шляхом селекції чи генетичних маніпуляцій. Лише в такому випадку концепція прав тварин приносить користь тваринам, покращуючи їх благополуччя та захищаючи від насильства і смерті.

Що стосується тварин у дикій природі, то єдиною можливістю зберегти їх на майбутнє є захист їхніх середовищ проживання разом із абіотичним та біотичними складовими. Богомол чи павук не потребують захисту від «домашнього насильства» самки, навіть з огляду на те, що після спарювання будуть нею з'їдені. Вони потребують лише того, аби ми не втручались у їх природне життя через нестримні позиви нашої етики. І тут найбільш корисним, на наш погляд, було б надання суб'єктності екосистемам, аби вони могли бути захищеними від людського негативного впливу через обраних та уповноважених людей, які би представляли їхні інтереси у неприродному і агресивному людському світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарук. Київ: «Абрис», 2002. 742 с.
2. Bostock D. Plato's Theaetetus. New York: Oxford University Press, 1988. 285 с.
3. Борейко В. Є. Екологічні традиції, релігійні погляди слов'янських та інших народів. К: Київський еколого-культурний центр, 2003. Т. 1. 160 с.
4. Біблія в перекладі І.Огієнка [Електронний ресурс] // *TrueChristianity.info*. – Режим доступу: https://www.truechristianity.info/ua/bible_ua.php (дата звернення: 15.11.2023).
5. Шеховцов В. В. Трансформація релігійних світоглядів крізь призму філософських парадигм на шляху до гуманізації фауністичного законодавства // *Науково-інформаційний вісник Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького*. 2019. № 8(20). С. 78–87.
6. Велика українська енциклопедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vue.gov.ua/> (дата звернення: 15.11.2023).
7. Schweitzer A. Philosophie und Tierschutzbewegung // *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* / за ред. Von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. С. 92–98.
8. Маркс К., Енгельс Ф. Повне зібрання творів у 50 тт. (1958-1985). Київ, 1982. Т. 46 : Ч. I. 515 с.
9. Декарт Р. Метафізичні твори. Київ: Фоліо, 2023. 224 с.
10. Darwin Ch. The descent of man, and selection in relation to sex. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1981. 575 с.
11. Tolman E. C. Purposive Behavior in Animals and Men. New York: Century, 1932. 463 с.
12. Корж О. П. Етологія тварин: навчальний посібник. Суми : Університетська книга, 2023. 236 с.
13. The Cambridge Declaration on Consciousness [Електронний ресурс] // *Francis Crick Memorial Conference*. – Режим доступу: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (дата звернення: 15.11.2023).
14. Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress by Henry S. Salt [Електронний ресурс] // *The Animal Rights Library*. – Режим доступу: <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (дата звернення: 15.11.2023).
15. Schweitzer A. The Philosophy Of Civilization And Ethics. London: Adam & Charles Black, 1949. 284 с.
16. Brophy B. The Rights of Animals // *The Sunday Times*. 10 Oct. 1965. P. 45.
17. Сінгер П. Визволення тварин / пер. з англ. К.Гуменюк. Київ: Пабулум, 2019. 456 с.
18. Regan T. Defending animal rights. Urbana : University of Illinois Press, 2001. 179 p.
19. Кочубей Н., Харьков С. Взаємодія «людина-тварина»: Від антропоцентризму до екологізму // *Knowledge, Education, Law, Management*. 2023 № 4 (56). P. 101–110.
20. Sapontzis S. F. Predation [Електронний ресурс] // *Ethics and Animals*. 2011. Vol. 5, no. 2. – Режим доступу: <https://doi.org/10.15368/ea.1984v5n2.1> (дата звернення: 15.11.2023).
21. Keulartz J. Should the Lion Eat Straw Like the Ox? Animal Ethics and the Predation Problem [Електронний ресурс] // *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 2016. Vol. 29, no. 5. P. 813–834. Режим доступу: <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9637-4> (дата звернення: 15.11.2023).
22. Pearce D. Reprogramming Predators [Електронний ресурс] // *The Hedonistic Imperative*. 2009. – Режим доступу: <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/reprogramming-predators.html> (дата звернення: 16.11.2023).
23. Nussbaum M. C. A Peopled Wilderness [Електронний ресурс] // *The New York Review*. – Режим доступу: <https://www.nybooks.com/articles/2022/12/08/a-peopled-wilderness-martha-c-nussbaum/> (дата звернення: 15.11.2023).
24. Kolbert E. The Sixth Extinction: An Unnatural History. New York : Henry Holt and Company, 2014. 336 p.
25. WWF Living Planet Report 2018 [Електронний ресурс] // *World Wildlife Fund*. – Режим доступу: <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2018> (дата звернення: 15.11.2023)

26. WWF Living Planet Report 2022 – Building a naturepositive society [Електронний ресурс] / Almond, R.E.A., Grooten, M., Juffe Bignoli, D. & Petersen, T. (Eds) // *World Wildlife Fund*. – Режим доступу: <https://livingplanet.panda.org/en-GB/> (дата звернення: 15.11.2023)
27. Борейко В. Є. Видовий терор. Київ: Київський еколого-культурний центр, 2010. 144 с.
28. Ripple W. J. Status and Ecological Effects of the World's Largest Carnivores [Електронний ресурс] // *Science*. Vol. 343, Issue 6167. 10 Jan 2014. – Режим доступу: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1241484> (дата звернення: 15.11.2023)
29. Методики обліку рисі, ведмедя та вовка. WWF-Україна, 2022. 64 с.
30. Callicott J. B. Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again [Електронний ресурс] // *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*. 1988. Vol. 4, no. 3. – Режим доступу: <https://doi.org/10.15368/bts.1988v4n3.1> (дата звернення: 15.11.2023).
31. Allegri F. Is There a Moral Problem in Predation? // *Relations. Beyond Anthropocentrism*. Vol. 10, No. 2. Jan. 2023. P. 93–100.
32. Hutchins M., Wemmer C. Wildlife conservation and animal rights: Are they compatible? // *Advances in animal welfare science*. Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986. P. 111–137.
33. Callicott J. B. Animal Liberation A Triangular Affair // *Environmental Ethics*. Vol. 2, Issue 4. Winter 1980. P. 311–338.
34. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4. Oct. 1974, P. 435–450.
35. Екологічна етика: навчальний посібник; за заг. ред. О.М. Шуміло / Борейко В.Є., Шуміло О.М., Шеховцов В.В., Шуміло О.О. Х.: Право, 2015. 304 с.
36. Борейко В. Є. Філософи зоозахисту та природоохорони. К.: Київський екологокультурний центр, Асоціація зоозахисних організацій України, 2012. 180 с.
37. Leopold A. A Sand County Almanac; and sketches here and there. New York : Oxford University Press, 1949. 226 p.
38. Regan T. The case for animal rights. Berkeley : University of California Press, 1983. 425 p.

REFERENCES

1. Filosofov`kiy entsiklopedichniy slovník (2002) [Philosophical encyclopedic dictionary]. Kiyiv: «Abris». [in Ukrainian].
2. Bostock, D. (1988) Plato`s Theaetetus. New York: Oxford University Press.
3. Boreyko, V. (2003) Ekolohichni traditsiyi, relihiyni pohlyadi slov`yans`kikh ta inshikh narodiv [Ecological traditions, religious views of Slavic and other peoples]. K: Kiyivs`kiy ekoloho-kul`turniy tsentr [in Ukrainian].
4. Bibliya v perekladi I.Ohiyenka [The Bible translated by I. Ohienko]. *TrueChristianity.info*. URL: https://www.truechristianity.info/ua/bible_ua.php (data zvernennya: 15.11.2023). [in Ukrainian].
5. Shekhovtsov, V. (2019) Transformatsiya relihiynikh svitohlyadiv kriz` prizmu filosofov`kikh paradim na shlyakhu do humanizatsiyi faunistichnoho zakonodavstva [Transformation of religious worldviews through the prism of philosophical paradigms on the way to humanization of faunistic legislation]. *Naukovo-informatsiyinyi visnik Ivano-Frankivs`koho universitetu prava imeni Korolya Danila Halits`koho*. No.8(20). [in Ukrainian].
6. *Velika ukrayins`ka entsiklopediya* [Great Ukrainian encyclopedia]. URL: <https://vue.gov.ua/> (data zvernennya: 15.11.2023). [in Ukrainian].
7. Schweitzer, A. (2013) Philosophie und Tierschutzbewegung. *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* / za red. Von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. S. 92–98.
8. Marks, K., Enhel`s, F. (1982) Povne zibrannya tvoriv u 50 tt. (1958–1985) [Complete collection of works in 50 volumes]. Kiyiv. T. 46 : Ch. I.
9. Dekart, R. (2023) Metafizichni tvori [Metaphysical works.]. Kiyiv: Folio. [in Ukrainian].
10. Darwin, Ch. (1981) The descent of man, and selection in relation to sex. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
11. Tolman, E. C. (1932) Purposive Behavior in Animals and Men. New York: Century.
12. Korzh, O. P. (2023) Etolohiya tvarin: navchal`niy posibnik [Animal ethology: a study guide]. Sumi : Universitets`ka kniha [in Ukrainian].

13. The Cambridge Declaration on Consciousness. *Francis Crick Memorial Conference*. URL: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (data zvernennya: 15.11.2023).
14. Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress by Henry S. Salt. *The Animal Rights Library*. URL: <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (data zvernennya: 15.11.2023).
15. Schweitzer, A. (1949) *The Philosophy Of Civilization And Ethics*. London: Adam & Charles Black.
16. Brophy, B. (1965) The Rights of Animals. *The Sunday Times*. 10 Oct.
17. Sinher, P. (2019) Vizvolennya tvarin [Liberation of animals]. Kiyiv: Pabulum. [in Ukrainian].
18. Regan, T. (2001) *Defending animal rights*. Urbana : University of Illinois Press.
19. Kochubey N., Khar'kov S. (2023) Vzayemodiya «lyudina-tvarina»: Vid antropotsentrizmu do ekolohizmu [Human-animal interaction: From anthropocentrism to environmentalism]. *Knowledge, Education, Law, Management*. No.4 (56). [in Ukrainian].
20. Sapontzis, S. F. (2011) Predation. *Ethics and Animals*. Vol. 5, no. 2. URL: <https://doi.org/10.15368/ea.1984v5n2.1> (data zvernennya: 15.11.2023).
21. Keulartz, J. (2016) Should the Lion Eat Straw Like the Ox? Animal Ethics and the Predation Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. Vol. 29, no. 5. P. 813–834. URL: <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9637-4> (data zvernennya: 15.11.2023).
22. Pearce, D. (2009) Reprogramming Predators. *The Hedonistic Imperative*. URL: <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/reprogramming-predators.html> (data zvernennya: 16.11.2023).
23. Nussbaum M. C. (2022) A Peopled Wilderness. *The New York Review*. URL: <https://www.nybooks.com/articles/2022/12/08/a-peopled-wilderness-martha-c-nussbaum/> (data zvernennya: 15.11.2023).
24. Kolbert, E. (2014) *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York : Henry Holt and Company.
25. WWF Living Planet Report (2018). *World Wildlife Fund*. URL: <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2018> (data zvernennya: 15.11.2023).
26. WWF Living Planet Report– Building a naturepositive society (2022). *World Wildlife Fund*. URL: <https://livingplanet.panda.org/en-GB/> (data zvernennya: 15.11.2023).
27. Boreyko, V. (2010) Vidoviy terror [Species terror]. Kiyiv: Kiyivs'kiy ekoloho-kul'turniy tsentr. [in Ukrainian].
28. Ripple, W. J. (2014) Status and Ecological Effects of the World's Largest Carnivores. *Science*. Vol. 343, Issue 6167. 10 Jan. URL: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1241484> (data zvernennya: 15.11.2023).
29. *Metodiki obliku risi, vedmedya ta vovka* (2022) [Methods of accounting for lynx, bear and wolf.]. WWF-Ukrayina. [in Ukrainian].
30. Callicott, J. B. (1988) Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*. Vol. 4, no. 3. – Rezhim dostupu: <https://doi.org/10.15368/bts.1988v4n3.1> (data zvernennya: 15.11.2023).
31. Allegri, F. (2023) Is There a Moral Problem in Predation? // *Relations. Beyond Anthropocentrism*. Vol. 10, No. 2. Jan.
32. Hutchins, M., Wemmer, C. (1986) Wildlife conservation and animal rights: Are they compatible? *Advances in animal welfare science*. Washington, DC: The Humane Society of the United States.
33. Callicott, J. B. (1980) Animal Liberation A Triangular Affair. *Environmental Ethics*. Vol. 2, Issue 4.
34. Nagel, T. (1974) What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4. Oct.
35. Ekolohichna etika: navchal'niy posibnik; za zah. red. O.M. Shumilo (2015) [Environmental ethics: study guide] / Boreyko V.Ye., Shumilo O.M., Shekhovtsov V.V., Shumilo O.O. Kh.: Pravo. [in Ukrainian].
36. Boreyko, V. (2012) *Filosofi zoozakhistu ta prirodookhoroni*. [Philosophers of animal protection and nature conservation] K.: Kiyivs'kiy ekolohokul'turniy tsentr, Asotsiatsiya zoozakhisnikh orhanizatsiyi Ukrayini. [in Ukrainian].

37. Leopold, A. (1949) *A Sand County Almanac; and sketches here and there*. New York : Oxford University Press.
38. Regan, T. (1983) *The case for animal rights*. Berkeley : University of California Press.

Kharkov Serhii Volodymyrovych
Deputy General Director
Kyiv Zoological Park of National Importance
Postgraduate Student
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrogoва str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0003-2950-9583

ATOMISED ANIMAL RIGHTS AS THE FINAL STAGE OF ANTHROPOCENTRIC DESTRUCTION OF NATURE.

The article analyses the relationship between humans and nature, specifically humans and animals, from antiquity to the present day. Based on the progressively catastrophic deterioration of the environment and the disappearance of animal biodiversity, a conclusion is drawn regarding the fallacy of prevailing anthropocentric approaches to nature. Considering scientific discoveries in the fields of biology, physiology, psychology, and sociology over the last two centuries, the article expresses support for radical changes in humans' perception of animals.

A new problem is outlined, consisting of modern philosophers' anthropomorphised perception of animals. This, in turn, leads to continued support for the destruction of biodiversity through the mechanistic transfer of human needs and feelings to the needs and feelings of animals.

The work examines another less-known approach – O. Leopoldo's ecological or land ethics, which considers complex multidimensional ecosystems as certain integral organisms and requires subjectivity and protection for them, not their individual organs.

The relevance of the problem of anthropocentrism and its new forms is challenging to overestimate in view of the impressive ecological decline and the rapid and dramatic loss of biodiversity, which has already been named the Sixth Mass Extinction of species.

The study aims to find opportunities to change the ecological situation, alter people's attitudes toward animals and nature by developing the positions of environmental ethics, and prevent the development of a false anthropocentric paradigm based on anthropomorphised animal rights.

The research uses general scientific methods of comparison, analysis, synthesis, and induction.

The results comprise several practical conclusions, both for the protection of animals and the preservation of the planet's ecosystems.

Key words: *animal rights, anthropocentrism, anthropomorphism, ecosystem, ecological ethics, problem of predation, biodiversity, nature protection.*

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 101+130.1+168.522+122/129

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.7>**Агаманюк Зоя Миколаївна**

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
ДЗ «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-7299-409X

Романенко Сергій Степанович

доктор економічних наук, доцент,
доцент кафедри спортивних ігор і менеджменту фізичної культури
ДЗ «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-4446-9244

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СВОБОДИ

Резюме. Протягом ХХ століття відбулося в науково-технічній, інформаційній, соціальній, політичній, економічній та культурній галузях більше змін, ніж протягом багатьох попередніх століть. В узагальненому визначенні глобалізація тлумачиться як новий етап світового розвитку, що якісно відрізняється від попередніх історичних формацій і характеризується різким прискоренням темпів інтернаціоналізації усіх сфер суспільного життя – економічної, соціальної, політичної, духовної – й виведенням їх на новий якісний рівень. Останні два десятиліття характеризуються ростом взаємозалежності і взаємовпливу соціальних спільнот; розвитком торгівлі і величезними потоками капіталу; масштабною міграцією; необмеженими культурними зв'язками. Важлива характеристика процесу глобалізації, що протікає в сучасному світі – поширення ліберально-демократичних цінностей на всі регіони світу. Глобалізаційні процеси зустрічають різні форми супротиву. Опір глобалізації може проявлятися у дуже різноманітних галузях. Деякі з них мають політичне, деякі – економічне, а багато – і загальнокультурний зміст. Представники самобутніх культур, свідомо чи підсвідомо, відчують, що за економічною, політичною, правовою та технологічною гомогенізацією неминуче будуть мати місце побічні ефекти, які, в першу чергу, викличуть зміни їх традицій, національної культури і всього життєвого укладу. Процеси глобалізації призвели до наступних результатів: дисбаланс розвитку економіки різних регіонів; комерціалізація всіх сфер життя; глобалізація ринку робочої сили; погіршення екологічної ситуації на планеті; посилення розриву між багатими й бідними (людьми та країнами); безконтрольність діяльності міжнародних фінансових структур щодо керівництва держав, чії громадяни входять у ці структури; соціальне розшарування, що стало причиною напруги, що зростає, не тільки між представниками різних соціальних груп в одній країні, але також між країнами; деградація культури та падіння рівня духовного життя суспільства.

Ключові слова: глобалізація, свобода, антиглобалізм, економічна глобалізація, політична глобалізація, соціальна глобалізація, культурна глобалізація.

Вступ. Об'єктивні історичні процеси в світі трансформують світогляд сучасної людини та формують новий образ соціальної реальності. Протягом ХХ століття відбулося в науково-технічній, інформаційній, соціальній, політичній, економічній та культурній галузях більше змін, ніж протягом багатьох попередніх століть.

Методологічним підґрунтям дослідження є ідеї, концепції, вчення, викладені в роботах українських та зарубіжних учених. Зокрема, з проблем дослідження свободи, свободи як цінності, глобалізації, освітянського процесу, економічної та духовної свободи були використані роботи наступних авторів: А. Адлер, Аристотель, І. Берлін, В. Віндельбанд, Г. Гегель, Н. Гедікова, Т. Гоббс, К. Гутберлет, Ю. Добролюбська, І. Кант, О. Кузьміна, Г. Лейбніц, Д. Леонтьєв, М. Мамардашвілі, К. Маркс, А. Маслоу, В. Попков, М. Попович, К. Роджерс, Ж. Сартр, Б. Спіноза, Й. Фіхте, Е. Фромм, Ф. Шеллінг, М. Цибра та інші.

Важливими для дослідження є роботи наступних авторів, присвячені соціокультурним трансформаціям: В. Андрущенко, О. Апеля, Д. Белла, І. Берліна, Є. Борінштейна, В. Бакирова, І. Бичко, І. Бех, К.-А. Веллмера, Ю. Габермаса, Х. Г. Гадамера, М. Гайдегера, Ф.А. Гаєка, А. Гелнера, Б. Грушина, Г. Йонаса, Дж. Кемпбелла, С. Кримського, О. Лісеєнко, Р.Г. Лотце, Н. Лумана, Е. Левінаса, М. Михальченко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, В. Паркіна, Дж. Раза, Б. Рассела, П. Рікера, Дж. Ролса, Л. Фр. Г. Свендсена, О. Тоффлера, В. Франкла, З. Фрейда, М. Френча, Е. Фромма, М. Фуко, Дж. Шарпа, А. Швейцера.

Мета статті. Метою статті є розкриття впливу глобалізації на соціокультурні трансформації свободи.

Методи дослідження. В процесі дослідження використовувалися різні загальнонаукові методи. Зокрема, соціокультурний метод дозволив нам розглянути феномен свободи в контексті глобальних трансформаційних процесів, притаманних сучасному суспільству. Зазначені процеси, як правило, викликають ускладнення соціальної структури, яка впливає на соціальні, економічні та духовні процеси. Метод структурно-функціонального аналізу використовувався для побудови моделі співвідношення «соціокультурного» та «соціокультурних трансформацій», при визначенні окремих елементів глобалізаційних впливів на різні сфери життя суспільства, при дослідженні структурних елементів інновацій в освіті, структуроутворюючих компонентів цінності свободи.

Результати дослідження. З 90-х років ХХ століття феномен глобалізації став відомим багатьом, незважаючи на те, що перші його ознаки стали з'являтися ще в 50-х роках. Загальновідомо, що після закінчення Другої світової війни сформувався новий світовий устрій. З'явилися два ідеологічних табори: комуністичний, разом зі своїм військовим блоком (країни Варшавського договору), і капіталістичний, що утворив Північноатлантичний альянс. Решта країн, так званий «третій світ», представляли собою арену, на якій проходило змагання двох ворогуючих таборів, але самі вони не відігравали істотної ролі в світових політичних процесах. Інакше кажучи, вони були об'єктом, а не суб'єктом світової політики [1, с. 22].

«Глобалізація являє собою всеохоплюючий багатоаспектний процес перетворення світу в цілісну систему, що визначає майбутнє людської цивілізації. Глобалізація є найважливішим, найвпливовішим й найвиразнішим процесом в сучасних світових суспільних відносинах» [8, с. 8]. В узагальненому визначенні глобалізація тлумачиться як новий етап світового розвитку, що якісно відрізняється від попередніх історичних формацій і характеризується різким прискоренням темпів інтернаціоналізації усіх сфер суспільного життя – економічної, соціальної, політичної, духовної – й виведенням їх на новий якісний рівень. Небувале прискорення темпів соціальних змін в сучасну епоху проаналізував А. Тоффлер. Соціальна колізія між теперішнім і майбутнім була охарактеризована ним як «футурошок» [8 с. 8].

В процесі глобалізації беруть участь всі економічно, фінансово і політично передові країни; в якості головного покровителя цього процесу все ж сприймаються Сполучені Штати Америки. Після Другої світової війни США активно включаються в світові політичні процеси. Починаючи з 60-х років минулого століття, США поступово стають світовим політичним лідером. Реалізація новоєвропейського ліберально-демократичного проекту здійснилася саме в цій

країні, що призвело до її військового та економічного успіху. Прогнозування спрямованості процесів сучасної глобалізації стає однією з найактуальніших проблем світової спільноти. Також слід відзначити широке використання атомної енергії, нові досягнення генної інженерії і експансію інформаційних технологій, які обумовлюють виникнення наслідків, що містять загрози для всього живого, і в той же час є неконтрольованими і непередбачуваними. В процесі глобалізації включеними виявляються не тільки економіка, політика, культура, а й людська свідомість: відбувається трансформація уявлень людини про світ, суспільство, змінюються самі механізми вибору життєвих стратегій. Перед людиною постає проблема вибору і формування нової стратегії поведінки в таких вимогах та проблема збільшення її відповідальності за майбутнє людства [1, с. 22].

«Свобода – одна з основних філософських категорій, яка характеризує сутність людини і її існування, що проявляється в можливості особистості мислити і діяти у відповідності зі своїми уявленнями і бажаннями, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього тиску» [3, с. 211]. Для особистості володіти свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій її індивідуальності і рівня розвитку суспільства. Обмеження свободи особистості, жорстка регламентація її свідомості і поведінки, зведення людини до ролі простого «гвинтика» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди, як особистості, так і суспільству. В кінцевому рахунку, саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до існуючих природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, а й перетворювати їх у відповідності зі своїми цілями. В даному випадку «свобода особистості може стати ключем до прогнозування глобалізації в різних регіонах світу» [2, р. 6].

Глобалізацію можна назвати процесом тотальної інтеграції. При цьому вона принципово відрізняється від усіх форм інтеграції, що існували в світовій історії раніше. Людство досі було знайоме з двома формами інтеграції:

«Коли будь-яка сильна держава насильно намагається «приєднати» інші країни, і таку форму інтеграції ми можемо назвати інтеграцією за допомогою поглинання, з використанням примусу (таким чином створювалися майже всі імперії). Добровільне об'єднання країн для досягнення спільної мети. Ми можемо назвати цю форму інтеграції добровільним союзом, конфедерацією.

В обох випадках ті території, на яких здійснювалася інтеграція, були порівняно невеликі і не досягали масштабів, характерних для сучасного процесу глобалізації» [6, с. 81].

З одного боку, процеси глобалізації сприяють стабілізації економічної ситуації, каналізують інтегративні тенденції в політичній сфері, однак, з іншого боку, логічним завершенням глобалізації може стати зняття не тільки економічних та політичних шлагбаумів, але, також, культурна та етнічна уніфікація [6, с. 81].

З точки зору американського мислителя Ф. Фукуями, з настанням посткомуністичної епохи в наявності кінець історії. Іншу точку зору виражає американський мислитель Хантінгтон. На його думку, на нинішньому етапі місце ідеологічних протиріч займають протиріччя культур (цивілізацій). Процес політичної гомогенізації світу викличе цивілізаційні конфлікти [9, с. 35].

У 1993 році професор державного управління і директор стратегічних досліджень в Гарварді, американський філософ Самьюель П. Хантінгтон написав роботу «Зіткнення цивілізацій», в якій він передрікав, що найзначніші конфлікти майбутнього розгорнуться вздовж лінії розлому між цивілізаціями. Конфлікти будуть розгортатися на мікро- і макрорівнях, тобто на рівні груп і навіть цілих країн. Причин цього безліч. Так вони можуть мати культурно-ціннісний характер – це відмінності в мові, традиціях, нормах, релігії. Також вони пов'язані із сучасною культурною ідентичністю, коли змінюються її традиційні форми (пов'язані з місцем проживання, з професією, державою) і виникають форми або розмитою ідентичності, або ідентичності консервативної (наприклад, релігійний фундаменталізм як результат десекуляризованого світу). Ще однією причиною зіткнення цивілізацій стає зростання цивілізаційного національної самосвідомості, в результаті якого виникає прагнення надати світу незахідний вигляд, протистояти вестернізації національної культури. Незахідні цивілізації хочуть бути сучасними шляхом поєднання західної модернізації і традиційних цінностей [7].

Під впливом процесу глобалізації сучасна людська цивілізація набуває нових рис. Останні два десятиліття характеризуються ростом взаємозалежності і взаємовпливу соціальних спільнот; розвитком торгівлі і величезними потоками капіталу; масштабної міграцією; необмеженими культурними зв'язками. У той же час людство стикається з посиленням зубожіння мас; загрозами екологічної деградації; прогнозованою в недалекому майбутньому продовольчою кризою; епідеміями; расовою дискримінацією; ксенофобією; злочинністю; втратою національної самобутності. Всі ці зміни відбуваються як на мікрорівні, тобто пов'язані з більш-менш сутнісною зміною становища і ролі окремої людини, так і на макрорівні, – пов'язані з певними змінами цілих соціальних груп або спільнот, в цілому в суспільстві конкретної країни або на міжнародній арені. Проблеми глобального розвитку в своїй сутнісній основі відображають ігнорування силами суб'єктивного глобалізму принципу: прогрес в будь-якій сфері повинен бути зорієнтований на розвиток самої людини і поліпшення якості її життя. Іншими словами, негативні наслідки сучасної глобалізації є наслідком відмови від соціалізації і гуманізації як вищих цінностей життєдіяльності людського суспільства. Сучасна криза капіталізму обумовлений його антисоціальною та антигуманною практикою [1, р. 22].

Важлива характеристика процесу глобалізації, що протікає в сучасному світі – поширення ліберально-демократичних цінностей на всі регіони світу. Проблеми, що виникають в будь-якій точці світу, моментально відгукуються на всьому іншому світі. «Процес глобалізації і гомогенізації проводить до створення єдиного світового співтовариства, в якому формуються єдині норми, інститути і культурні цінності. З'являється відчуття світу як єдиного місця» [4, с. 79–80].

Загалом, процес глобалізації характеризується наступними основними аспектами: інтернаціоналізацією, що, в першу чергу, знаходить своє вираження у взаємозалежності; лібералізацією, тобто усуненням торгових бар'єрів, мобільністю інвестицій та розвитком інтеграційних процесів; екстраполяцією ліберальних цінностей і сучасних технологій в усі точки світу; і, нарешті, детериторіалізацією, що виражається в активності, що має транснаціональні масштаби, і зменшенні значущості державних кордонів. «Всеохоплюючий процес глобалізації при детальному аналізі охоплює переважно такі сфери: інформаційна глобалізація, економічна глобалізація, територіальна глобалізація (регіоналізація), демографічна глобалізація» [7, с. 15]. Також сьогодні основним критерієм суспільного прогресу є рівень гуманізації суспільства, становища в ньому особистості – рівень її економічної, політичної, соціальної і духовної свободи.

Глобалізаційні процеси зустрічають різні форми супротиву. Опір глобалізації може проявлятися у дуже різноманітних галузях. Деякі з них мають політичне, деякі – економічне, а багато – і загальнокультурний зміст. Роль і значення держави в епоху глобалізації зменшується і в тому аспекті, що має місце девальвація військової безпеки. Крім того, економічна та екологічна безпека вимагають одночасних та узгоджених дій багатьох країн. Глобальні ринки ставлять багато держав на коліна. Транснаціональні корпорації мають у своєму розпорядженні більші фінансові можливості, ніж національні держави. Усвідомлення всього цього сприяє зменшенню прихильності до національних держав і, отже, посилення космополітизму. Не можна не враховувати і того, що технологічна і, особливо, культурна одноманітність підриває основи національної держави. Антиглобалісти вважають, що економічна глобалізація призведе до ще більшого збагачення багатих і, відповідно, до зубожіння незаможних. Що ж стосується культурного протистояння глобалізаційних процесів, то воно куди більш серйозне, і тому вимагає особливої уваги. Чого побоюються країни противники глобалізації? Адже глобалізація, в її ідеальному варіанті – це викорінювання убогості, встановлення всесвітнього порядку, вічного миру і матеріального благополуччя. Яка ж сила змушує людину, народи і країни відмовлятися від вищезазначених благ? Які мотиви цього протистояння?

Як позитивний момент в глобалізованому суспільстві можна виділити розвиток нових видів комунікаційної інфраструктури, зокрема, Інтернет-ресурсів, що дозволяють значно розширити творчий потенціал людини, відкриваючи широкі евристичні горизонти. Однак не можна заперечувати і негативних аспектів глобалізаційних трансформацій, що накладають відбиток на

розвиток особистості і пов'язаних насамперед із поширенням і зміцненням позицій масової культури.

Справа в тому, що представники самобутніх культур, свідомо чи підсвідомо, відчують, що за економічною, політичною, правовою та технологічною гомогенізацією неминуче будуть мати місце побічні ефекти, які, в першу чергу, викличуть зміни їх традицій, національної культури і всього життєвого укладу. Однією з істотних потреб людини є власна приналежність до чого-небудь, чи то соціальна група, конфесія, політична орієнтація, географічний ареал і т.д. Серед цих форм ідентичності культурна ідентичність є головною і всеохопною, адже вона значною мірою визначає людську ментальність, психологію і життєвий уклад в цілому. Для національної свідомості власний життєвий уклад нації сприймається не тільки як своєрідний, тільки їй властивий спосіб оформлення життя, але також і як перевага по відношенню до інших культур [5, с. 22].

Спілкування з іншою культурою часто лише посилює симпатії до власної нації. Свідомість приналежності до нації означає, що людина пов'язаний з нею спільністю характеру, що доля і культура нації впливає на неї, що сама нація живе і реалізується в ньому. Вона сприймає націю частиною свого «я»; тому образу власної нації сприймається як особиста образа, а успіхи представників своєї нації і визнання їх іншими викликає почуття національної гордості. Людина настільки визначена культурою, що зміна навіть в такій сфері, як кулінарія, кухня, стіл, сприймаються дуже болісно [5, с. 22].

Так чи інакше, але глобалізація неминуче викликає руйнування національних культур. В першу чергу це відноситься до національної мови, до применшення її значення.

Під впливом процесів глобалізації такі різновиди свободи як економічна, політична, духовна зазнають змін і приводять до трансформацій суспільства. Так, зокрема, у сфері економіки знижується рівень життя людей країн, що розвиваються. Умови, які нав'язують міжнародні фінансові організації слабким національним економікам приводять до їхнього краху (наприклад, Аргентина чи Венесуела). Економіка набуває віртуального характеру і переважна маса потоків фінансових проходить через систему комп'ютерів. Гроші віртуально циркулюють. Складається враження, що вони існують окремо від матеріальної сфери. А цього не може бути. Віртуальна реальність та об'єктивна реальність не одне й те саме [2, с. 72.].

Економічна глобалізація створює базу для всіх інших її форм: політичної, суспільної, духовної. У політичне життя держав глобалізація також вносить свої зміни. Формування єдиного політичного простору вимагає вироблення нових спільних форм політичного правління та політичної поведінки держав. Існує реальна загроза ліквідації національної специфіки політики. Таким чином, глобалізація вигідна для сильних держав і небезпечна для слабких [3, с. 114].

У духовному житті теж відбуваються зміни. На відміну від попередніх епох, ми маємо єдиний інформаційний простір. Цей фактор привів до появи планетарного мислення, ми гостро реагуємо на все, що відбувається в світі. Ми, здавалося б, маємо можливості для збагачення духовного світу особистості. Але, як не парадоксально, інтелектуальний рівень людей не падав так низько, як зараз. Займатися інтенсивною розумовою діяльністю мало хто вважає за потрібне. Зустрічається, що школярі не знають таблиці множення і не вбачають в цьому нічого страшного. Завжди можна використати гаджети. Зникає критичне мислення. Увага звертається не на знання як таке, а на його корисність. Головною загрозою нам бачиться, як багатьом іншим дослідникам, втрата національної культури. Традиційні національні цінності втрачають своє значення. Створюється новий тип людини – не громадянина своєї країни, а громадянина світу [3, с. 119].

Але ми хочемо підкреслити, що глобалізація – це об'єктивний процес і його не уникнути, така логіка історії. Та вона не має тотальний характер. Людина є не просто спостерігачем. Вона є вільною і вольовою істотою і має можливість стати творцем власної історії та власної долі.

Висновки. В результаті проведеного дослідження означеної проблеми виявлено, що глобалізація привела до міграції населення і, відповідно, спричинила серйозні проблеми у багатьох сферах буття: в економіці і культурі, у національному і соціальному житті. Глобалізація почала

бути провідною тенденцією у розвитку сучасного світу. Пришвидшення темпів провідних суспільств світу, розповсюдження науково-технічного прогресу спричинило некерованість деяких аспектів глобалізації. Тому виникла нова проблема – чи можна виявити ступінь ймовірності чи спрямованості процесів глобалізації, а потім і управління ними. Чи можна їх регулювати? Керованість процесами глобалізації в нашому уявленні – це узгодженість глобалізації з політичним, культурним, соціальним та економічним розвитку окремих держав та цілих регіонів.

Глобалізація породила спротив у вигляді антиглобалістського руху в багатьох регіонах світу. Не розділення цінностей глобалізації проявляється у дуже різноманітних сферах життя суспільства. Дехто виступає проти глобалізації у сфері політики і бачить загрозу втрати національної ідентичності. Дехто вбачає загрозу для політичного життя держав, декого непокоїть економічний аспект проблеми глобалізації, адже світ розвивається нерівномірно і може привести до поглинання, використання економіками сильніших держав слабших. А для багатьох антиглобалістів небезпека має загальнокультурний сенс.

Набуло подальшого розвитку твердження про те, що процеси глобалізації призвели до наступних результатів: дисбаланс розвитку економіки різних регіонів; комерціалізація всіх сфер життя; глобалізація ринку робочої сили; погіршення екологічної ситуації на планеті; посилення розриву між багатими й бідними (людьми та країнами); безконтрольність діяльності міжнародних фінансових структур щодо керівництва держав, чії громадяни входять у ці структури; соціальне розшарування, що стало причиною напруги, що зростає, не тільки між представниками різних соціальних груп в одній країні, але також між країнами; деградація культури та падіння рівня духовного життя суспільства).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Atamaniuk Z. The globalization and freedom of personality: the socio-philosophical aspect. *Коллективна монографія SENSE Philosophical and methodological challenges of the study of modern society*. Lviv-Torum : Liha-Pres, 2019. P. 22–44.
2. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 316 с.
3. Атаманюк З. М. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст). *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: Кол.монографія*. Наук.редакт. Борінштейн Є.Р. Одеса : ПНПУ імені К.Д.Ушинського, 2016. С. 184–211.
4. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія. Київ : Ніка-Центри, Ініціатива, 2011. 408 с.
5. Валле В. Жага свободи. Київ : Видавець Олег Філюк, 2017. 312 с.
6. Іванова Н. В. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз. Луцьк : Вежа-Друк, 2016. 420 с.
7. Кутуєв П.В. Концепції розвитку та модернізації: еволюція дослідницьких програм соціологічного дискурсу. Київ : Сталь, 2005. С. 99–147.
8. Тоффлер Елвін . Третя хвиля. Київ : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. 480 с.
9. Фукуяма Ф. Політичний порядок і політичний занепад. Від промислової революції до глобалізації. Київ : «Наш формат», 2019. 608 с.

REFERENCES

1. Atamaniuk Z. (2019) The globalization and freedom of personality: the socio-philosophical aspect. *Kolektyvna monohrafiya SENSE Philosophical and methodological challenges of the study of modern society*. Lviv-Torum : Liha-Pres., P. 22–44.
2. Atamanyuk Z. M. (2020) Svoboda yak faktor sotsiokulturnykh transformatsiy suchasnoho ukrayinskoho suspilstva : monohrafiya [Svoboda as a factor of socio-cultural transformations of modern Ukrainian society: monograph.]. Odessa : Vydavnychyy dim «Helvetyka». 316 s. [in Ukrainian].
3. Atamanyuk Z. M. (2016) Tsinnist svobody yak dukhovno-suspilnoho fenomenu (ukrayinskyu kontekst) [The value of freedom as a spiritual and social phenomenon (Ukrainian context)]. *Metodolohiya ta tekhnolohiya suchasnoho filosoфskoho piznannya: Kol.monohrafiya*. Nauk.redakt. Borinshteyn YE.R. Odessa : PNPУ imeni K.D.Ushynskoho, S. 184–211. [in Ukrainian].

4. Bek U. (2011) Vlada i kontrvlada u dobu hlobalizatsiyi. Nova svitova politychna ekonomiya. [Power and contradiction in the age of globalization. New world political economy] Kyiv : Nika-Tsentry, Initsiatyva. 408 s. [in Ukrainian].
5. Vallye V. (2017) Zhaha svobody [The thirst for freedom]. Kyiv : Vydavets Oleh Filyuk. 312 s. [in Ukrainian].
6. Ivanova N. V. (2016) Dukhovno-ontolohichni stratehiyi mysleny: sotsialno-filosofskyi analiz. [Spiritual and ontological strategies of thinking: socio-philosophical analysis] Lutsk : Vezha-Druk. 420 s. [in Ukrainian].
7. Kutuyev P.V. (2005) Kontseptsiyi rozvytku ta modernizatsiyi: evolyutsiya doslidnytskykh prohram sotsiolohichnoho dyskursu. [Concepts of development and modernization: the evolution of research programs of sociological discourse] Kyiv : Stal. S. 99–147. [in Ukrainian].
8. Toffler Elvin. (2000) Tretya khvylya [The third wave]. Kyiv : Vydavnychyy dim «Vsesvit». 480 s. [in Ukrainian].
9. Fukuyama F. (2019) Politychnyy poryadok i politychnyy zanepad. Vid promyslovoyi revolyutsiyi do hlobalizatsiyi [Political order and political decline. From the industrial revolution to globalization]. Kyiv : «Nash format». 608 s. [in Ukrainian].

Atamaniuk Zoia Mykolaivna

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of Socio-Cultural Activities
South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0001-7299-409X

Romanenko Serhii Stepanovych

Doctor of Economic Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Sports Games and Management of Physical Culture
South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-4446-9244

THE IMPACT OF GLOBALIZATION ON SOCIO -CULTURAL TRANSFORMATIONS OF FREEDOM

***Resume.** During the twentieth century, it took place in scientific, technical, informational, social, political, economic and cultural fields more changes than for many centuries. In a generalized definition, globalization is interpreted as a new stage of world development, which is qualitatively different from previous historical formations and is characterized by a sharp acceleration of the pace of internationalization of all spheres of social life – economic, social, political, spiritual – and bringing them to a new quality level. The last two decades have been characterized by the growth of interdependence and mutual influence of social communities; development of trade and huge flows of capital; large -scale migration; unlimited cultural ties. An important characteristic of the globalization process that occurs in the modern world is the spread of liberal-democratic values to all regions of the world. Globalization processes meet different forms of resistance. Globalization resistance can be manifested in very different industries. Some of them have political, some – economic, and many – and general cultural content. Representatives of original cultures, consciously or subconsciously, feel that by economic, political, legal and technological homogenization, there will inevitably have side effects that will, first and foremost, cause changes in their traditions, national culture and the entire lifestyle. The processes of globalization have led to the following results: imbalance of economic development of different regions; commercialization of all spheres of life; globalization of labor market; deterioration of the environmental situation on the planet; strengthening the gap between the rich and the poor (people and countries);*

the uncontrolled activity of international financial structures in the management of states whose citizens are part of these structures; Social stratification, which has caused the growing tension, not only between representatives of different social groups in one country, but also between countries; Degradation of culture and falling of the level of spiritual life of society.

Key words: *globalization, freedom, antiglobalism, economic globalization, political globalization, social globalization, cultural globalization.*

УДК 123.1+130.2

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.8>**Врайт Галина Яківна**

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0003-3258-9705

Чумак Єгор Олександрович

студент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-3957-8147

НАЦІОНАЛЬНИЙ МЕНТАЛІТЕТ ЯК КАТЕГОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

У запропонованій статті автори викладають власну інтерпретацію того, що ми називаємо національною свідомістю та національним менталітетом – поняття, якими нам доводиться користуватись так часто, поскільки проблема пошуку специфіки самобутності нашого (і не лише нашого) народу актуалізується на тлі глобальних політичних та соціокультурних обставин. Оскільки в часи складної та тривалої боротьби народу за право на існування масово виникає потреба у філософському обґрунтуванні своєї національної суверенності та самобутності, це дослідження покликане своєчасно задовольнити цю потребу у вирішенні проблеми об'єктивності поняття національного менталітету. В умовах, коли основні категорії філософії перебувають у фазі всебічного переосмислення під впливом глобальних всесвітніх процесів, поняття менталітету, будучи однією з таких категорій, також знаходиться в центрі уваги вчених.

Звичне розуміння менталітету як квінтесенції історичного досвіду народу, як правило, не викликає сумнівів, проте в наш час, коли виникає проблема співвідношення народної дії з його субстанційним началом, постає необхідність визначення первинності цих феноменів: національна культура визначає ментальність її носія, чи навпаки – специфіка незалежних від людини умов формує в ній певні культурні та соціально-політичні нахили.

Для вирішення цієї проблеми було застосовано трансцендентальний метод І. Канта, згідно з яким необхідно враховувати можливості чистого (теоретичного) розуму щодо досягнення таких надчуттєвих сутностей як національний менталітет. В результаті даного дослідження було зроблено висновок, що поняття менталітету, намагаючись огорнути всю повноту буття народу в історичній перспективі, переступає кордони чистого розуму та не знаходить відповідного змісту, з яким не вступало б в протиріччя; натомість, поняття менталітету є необхідною складовою практичного життя відповідального громадянина, і як така вона виступає лише особистим, недоторканим надбанням, що формується на основі принципів людини, які вона прагне поширити на всю націю в цілому.

Ключові слова: менталітет, нація, філософія, субстанція, розум.

Вступ. В наш час проблема менталітету все частіше набуває актуальності в науковому дискурсі. Це пов'язано не тільки з процесами глобалізації, внаслідок яких зростає інтенсивність міжкультурних взаємодій, але і з певними воєнно-політичними обставинами, які призводять до змін в національному самоусвідомленні людини та трансформації парадигми сприйняття національного менталітету. Запропонована стаття – не дослідження нації, не опис особливостей її розвитку в загальноісторичному плані, а всього лише обґрунтування на основі філософського

аналізу необхідності створення такої національної доктрини, метою якої є надання *націєтворчому* процесу нового імпульсу і специфіка якої полягає в тому, що більше не сліпий випадок чи збіг обставин покладені в основу формування нації, а свідомий вибір людини, для якої власне благополуччя, а отже й народне, – справа особистого обов'язку.

Численні філософи, культурологи, антропологи прагнули на основі історичних, культурних і географічних умов, в межах яких формувався певний етнос, вивести деяку «формулу», згідно якої ми змогли б визначити як і куди приводить нас національне провидіння. Дослідники беруться за цю справу з усвідомленням того, що індивідуальність не має ніякого значення в процесі етногенезу, і що всі етапи формування свідомості людини – а значить, і нації – цілком визначаються сторонніми умовами. Дійсно, формування народу – це тривалий і складний процес, на ранніх етапах якого зовнішні умови відігравали ключове значення, *але безпідставним є твердження, що цей процес остаточно завершився.*

Мета та завдання. Метою даної статті є дослідження такого явища як національна свідомість й формування на його основі поняття національної ментальності в якості об'єктивної реальності та визначення, яким чином вони впливають на процес націєтворення.

Для реалізації поставленої мети було поставлено такі **завдання**:

- 1) надати дефініцію поняття менталітет;
- 2) в'яснити можливість чистого розуму досягнути поняття менталітету;
- 3) сформулювати поняття національного менталітету на основі практичного розуму;
- 4) визначити спосіб об'єктивізації феномена менталітету як постулату практичного розуму.

Методи дослідження. Оскільки першочерговим об'єктом нашого інтересу виступають можливості чистого розуму щодо охоплення ідей, які він бажає перевести на ступінь більш-менш осяжних понять, відшуковуючи для них цілісне наповнення, то найбільш доцільним методом задля розв'язання покладених проблем виступає трансцендентальний підхід І. Канта, згідно якого вирішення філософських питань не може бути розпочате без підготовчого етапу у вигляді аналізу чистого розуму та його меж, переступання яких не припустиме в пізнавальному процесі, але цілком можливе в практичному застосуванні розуму.

Результати дослідження. Вивчаючи історію ми припускаємо, що всі ті події, пов'язані з народом, його перемоги чи занепади не є чимось випадковим; виникає враження наче цей стан речей повинен був скластись саме так, а не якимось інакше. Пояснення цього ми знаходимо в такому поширеному, але разом з тим й узурпованому понятті як «ментальність» або «менталітет», завданням якого (не самого терміну, а предмету, який він пояснює) є визначення і скеровування нашого національного курсу в історичній перспективі.

Науковці по-різному формулюють дефініцію цього терміну, залишаючи його сутнісну основу тією самою. Український дослідник О. Стражний формулює поняття ментальності наступним чином: «Це – певна сукупність цінностей, звичок, не завжди усвідомлена система координат, психологічних алгоритмів, які формують погляд людини або групи осіб на навколишню дійсність і, відповідно, визначають її (їх) поведінку» [4, с. 4]. Відомий український філософ В. Петрушенко надає наступне визначення менталітету: «Це поняття історії, культурології, психології та філософії, яке фіксує порівняно сталі особливості інтелектуальних станів, процесів і утворень певного народу або певної особистості» [2, с. 97].

Загалом можна ствердити, що національна ментальність – це сутнісний, метафізичний вектор народу, озираючись на який кожен *причетний громадянин* формує власний світогляд, на основі якого він продукує загальнонаціональні феномени та, спираючись на які, визнає свій етнос унікальним. Ці феномени суть культура, звичаї, цінності, загалом – прояви народної творчості, котрі в сукупності переростають в такий *соціально-політичний устрій*, що забезпечує найбільш гармонійний розвиток народу і підкреслює своєрідність його буття.

Але звідки відомо, що цей *народ сам по собі* (такий, що розглядається безвідносно до зовнішніх обставин; *народ сам-по-собі* чи *народ-в-собі* – взагалі, не більше ніж гола абстракція) визначається саме таким вмістом даних феноменів, але при цьому не може бути інакшим? Можливо, під час процесу дослідження або елементарного обдумування *сутності* того чи

іншого народу ми приписуємо їй такі ознаки, на котрі самі звертаємо увагу, але ніяк не можемо пізнати в цілому як самодостатній об'єкт. Такий принцип являє собою чистий кантіанський підхід, що має слугувати нам в якості канону, інакше будь-яке визначення, яке ми намагаємось сформулювати, і яке, в сутності, виступає цілковитою видимістю, ми сприйматимемо за істину в останній інстанції.

Застосування апріорних форм людського мислення перешкоджає нам пізнавати народ-в-собі, його сутність, як би ретельно й уважно ми не досліджували її через підручники, статті, кінематограф, історичні пам'ятки тощо. Натомість слід наголосити, що це дослідження жодним чином не зазіхає на надбання історії та антропології як наук, оскільки предметом їх інтересу виступає *закономірність* явищ соціальної, політичної чи культурної природи людини. Однак феномен менталітету, який вважається квінтесенцією всього вище перерахованого, має значення одухотвореної своєрідності народу та претендує на загальне, вичерпне його визначення, що робить його предметом вже не історичних чи антропологічних, а метафізичних пошуків. Тому в цьому дослідженні значення має філософська дедукція поняття менталітету, яке, за своєю суттю, виходить за межі таких емпіричних явищ як історичні чи культурні пам'ятки та постає орієнтиром народу в його соціальному, політичному та творчому житті. Саме тому, коли ми говоримо про правомірність використання такого поняття як менталітет з метою визначення особливостей нашої національної самобутності самої-по-собі, нам необхідно визнати його непридатність і діалектичність (слово діалектика використовується тут в кантіанському сенсі – видимість або ілюзорність) [3, с. 232] і, разом з тим, зрозуміти, що ані історія, ані антропологія не здатні на основі емпіричних фактів вивести «формулу» людини тої чи іншої національності. Сама функціональна природа чистого розуму накладає обмеження на такого роду пошуки. Всі звичні означення нації як єдиного цілого, всі ті якості та явища, які ми їй приписуємо як самостійному об'єкту самому-по-собі, не можуть слугувати справжнім знанням, а отже поняття менталітету, яке з необґрунтованою впевненістю приписують поняттю національності як такої, також постає предметом для софістики: можна вести тривалі дискусії навколо теми сутності того чи іншого народу, але результатом такого підприємства буде висновок того, що ми не отримаємо якоїсь конкретної та єдино правильної відповіді, оскільки всі аргументи «за» й «проти» будуть однаково значимими й рівносильними з логічної точки зору, але безплідними в філософському відношенні. Таким чином виникає антиномія.

Інша справа, коли ми робимо умовиводи виходячи зі справжнього стану речей. Це можливо лише в тому разі, якщо розглядати не умосяжну іпостась нації, тобто якою вона є в-собі та яку ми мислимо разом з *констатацією* існування певного народу, а її конкретну даність. За такої постановки проблеми значення має тільки те, що народ *являє собою на теперішній час в актуальній перспективі*. Характеристика народу є достовірною й якісною лише в тому випадку, коли вона розробляється в контексті відношення «народ – подія», оскільки саме так можливо відстежити прояв, наприклад, українства, але не як ментальної схильності, а національного дійства.

Найбільш очевидною обставиною, з якою ми пов'язуємо теперішнє буття українського народу, безсумнівно, є зовнішня агресія, що ведеться російською федерацією з 2003 року (конфлікт навколо острова Тузла – перша спроба Росії поширити свій вплив на Крим) проти суверенітету української держави та права її громадян на самовизначення. Всі статистичні показники й співвідношення державних потужностей (збройні сили, економіка тощо) обох сторін вказували на значну перевагу агресора й немічність жертви цієї агресії. Те, що український народ усвідомив, прийняв та відбив віроломну атаку агресора, свідчить про те, що причину моральної стійкості багатьох українських громадян слід шукати не лише на фронті. Так само складається справа з тактикою вищого командування: будь-які плани й рішення будуть безглуздими, якщо не має бажаних їх реалізовувати; якими б не були зусилля політичного й військового керівництва у забезпеченні міцної оборони держави – все марно без народної солідарності й розуміння того, що організація подібної оборони справді необхідна для безпеки кожного громадянина. Звідси випливає, що існує міцне підґрунтя, на якому здійснюються вище згадані

заходи. Таким підґрунтям виступає небажання українців пов'язувати свою долю з войовничою імперією через втрату власного суверенітету. В свідомості народу, результатом боротьби має стати, як мінімум, збереження незалежності держави. Але чому народ, особливо та його частина, що не застала радянського гніту та не відає всієї тяжкості національної несвободи, так міцно чіпляється за незалежність?

Це можна пояснити тим фактом, що в масову свідомість вже досить давно проникла ключова ідея: «Якою б неефективною та слабкою не була держава, її необхідно зберегти», оскільки саме держава витупає полем реалізації національної свідомості. Вивчаючи інформацію про те, що доводилось переживати народу закутому в кайдани чужорідним імперіалізмом, у людей виникає тісна асоціація втрати державної незалежності з приходом деспотизму іншо-національного буття з усіма його практичними (часто, деспотичними та репресивними по відношенню до підкорених) проявами. Таким чином, народ визнає свободу як цінність, спираючись на історичний досвід; кожен з нас дізнається про страшні випробування своїх пращурів – хто з підручників, а хто зі статей – і невільно зберігає прочитане в своїй пам'яті. Звідси формується уявлення про національну солідарність, відчуття загальної причетності до подій минулого, споглядання культури й традицій пращурів як спільного надбання. Таким чином, з національного самоусвідомлення кожного з нас, виникає уявлення про менталітет, який визнається спільним для всіх українців і який призначено скеровувати нас на шляху до розбудови держави. І хоча ми вже знаємо, що поняття менталітету, котре, згідно традиційної точки зору, розглядається в якості підстави для національної свідомості є радше сукупністю всіляких суб'єктивних інтерпретацій та інтелектуальною химерою, але саме спираючись на нього народ споглядає себе як унікальний історичний суб'єкт. Оскільки наразі кожен українець спостерігає за тим, як над національним надбанням, до якого він відчуває причетність, нависає екзистенційна загроза, він усвідомлює її як загрозу по відношенню до себе, свого національного буття, звідси й виникає жага до свободи, яка змушує пробуджувати ті якості, що ми несвідомо приймаємо як необхідні для відбиття ворожої агресії: *народ-як-даність стверджує менталітет, а не народ-в-собі визначається менталітетом.*

Великою помилкою було б вважати, що підсумувавши всі історичні моменти народної боротьби за свободу та самобутність, могло б пощастити вивести якісь загальні ознаки, що характеризували б його як народ-в-собі. Тому, необхідно залишити ці спроби, натомість акцентувати увагу на теперішньому стані речей, виходячи з беззаперечних даних. Українці ведуть боротьбу за своє існування як самодостатньої нації, що змушує кожного з нас, спираючись на досвід минулих поколінь, осмислювати самих себе, через єдиний національний «генетичний код», як одне ціле – єдність минулого, сьогодення і майбутнього. Переживаючи тяжкі удари долі, українці в пориві до свободи дійсно демонструють певні якості: стійкість (оскільки народ мужньо тримає оборону, жадаючи перемоги, а не компромісу), нетерпимість до противника (бо народ від усієї душі бажає йому загибелі), співчуття до співвітчизників тощо. Зрозумілим є той факт, що ми віримо у *вродженість* цих якостей, що вони містяться в нас як генетичний нахил, таким чином виводячи українство на рівень не стільки психологічної, скільки метафізичної моделі; ми віримо в те, що наша національна ментальність, якій ми приписуємо визначення згідно власних спостережень й умовиводів, супроводжує наш народ протягом всього його самоусвідомлення і є, фактично, тотожним його буттю.

В дійсності, як стало зрозумілим, ми самі конструюємо наш менталітет і разом з тим керуємось ним як комплексом принципів. Тобто, можна сказати, що використання поняття менталітету хоч і не годиться в процесі пізнання народу-в-собі (оскільки його пізнавальна цінність залишається під сумнівом), воно виконує корисну функцію, оскільки навколо нього відбувається об'єднання людей в єдиний організм, і воно обов'язково супроводжує народ, коли той відчуває загрозу нищення своєї самобутності – тому, що робить його, як він вважає, народом-в-собі.

Але хто такі «Ми» в національному плані? Насправді, питання персонального відношення кожного окремого громадянина до процесу націєтворення, може викликати чимало побоювань

щодо нехтування роллю окремого, одиничного суб'єкта в цьому процесі. Як правило, коли справа стосується прояву загального духу, індивідуалізм сприймається не стільки як зайве ускладнення, але і як небезпечне явище, що відволікає сходження цього колективного Абсолюту; саме так нерідко розуміють наділену майже теологічними властивостями природу менталітету: «Кожен може обрати собі Бога. Кожен може обрати собі національність, навіть історію. Однак ніхто не може обрати собі менталітет» [4, с. 9]. Така точка зору полягає в тлумаченні поняття національного «діатезу» як субстанціональності. Оскільки, як ми з'ясували, за націєтворенням стоїть *принципова* активність людини щодо відстоювання свободи вираження власної національної самосвідомості, то звідси і виникає *система загальнонаціональних принципів та ідеалів, встановлених кожним з нас, і таких, що мають хоч індивідуальне походження, але загальну необхідність*. Перефразовуючи видатного філософа Гегеля [1, с. 27], можна ствердити, що національний менталітет – *не субстанція*, як переконує в нас філософська наївність, *але суб'єкт*, що діє за власним планом, постулює доктрину, не пізнає, але втілює національність своєю дією. Він ототожнює свою одиничність з сутністю народу – народом-в-собі, про який знає лише те, що не виходить за горизонт його індивідуального законодавства: хоробрість, терпимість, волелюбність, самопожертвування, або ж грубість, ледарство, жорстокість, раболіпство – не тільки від усвідомлення одиничним громадянином своєї національної натури, а й *від міри її утвердження залежить все*. Саме тому було б помилкою з моральної точки зору безпідставно приписувати позитивні якості своїй нації, будь то «відважність», «працьовитість» чи «завзятість», поки ці якості не будуть проявлені тим, хто приписує, інакше він робить докір своїм одноплемінникам за нестачу того, чого у нього самого мало б бути в надлишку.

З вище наведеного ми розуміємо, що менталітет – це інтелігібельний феномен, поняття якого, з точки зору пізнання, має лише проблематичне відношення до реальності як опосередковане між принципом, затвердженим людиною, і дією національного духу, яка з нього випливає. Таким чином, цей феномен, якщо розглядати його щодо *пасивної свідомості* представляється зовнішньою субстанцією, що відноситься до нас опосередковано через відчуття національної приналежності; проте ж, у відношенні до *самосвідомості* воно є необхідною підставою для прояву субстанціональності, але не як бездумного наслідування певному еталону, а в якості активного суб'єкта, що виражає принципи своєї національної самобутності в *загально-імперативній формі*.

Проблема, порушена тут, лише на перший погляд має суто теоретичний характер і відноситься до можливостей нашого розуму досягнути такий феномен, поняття якого саме по собі не лише не має міцного обґрунтування (мало б воно емпіричні передумови, чи виводилось аналітично на основі інших понять), а й знаходиться за межами нашої, виключно людської когнітивності. Однак першочергове значення відведено практичній дії – наразі актуальною є не розробка певних правил і критеріїв, згідно яких ми могли б розрізняти гідність чи порочність деяких націй, продиктованих їм своєю сутністю. Ознайомившись із численними доктринами – філософськими, політичними та історіософськими – і усвідомивши, що всі вони вступають у суперечність з розумом (в плані свого походження), оскільки одержують матеріал з особистісних, упереджених спонукань, до нас приходить розуміння того, що значення має те, яким цей народ *повинен постати в майбутньому*, але це саме майбутнє повинно визначатись не через минуле, поскільки ним легко спекулювати заднім числом, а *через теперішнє*. Теперішнє формується на основі постульованих принципів одиничного громадянина, за допомогою яких він затверджує себе в якості національного духу, що підноситься над історією, простором, часом та каузальними відношеннями. Таким чином, поняття «менталітету» і «народу-в-собі» постають перед нами як *постулати*, невід'ємні від *націєтворчого спрямування практичного розуму*.

Висновки. На основі проведеного дослідження нам вдалось, відштовхуючись від попередньо зазначеного поняття менталітету, визначити, що традиційне розуміння явища національної ментальності, пристосоване до поняття народу-в-собі, виступає нежиттєздатним конструктом, оскільки ґрунтується на прагненні чистого розуму вийти за свої межі, щоб досягнути

ноуменальну природу об'єкта його інтересу. Звідси випливає, що шлях до сутності нації лежить не через її пізнання, внаслідок якого ми отримали б певний канон, на який можна було б спиратись з метою відповідати субстанційній природі свого народу. Менталітет, будучи національною сутністю, може бути лише втілений через конкретну дію, керуючись принципами практичного розуму. Для філософа не може бути несподіванкою той факт, що абстрактні поняття тих чи інших феноменів, які не мають емпіричного відповідника, тільки й можуть бути визначені шляхом трансцендентального аналізу. Так само у випадку з поняттям менталітету, використовуючи вище зазначений метод, нам вдалося не лише довести об'єктивну значущість цього поняття при суб'єктивному походженні, а й окреслити спосіб досягнення того, що не підлягає теоретизації, але може бути реалізовано практично – ідею народу-в-собі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу. Київ: Основи, 2004. 548 с.
2. Петрушенко В. Тлумачний словник основних філософських термінів. Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. 264 с.
3. Кант І. Критика чистого розуму. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.
4. Стражний О. Український менталітет: Ілюзії. Міфи. Реальність. Київ: Книга, 2008. 368 с.

REFERENCES

1. Hegel G.V.F. Fenomenologhiia dukhu. [The Phenomenology of Spirit]. Kyiv: «Osnovy», 2004. 548 p. [In Ukrainian].
2. Petrusenko V. Tlumachnyi slovnyk osnovnykh filosofskykh terminiv. [Explanatory dictionary of basic philosophical terms]. Lviv: Vydavnytstvo Natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnikha», 2009. 264 p. [In Ukrainian].
3. Kant I. Krytyka chystoho rozumu. [Critique of Pure Reason]. Kyiv: Yunivers, 2000. 504 p. [In Ukrainian].
4. Strazhnyi O. Ukrainskyi mentalitet: Iliuzii. Mify. Realnist. [Ukrainian mentality: Illusions. Myths. Reality]. Kyiv: «Knyha», 2008. 368 p. [In Ukrainian].

Vrait Halyna Yakivna

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of Socio-Cultural Activity
South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0003-3258-9705

Chumak Yehor Oleksandrovyh

Student at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of Socio-Cultural Activity
South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-3957-8147

NATIONAL MENTALITY AS A CATEGORY PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING IN THE CONDITIONS OF SOCIOCULTURAL TRANSFORMATION

In the proposed work, the author presents his own interpretation of what we call national consciousness and national mentality – concepts that we have to use so often, since the problem of finding the specific identity of our (and not only our) people is actualized against the background of global political and sociocultural circumstances. Since in the times of the people's complex and long struggle for the right to exist, there is a massive need for a philosophical justification of their national sovereignty and identity, this study is designed to meet this need in a timely manner

in solving the problem of the objectivity of the concept of national mentality. In the conditions when the leading categories of philosophy are in a phase of comprehensive rethinking under the influence of global world processes, the concept of mentality, being one of these categories, is also in the center of attention of scientists in recent years.

The usual understanding of mentality as the quintessence of the historical experience of the people, as a rule, does not cause doubts, however, in our time, when the problem of the correlation of popular action with its substantive principle arises, it is necessary to determine the primacy of these phenomena: national culture determines the mentality of its bearer; or vice versa – specificity independent of human conditions forms certain cultural and socio-political inclinations in it.

To solve this problem, the transcendental method of Immanuel Kant was applied, according to which it is necessary to take into account the possibilities of the pure (theoretical) reason in understanding such supersensible entities as the national mentality. As a result of this study, it was concluded that the concept of mentality, trying to encompass the entire existence of a people in a historical perspective, crosses the boundaries of pure reason and does not find a suitable meaning with which it would not contradict; instead, the concept of mentality is a necessary component of the practical life of a responsible citizen, and as such it acts only as a personal, inviolable property, formed on the basis of human principles, which it seeks to extend to the entire nation as a whole.

Key words: *Mentality, nation, philosophy, substance, reason.*

UDC 297

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.9>**Gulmaliyeva Vusala Loghman**

Scientific Specialist at the Ethics Department

Institute of Philosophy and Sociology of the National Academy of Sciences of Azerbaijan

115, G. Javid Ave., Baku, Republic of Azerbaijan

orcid.org/0000-0002-2206-5919

THE SOCIOPHILOSOPHICAL NATURE OF THE DIALOGUE PROBLEM

The article is devoted to one of the most pressing issues of the modern era, which is the issue of dialogue. It has been emphasized that in the context of globalization, which has brought about significant changes in the modern world, the role of dialogues is indispensable in addressing the problems that have emerged as a result of these changes. Dialogue is recognized as a powerful tool for resolving the contradictions and conflicts that arise due to religious, ethnic, cultural, political, and economic diversities. It is noted that through dialogue, it is possible to achieve positive changes in the spiritual enrichment, harmony, stability, and order within human society. Various factors that contribute to the success of the dialogue process, such as communication, and the resulting collaboration, have been analyzed separately. Therefore, the article provides a comprehensive exploration of dialogue as a type of intercultural and international communication based on the sound analysis of problems in states or specific communities. The article highlights the essence of communication and human-world dialogue as a fundamental philosophical and sociological concept, focusing on mutual understanding, enrichment, and transformation, as well as the organization of effective communication, which is considered the key factor for the success of dialogues. The dialogue process is described as a negotiation process in which both parties are involved, but it is essential to emphasize that the dialogue process is the search for a way out in the format of negotiations by the parties facing problems. The success of this negotiation format depends on a systematic approach, which enables the establishment of correct and constructive communication. This approach includes listening, mutual reflection, putting interests at the center of discussions, displaying will, determination, and adaptability to changing conditions. All these factors contribute to the development of cooperation and partnership. The article emphasizes that dialogue is the starting point for the development of collaboration and its highest form is the mutual partnership of civilizations in solving global problems. On the other hand, the role of soft power and mediation is also crucial in promoting constructive dialogues in the modern world.

Key words: *dialogue, consensus, communication, relationship, unity, conflict*

Introduction. Humanity is experiencing a profound global crisis on a planetary scale. This crisis can be attributed to several pivotal factors, including concerns related to matters of war and peace, ecological considerations, the global population's rapid expansion, substantial shifts in familial and demographic dynamics, and pressing energy-related issues. Within the context of this historical epoch, the exclusive means for humanity to navigate this crisis entail the establishment of a world order that guarantees peace and prosperity. To recalibrate the world, principles such as humanism, communication, dialogue, tolerance, solidarity, mutual respect, cooperation, trust, and soft power must be diligently applied.

Dialogue is a philosophical problem of broad scope and dialectical nature. In this sense, dialogue is an event that manifests itself in various spheres, ranging from the global level to the local level. The fundamental factors driving dialogues are the existence of essential problems requiring concrete solutions or critical issues that demand discussion. Moreover, the existence of problems or conflicts in general underpins the relevance of dialogue. Absent problems or stakeholders, dialogues would find no rationale for their existence. Thus, for dialogues to take place and assume various forms, the existence of issues mandating solutions is an imperative prerequisite. The primary outcome of dialogues is the creation of new humanitarian and political opportunities for addressing problems.

Therefore, dialogue should be reflected both in inter-state and inter-society contexts, as well as in specific internal forms within a society to have its essential impact.

The level of problem elaboration. The historical emergence and development of perspectives on the issue of the dialogue problem are notably ancient, with investigations reaching back to the earliest periods of human intellectual exploration. From ancient Greek philosophy, featuring luminaries such as Socrates, Aristotle, and beyond, to the contemporary era, various scholars have dedicated efforts to expound upon the nature of dialogue. This article, in particular, explores diverse scholars' perspectives on dialogue, communication, and collaboration.

Considering these factors, it becomes imperative to delve into the above-mentioned topics as independent subjects of scrutiny. This is of significant importance. The post-Soviet landscape, in particular, warrants specific attention regarding the dialogue problem. In this context, the research on dialogue is not only examined in depth concerning its nature but also emphasizes its effectiveness.

Notably, Norwegian scholar Johan Galtung's name deserves particular mention for his pioneering work in redefining dialogue. This article references Galtung's work, "Religious Resources in Peace: Peace and Conflict, Development, and Civilization." Galtung underscores the paramount importance of dialogue, highlighting its mechanisms for implementation [9; 10].

In general, in addition to the researchers discussed above, in the modern era, the theoretical and methodological foundations of the dialogue problem have been developed in the West and the United States by H. Yeonqun in "Management and Resolution of Conflicts" [11], Robert M. Krauss, MorSELLA Ezequieun in "Communication and Conflict" [12], Joseph Nye, David Welsh in "Understanding Global Conflict and Cooperation: An Introduction to Theory and History" [13], Duro Susnich in "The Meaning and Significance of Dialogue" [14], Harold Saunders in "The Process of Changing Dialogue Relationships" [15], to name a few. It is precisely in this article that reference is made to the ideas of the mentioned scholars regarding the dialogue.

Research on dialogue in Azerbaijan is also addressed in the article. As the result of research conducted in this area in our country, works such as A. Abbasov's "Geopolitical and Social Philosophy: Towards a Just Order and Progress" [1], F. Ismayilov's "Human Problems" [2], I. Mammadzade's "On Philosophy Again, Modern Approaches. Imaginations. Perspectives" [3], Sh. Zeynalov's "Philosophy of Dialogue" [4], "Inter-Civilization Relations: Problems and Perspectives" [5], "Dialogue Culture and Modernity" [6], and others have emerged.

Aim and Objectives. The main purpose of the research is to provide a socio-philosophical analysis of the problem of dialogue. In this regard, considering the uniqueness of the topic, determining the reasons for the necessity of dialogue, explaining specific terms related to the subject, and investigating the role of dialogue in creating order, stability, and harmony in humanity are among the main goals and objectives.

Methods. During the research, a comparative analysis methodology related to the subject and, in general, an analytical research method were utilized. Depending on the tasks set for the research, methods such as generalization, historical-comparative and systematic approaches, and analysis were applied.

Main Section. The Socio-Philosophical Nature of the Dialogue Problem. The problem of dialogue presents itself as one of the pivotal issues in contemporary philosophical thought. This problem directly emanates from various relationships, such as human-world, human-society, human-worldview, and the like. In other words, the culture of dialogue currently emerges as a kind of challenge for the living society, civilization, and state on Earth, which needs to be expounded in terms of its methodological, philosophical, epistemological, and other contexts as a direct response to the demands of the time in contemporary philosophy. However, the main purpose of this article is to explore the socio-philosophical aspect of dialogue. Given the multi-faceted nature of the dialogue problem, its essence is quite extensive. As a social being, humans require dialogue as it holds significant importance in shaping their personalities, socialization, improving social relationships, and in various aspects of life activities.

The issue of dialogue has been a significant philosophical concern since ancient times, not only acquiring a scientific form within Ancient Greek philosophy but also becoming an integral part

of everyday life. For instance, "dialogue was a way of life for Socrates" [4, p. 34]. Even in ancient times, Socrates (469–399 BC) recognized the appropriateness of dialogue in his interactions with people. Moreover, due to the considerable pluralism of ideas among Greek city-states, Socrates also acknowledged the importance of maintaining balance in dialogues to ensure peace. In this regard, "philosophy has always carried a dialogic character. There is no real philosophy without dialogue, and it cannot exist" [7, p. 1149]. Thus, dialogue has been ingrained in philosophy from ancient times, and this tradition continues in modern times. Nevertheless, despite being reflected in various fields of knowledge, the problem of dialogue is primarily investigated within the realm of philosophy today. One of the key reasons for this focus is the shared concept of thought. Thought is the fundamental element underpinning philosophy, and, as such, it plays an essential role in dialogue. Thought is the key factor that enables the constructive nature of dialogues. On the other hand, thought also necessitates the preservation of neutral balance between the parties involved. In this sense, in modern times, "dialogue is a process of seeking shared meanings, developing common actions through common thought, and promoting shared meanings, reaching an agreement through thought" [11, p. 196]. "Dialogue serves as a diplomatic means between states and as a means to end violence in societies" [11, p. 200]. The attainment of shared and common meanings by all parties during dialogues is the primary indicator of the success of dialogue. In light of the realities that have emerged today, dialogues are an essential means for creating long-term order and sustainable harmony on a global scale on behalf of humanity. Dialogue is also vital in maintaining stability in societies. Furthermore, dialogue is one of the main prerequisites for the coexistence and joint activities of modern societies. According to the American public opinion analyst Daniel Yankelovich (1924–2017), "dialogue is a process of building successful relationships" [15, p. 378]. Taking into account the requirements of modern market economics, the continued existence of all societies in a dialogue environment is an inevitable reality. In this sense, dialogue is an essential element of intercivilizational order and harmony. "Dialogue is nothing more than a view, conversation, or ideological debate shared between civilizations and cultures" within a broad sociocultural context [7, p. 13]. "In a broad social and cultural context, dialogue is a discussion that aims to address and share common matters, discussions, and ideological debates between civilizations and cultures" [7, p. 26]. In short, the philosophy of dialogue is a means to achieve the long-term order and sustainable harmony of societies in the broader sociocultural context of the world. In the face of current realities, the socio-philosophical problem of dialogue has taken on greater importance. In this regard, "the world today is made up of different worlds, and each of these worlds is an independent, complete world. Therefore, without giving up the use of force in the struggle for superiority and dominance, they must engage in dialogue and compromise" [3, p. 63]. Our belief is that constructive dialogues in all areas are necessary for independent worlds to find their place within the broader world. Recognizing the social-philosophical problem of dialogue as one of the most pressing issues in modern philosophy requires an understanding of this notion. *The issue of dialogue is a human phenomenon that arises from and is shaped by problems.*

On the other hand, dialogue serves as a form of therapy for modern societies, providing an effective means to sublimate conflicts and tensions. This is because in contemporary societies, the social environment has reached a stage where "production and exchange lead to the pollution of the psyche, an increase in neuroses, non-rational expenditure of intellectual energy, manipulation of consciousness for various political purposes, the deterioration of tastes, and a decrease in humanistic inclinations in the worldview" [2, p. 270]. The demands of the modern world necessitate a dialogue culture not only on a global scale but also in all other spheres of life. In this regard, dialogue has gained prominence due to epidemiological characteristics in our time. "Dialogue is capable of eliminating the limitations resulting from religious, ethnic, cultural, political, and economic diversity, fostering tolerance and harmony, and enhancing the positive aspects of coexistence" [1, p. 211]. Since the culture of dialogue is essential for ensuring both intra-societal and inter-societal equilibrium, "unity is no longer just a reality, but a goal" [6, p. 76]. The concept of unity fostered by dialogue is one of the fundamental factors contributing to the functional interdependence of modern societies in

a chain-like fashion. The idea of unity is crucial for resolving critical problems on behalf of humanity in the contemporary world.

Any formal dialogue always originates from individual internal dialogue. In this sense, dialogue starts specifically at the individual level before extending to society. It gains meaning through individual initiation. Therefore, the problem of dialogue is not separate from the fundamental problem of humanity, which is one of the essential problems of philosophy. Johan Galtung (1930), a world-renowned expert in peace and conflict studies, believes that "internal dialogue specific to an individual is as crucial as dialogue between individuals" [10, p. 191]. Hence, in the modern world, every person's internal dialogue, meaning self-critique, self-responsibility, and purposeful action, holds great significance for humanity. Philosophically, *dialogue begins with individuals and spreads to societies, aiming to address global human issues, and it is a universal and human phenomenon that is fundamentally associated with communicativeness.*

Dialogue constitutes an enduring endeavor in the perpetual quest for answers. Its quintessentially human character fundamentally resides in this quest. In this vein, dialogue equally represents an unceasing address to the interlocutor. The proper articulation of inquiries in this quest and the act of addressing them are pivotal determinants directly influencing the efficacy of the dialogue. As Yohan Galtung contends, "Dialogue finds its foundation in a question" [9, p. 166], and he aptly asserts that "Dialogue continually questions and searches" [9, p. 20]. In this context, the philosophical essence of dialogue is intrinsically linked with the question-answer dichotomy. *Thus, dialogue invariably remains an ongoing process, driven by the pursuit of pertinent responses to the queries it poses.* Consensus, subsequently, represents one of the most congruous solutions reached upon conclusion of this process.

The prevention of any conflict or the attainment of a proper solution to any problem, driven by the objective of conflict avoidance, or problem resolution, invariably originates from the thoughtful formulation of pertinent questions. In this sense, dialogue signifies a procedural undertaking involving the discussion of precisely framed questions and the collaborative search for responses that will maximize the engagement of the dialogue participants. Even though dialogue inherently pertains to the "interplay of subjectivities" [7, p. 216], the crucial factor is that this process remains constructive. Dialogue, indeed, upholds equality and mutual respect among participants. Its objective extends beyond mere knowledge enrichment or conveying personal viewpoints to the interlocutors; rather, it aims to seek shared approaches to addressing existing, new issues, and contradictions. Dialogue is constructive, not destructive [8, p. 99]. In contrast to the destructiveness of monologue-centered approaches, dialogue in the form of discussions, debates, and negotiations is a phenomenon that elevates problem-solving to a more advanced stage. In this regard, H.H. Saunders writes, "Debate strengthens adversarial views, while dialogue paves the way for new and better approaches" [15, p. 378]. Therefore, dialogue provides a more comprehensive and fundamental platform for achieving common outcomes. "While monologue is monocentric by emphasizing a single point of view, dialogue is dualistic, carrying a binary character. The presence of one or more other interlocutors, the 'voices,' different thoughts, and perspectives in discourse represents mutual participation" [7, p. 25]. Dialogue is a dualistic process in search of constructivity. Dialogue is a creative process with the power to address any destructiveness and a communicative process with the power to eliminate monologue.

We believe that for dialogues to be constructive, paying attention to two fundamental principles is essential:

1. A pivotal factor contributing to the highest level of constructiveness and success in dialogues is the direct alignment of the dialogue topic with the vested interests of the parties involved. Introducing surrogate topics into the dialogue process has the adverse effect of diminishing the probability of the dialogue being truly constructive. It is crucial for the dialogue topic to inherently encompass the interests of the participating parties, particularly in the context of resolving contentious issues. As succinctly put, "Encouraging participation and fostering mutual understanding among various stakeholders, and utilizing one's own knowledge and experiences rather than importing external elements are indispensable for conflict transformation" [7, p. 256]. In our view, it is imperative for dialogues

of any format to invariably anchor themselves in genuine foundations, eschewing any external inclusions. Failure to adhere to this principle would render successful dialogue completion and consensus-building an unattainable goal within the stipulated timeframe.

2. One of the conditions for dialogues to be constructive, successful, and a fundamental factor in resolving conflicts is to ensure the proper integration of the dialogue process into the context of the conflictual issue. In other words, when dialogue is appropriately and prominently situated within the framework of the conflict context, its chances of being effective are significantly enhanced. As H.H. Saunders notes, "When dialogue is supported, continued, applied as a serious, well-prepared process, and, fundamentally, when it is embedded within the context of deep-rooted conflicts, it can become a systematic means of transforming contentious, dysfunctional, or disruptive relationships" [15, p. 376]. In essence, the proper and systematic implementation of all the core functions and capabilities of dialogue in the philosophical sense is a prerequisite for its successful outcomes. In this regard, the initial organization and conduct of dialogue are of paramount importance. The pre-determination of the purpose of dialogue also stands as a key factor that ultimately affects its success.

Dialogue, communication, and constructive collaboration. As previously observed, dialogue, grounded in the dichotomy of well-structured interrogations and constructive rejoinders, constitutes a reciprocal process of listening and hearing. In this context, one of the paramount prerequisites for the efficacy of dialogue lies in the establishment of proficient interpersonal communication throughout the dialogue. Indeed, the nature of dialogue not only profoundly influences the efficacy of communication but also significantly shapes its constructive consequences.

For this reason, it is expounded that "dialogues that aspire to encompass points of mutual agreement transpire through the medium of listening, reflection, and deliberation" [11, p. 201]. These elements are instrumental in rendering the continuity of dialogues inevitable. Consequently, the very foundations for dialogue, such as attentive listening, mutual reflection, and purposeful discussion, facilitate the transformation of dialogue into a perpetual process. Hence, adherents to dialogue as a continuous model, along with the initiator of the Continuous Dialogue Institute in the United States, Harold Henry Saunders (1930–2016), posit that "dialogue is an exclusive mode of communication that configures the essence of interpersonal relationships. In contrast to discussions, mediations, debates, legal contentions, diplomatic exchanges, negotiations, or everyday conversations, dialogue represents a comprehensive, widely applicable method characterized by interactive conversing and attentive listening. It is a crucial prerequisite not only for conflict resolution but also for the majority of dispute resolution mechanisms" [15, p. 376].

As previously noted, dialogue is a *distinctive form of communication* that encompasses various intricate factors. Its nature extends beyond that of other forms of communication. Factors such as comprehensive elucidation, precise presentation, eloquence, attentive listening, and deep understanding are all encapsulated within dialogues. These elements have a positive influence on the outcomes of dialogues. In this sense, dialogue, unlike other forms of communication, is characterized by its thoughtful and profound foundations. Furthermore, the inherent nature of dialogues emphasizes a concrete idea, directing a more precise and profound focus on issues. Often, the necessity of employing complex communicative factors for conflict resolution underscores the importance of dialogue as a universal actor in dispute resolution. Thus, in contemporary society, dialogue remains one of the most effective means of conflict resolution.

In this context, it is acknowledged that "genuine dialogue demands empathetic communication (*meaning mutual understanding between the parties – G.V.*), seeking to foster an integrated, all-encompassing 'system' rather than exclusive care for the other party. Instead of traversing fixed lines of thought back and forth, it aspires to attain a new shared perspective system" [8, p. 220]. Dialogue is a progressive and continuous process that directs itself not towards individual aspirations but rather towards rational improvements and just compromises for the common good. In a philosophical context, *when dialogue is pragmatic, it becomes a phenomenon capable of yielding more positive results.* Conversely, when dialogue primarily rests on positive emotions and proceeds dogmatically, with pragmatic considerations taking a back seat, its ultimate result may not be deemed successful.

Effective and systematic communication plays a pivotal role in dialogues. Communication is the most fundamental factor that shapes dialogue in a constructive manner. Communication is also an essential element in the dialogue of cultures. Any culture that remains isolated from interaction with other cultures inhibits its own development. Indeed, the clash and decline of cultures throughout history have, to a large extent, been caused by this isolation. The nature of culture inherently encompasses elements such as connection, communication, mutual influence, syncretism, eclecticism, and more.

As a result, "an individual who solely identifies with their own culture becomes imprisoned, cut off from all other cultures, and thus, a person of a single culture is destined to be deprived of spiritual elevation. Therefore, communication is the most essential hallmark of an advanced, open, and creative culture" [14, p. 19].

Conversely, it is imperative to approach the issue of communication, a fundamental systemic component in intercultural interactions and our specific research context of dialogues, with a discerning perspective. This is warranted by the empirical evidence from both contemporary and historical processes, which underscores that even when effective communication is established, dialogues may still falter. To illustrate, characterizing communication as a universal panacea (*a cure for all diseases* – *G.V.*) for conflict resolution is unduly simplistic. When there is a lack of genuine intent to resolve a conflict, communication can have the dual effect of exacerbating the divergent viewpoints of the parties involved, while paradoxically serving to ameliorate tensions [11, p. 155]. As an illustration, following the 44-day war, despite Armenia's capitulation to Azerbaijan, Armenia's persistently insincere stance in contravention of international legal norms stands as an illustrative case. Irrespective of the continuous legal dialogues and communicative exchanges, this insincere posture has garnered substantial approval within Armenian society. Thus, the judicious and rational dispositions of societies in their communicative efforts and dialogic undertakings hold significant prominence.

In this vein, within the modern global milieu, the establishment of diplomatic relations between nations necessitates a framework that encompasses contacts, negotiations, and constructive dialogues as pivotal components. This requirement underscores their paramount significance. Establishing any form of bilateral relationship without recourse to constructive dialogue hinders the resolution of contentious matters, inhibits the enhancement of partnerships, and impedes the process of mutual agreements. Likewise, in the crucible of conflict, as dialogues and other forms of interactions gain depth and breadth between the disputing parties, the mechanism of approaching consensus experiences an accelerated trajectory. In this regard, "as dialogues between conflicting parties evolve and deepen, the terms of engagement between opponents can be determined and redefined" [11, p. 142].

In the modern world, the realization of the crucial social phenomenon known as dialogue necessitates the proper initial framework. The robustness of this framework is fundamentally correlated with the success of dialogues. In general, "partnership, cooperation is the highest level of dialogue, meaning a more advanced stage in its development." [5, p. 41] "Partnership seeks to deepen mutual understanding and trust between civilizations, maintain the stability of a broad range of mutual relations, combine potentials, and establish the necessary global institutions for solving global problems." [6, p. 162] In the contemporary world, alongside dialogues being essential for the coexistence, cooperation, and partnerships of societies, the proper establishment of the initial basis for these dialogues is equally important. The outcome of a dialogue depends significantly on the preparation preceding it. In this sense, the constructiveness of dialogue is rooted in the proper organization of the stages leading up to the dialogue and the synthesis of its subsequent stage, cooperation. Constructiveness, as a process, is the most critical factor in the occurrence and effectiveness of dialogues.

The soft power factor and the mediator factor in dialogues. In the context of the complex global processes taking place in the world today, we observe that certain understandings have undergone a shift in meaning or have gained a broader interpretation than before. Considering the realities of the 21st century, the concept of soft power has evolved to become an essential element of the logic of dialogue. On the other hand, the logic of cooperation, a logical outcome of constructive dialogues, is not an eternal process. In this process, continuous setbacks are also possible. Given the dynamic

vector of the modern world, the long-term sustainability of dialogues is a highly challenging issue. "Dialogue establishes the initial conditions for cooperation in the specific areas, forms, and mechanisms of solving common problems. However, such cooperation is often short-term, as it can change its forms or end when the situation changes, or when contradictions intensify" [9, p. 45].

It is known that the primary achievements resulting from dialogues can lose their initial essence against the backdrop of political, economic, and military cataclysms. Considering the pervasive influence of economics and politics on global events today, dialogue is not a complete solution to conflict situations. Therefore, in order to minimize setbacks in the outcomes of dialogues conducted in various fields, the *decisive roles of contemporary power factors must also be understood*. Among the power factors in the modern world, soft means outweigh traditional hard means. Examples of such power factors include economic pressures, diplomatic warnings, sanctions, and others. In this regard, "another fundamental understanding in the study of global conflict and cooperation is power. However, unlike love, it is easier to quantify or measure power" [13, p. 46]. In the modern world, the essence of cooperation, which is often underpinned by dialogue, is measured by power factors. In many cases, the interest in cooperation with wealthier and more powerful nations is equally substantiated by the lessons of history and repeatedly confirmed. Thus, within the conditions of the modern world, dialogues also serve as a means of maintaining a kind of balance.

In the contemporary global landscape, alongside the influential role of the soft power factor in fostering constructive and sustained dialogues, various other factors come into play that are capable of assuming a pivotal role, with mediation being one such fundamental factor. Mediation, in essence, involves serving as an intermediary actor whose role is to facilitate dialogue between conflicting parties, establish connections among them, and gradually guide them toward a potential resolution [7, p. 235]. It is important to underscore that the fundamental condition for ensuring the constructiveness of dialogues is the element of neutrality. Neutrality, by providing an objective framework, allows for the realization of constructiveness within dialogues. Nevertheless, given the intricate and diverse nature of the contemporary world, it is often a challenging endeavor to maintain neutrality in an entirely objective manner.

Conclusions. To consolidate the aforementioned points, it can be ascertained that within the modern era, the role of the dialogue process assumes a pivotal significance in the resolution of conflicts, mitigation of contradictions, and the navigation of crisis situations within an individual's social and socio-political milieu. It is worth noting that the philosophical exploration of dialogue as an autonomous concern and the cultivation of a dialogue culture within society are integral components. The dialogue, in such contexts, functions as a paramount instrument when communication channels become exhausted, and crises reach their zenith. In this current age, marked by acute contradictions, ongoing events, and the inherent diversity of human consciousness, dialogue stands as an effective tool for reconciliation. The establishment of mutual relations and the fostering of coexistence among civilizations, religions, cultures, and political systems in a harmonious and tolerant fashion hinge upon the successful implementation of dialogue. Notably, dialogue holds the potential to ameliorate issues stemming from ethnic, social, and cultural diversity and provides opportunities to ensure societal stability.

BIBLIOGRAPHY

1. Abbasov Əbülhəsən. Geosiyasi və sosial fəlsəfə: ədalətli nizam və tərəqqi naminə. Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, 2017. 284 s.
2. İsmayılov Fərman. Bəşəri problemlər. Turan evi, Bakı: 2010. 390 s.
3. Məmməd zadə İlham. Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər. Tamamlanmış və yenidən işlənmiş ikinci nəşri. Bakı: Elm və təhsil, 2019. 200 s.
4. Zeynalov Şölət. Dialoq fəlsəfəsi. Bakı: Avropa nəşriyyatı, 2017. 304 s.
5. Zeynalov Şölət. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər. Bakı: Oğuz Eli nəşriyyatı, 2014. 240 s.
6. Zeynalov Şölət, Dialoq mədəniyyəti və müasirlik, Bakı: Avropa nəşriyyatı, 2020. 330 s.

7. Brand-Jacobsen, Kai Frithjof, with Jacobsen, Carl G. Beyond mediation: towards more holistic approaches to peacebuilding and peace actor empowerment. Searching for peace the road to transcend. By Johan Galtung and Carl G. Jacobsen. London: Pluto Press. 2000. pp. 231–267.
8. Galtung, Johan and Tschudi, Finn. Crafting peace: On the psychology of the transcend approach. Searching for peace the road to transcend. By Johan Galtung and Carl G. Jacobsen. London: Pluto Press. 2000. pp. 206–227.
9. Galtung, Johan. Transcend and Transform: An introduction to conflict work. London: Pluto Press. 2004. 197 p.
10. Galtung, Johan. Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization. Oslo: International Peace Research Institute. 1996. 289 p.
11. Jeong, Ho-Won. Conflict Management and Resolution. An introduction. New York: Routledge. 2010. 256 p.
12. Krauss, Robert M., Morsella Ezequiel. Communication and Conflict. The handbook of conflict resolution: Theory and practice. Editors Morton Deutsch, Peter T. Coleman, Eric C. Marcus. Second Edition. San Francisco: Jossey-Bass. 2006. pp. 144–157.
13. Nye, Joseph S. Jr., Welch, David A. Understanding global conflict and cooperation: An introduction to theory and history. Boston: Pearson. 2017. 449 p.
14. Susnjic, Duro. The meaning and significance of dialogue. Religious dialogue in the Balkans: The drama of understanding. Edited by Milan Vukomanović and Marinko Vučinić. Belgrade: Belgrade Open School. 2005. pp. 11–19.
15. Saunders, Harold H. Dialogue as a process for transforming relationships. The SAGE handbook of conflict resolution. Edited by Jacob Bercovitch, Victor Kremenyuk, and I. William Zartman. London: SAGE Publications Ltd. 2009. pp. 376–391.

REFERENCES

1. Abbasov Əbülhəsən (2017). Geosiyasi və sosial fəlsəfə: ədalətli nizam və tərəqqi naminə [Geopolitical and social philosophy: for the sake of fair order and progress]. Bakı: “Zərdabi LTD” MMC, 284 s. [in Azerbaijani].
2. İsmayılov Fərman (2010). Bəşəri problemlər [Human problems]. Turan evi, Bakı: 390 s. [in Azerbaijani].
3. Məmmədzadə İlham (2019). Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər [Once again about philosophy, Modern approaches. Trends. Perspectives]. Tamamlanmış və yenidən işlənmiş ikinci nəşri. Bakı: Elm və təhsil, 200 s. [in Azerbaijani].
4. Zeynalov Şölət (2017). Dialoq fəlsəfəsi [Dialogue philosophy]. Bakı: Avropa nəşriyyatı, 304 s. [in Azerbaijani].
5. Zeynalov Şölət (2014). Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər [Relations between civilizations: problems and perspectives]. Bakı: Oğuz Eli nəşriyyatı, 240 s. [in Azerbaijani].
6. Zeynalov Şölət (2020). Dialoq mədəniyyəti və müasirlik [Dialogue culture and modernity]. Bakı: Avropa nəşriyyatı, 330 s. [in Azerbaijani].
7. Brand-Jacobsen, Kai Frithjof, with Jacobsen, Carl G. (2000) Beyond mediation: towards more holistic approaches to peacebuilding and peace actor empowerment. Searching for peace the road to transcend. By Johan Galtung and Carl G. Jacobsen. London: Pluto Press. pp. 231–267 [in English].
8. Galtung, Johan and Tschudi, Finn (2000). Crafting peace: On the psychology of the transcend approach. Searching for peace the road to transcend. By Johan Galtung and Carl G. Jacobsen. London: Pluto Press. pp. 206–227 [in English].
9. Galtung, Johan (2004). Transcend and Transform: An introduction to conflict work. London: Pluto Press. 197 p. [in English].
10. Galtung, Johan (1996). Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization. Oslo: International Peace Research Institute. 289 p. [in English].
11. Jeong, Ho-Won (2010). Conflict Management and Resolution. An introduction. New York: Routledge. 256 p. [in English].
12. Krauss, Robert M., Morsella Ezequiel (2006). Communication and Conflict. The handbook of conflict resolution: Theory and practice. Editors Morton Deutsch, Peter T. Coleman, Eric C. Marcus. Second Edition. San Francisco: Jossey-Bass. pp. 144–157. [in English].

13. Nye, Joseph S. Jr., Welch, David A. (2017) Understanding global conflict and cooperation: An introduction to theory and history. Boston: Pearson. 449 p. [in English].

14. Susnjic, Duro (2005). The meaning and significance of dialogue. Religious dialogue in the Balkans: The drama of understanding. Edited by Milan Vukomanović and Marinko Vučinić. Belgrade: Belgrade Open School, 11–19 [in English].

15. Saunders, Harold H. (2009) Dialogue as a process for transforming relationships. The SAGE handbook of conflict resolution. Edited by Jacob Bercovitch, Victor Kremenyuk, and I. William Zartman. London: SAGE Publications Ltd. pp. 376–391 [in English].

Гульмалієва Вусала Логман

науковий спеціаліст відділу етики

Інституту філософії та соціології Національної академії наук Азербайджану

просп. Г. Джавіда, 115, Баку, Азербайджанська Республіка

orcid.org/0000-0002-2206-5919

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРИРОДА ПРОБЛЕМИ ДІАЛОГУ

Стаття присвячена одному з найактуальніших питань сучасності – питанню діалогу. Підкреслено, що в умовах глобалізації, яка спричинила значні зміни в сучасному світі, роль діалогів є незамінною у вирішенні проблем, які постали внаслідок цих змін. Діалог визнається потужним засобом вирішення протиріч і конфліктів, які виникають через релігійні, етнічні, культурні, політичні та економічні відмінності. Зазначається, що через діалог можна досягти позитивних змін у духовному збагаченні, злагоді, стабільності та порядку в людському суспільстві. Окремо проаналізовано різні чинники, які сприяють успіху процесу діалогу, такі як спілкування та співпраця, що виникає в результаті. Тому в статті комплексно досліджено діалог як різновид міжкультурної та міжнаціональної комунікації на основі обґрунтованого аналізу проблем у державах чи конкретних спільнотах. У статті висвітлено сутність комунікації та діалогу «людина-світ» як фундаментальної філософсько-соціологічної концепції, яка акцентує увагу на взаєморозумінні, збагаченні та трансформації, а також на організації ефективної комунікації, яка вважається ключовим чинником успішності діалогів. Процес діалогу описується як процес переговорів, в якому беруть участь обидві сторони, але важливо підкреслити, що процес діалогу – це пошук виходу у форматі переговорів сторонами, які стикаються з проблемами. Успіх такого формату переговорів залежить від системного підходу, який дозволяє налагодити коректну та конструктивну комунікацію. Цей підхід включає в себе слухання, взаємне обмірковування, поміщення інтересів у центр дискусій, прояв волі, рішучості та здатності адаптуватися до мінливих умов. Усі ці фактори сприяють розвитку співпраці та партнерства. У статті наголошується, що діалог є вихідною точкою розвитку співробітництва, а його вищою формою є взаємне партнерство цивілізацій у вирішенні глобальних проблем. З іншого боку, роль «м'якої сили» та посередництва також має вирішальне значення для сприяння конструктивному діалогу в сучасному світі.

Ключові слова: діалог, консенсус, спілкування, стосунки, єдність, конфлікт.

УДК 327:004

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.10>**Dobrodum Olha Viktorivna**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Journalism and Advertising
State University of Trade and Economics
19, Kyoto str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-7651-4946

Onofriychuk (Gamova) Iryna Vyacheslavivna

Doctor of Economic Sciences,
Associate Professor at the Department of Journalism and Advertising
State University of Trade and Economics
19, Kyoto str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-2032-8578

DIGITAL TOTALITARISM IN THE PARADIGM OF DIGITALIZATION OF SOCIETY

The urgency of the problem. Today, in the 21st century, digital totalitarianism is an urgent phenomenon and an existential challenge of the modern era. The discourse of digital totalitarianism invites an allusion of numerological views of pythagoreanism – magical relations of all the earthly to the number; and God was marked by the unit. The kaleidoscope of all social actions is reflected in the media and can act positively or negatively – this ambivalent approach is also used in understanding the impact of digital technologies, the relationship to which can be from glorification and sacralization to demonization and infernalization, as many scientists express concern about potential threats in connection with the abnormally rapid development of the technology discussed. In connection with this topic it is impossible not to mention Chinese capitalism with a socialist face or socialism with Chinese specifics and its great Chinese electronic firewall. The manifestation of digital totalitarianism, in our view, can be seen in a certain monopolization of production. **The aim of the article** is to explore digital totalitarianism as a possible trend of digitalization of society. **Methods of research:** principles of world-view and methodological pluralism, impartiality and humanism, comparability and non-engagement, ideological diversity, tolerance, secularity. From concrete-scientific methods, problem-chronological, system-structural and critical analysis of philosophical sources, as well as conceptual-discourse, systematic-chronological approaches to scientific understanding of phenomena and events of social life were applied. **Results.** At present, anti-utopian fears in the possibility of the emergence of digital totalitarianism and a whole palette of diverse attitudes to high-tech, in connection with which synonymous concepts of technophobia and neo-Luddism, computer and Internet addiction as forms of problematic influence of the Global Web are being updated in the public memory. The spectrum and registry of the impact of technologies on a particular person depends not so much on the nature of the Internet, but on its users, who are increasingly interacting on a technological basis.

Key words: digital totalitarianism, digitalization of society, personality, artificial intelligence, Internet, technophobia, paradigm.

Introduction. Presumably, today in the 21st century, digital totalitarianism is an actual phenomenon and an existential challenge of the modern era. The discourse of digital totalitarianism invites an allusion of numerological views of Pythagoreanism – magical relations of all the earthly to the number, moreover God was denoted as a one. The binary system as the basis of high-tech would not have been possible without the zero that India gave humanity, without the invention of which there would have been no mathematics, physics and the latest technologies (Brahmagupta, an Indian mathematician and astronomer, first used a point under other numbers to denote the number of zero in 628 AD). The kaleidoscope of all social actions is reflected in the media and can act positively or negatively – this ambivalent approach is also used in understanding the impact of digital

technologies, the relationship to which can be from glorification and sacralization to demonization and infernalization, as many scientists express concern about potential threats in connection with the abnormally rapid development of the technology discussed.

In connection with this topic it is impossible not to mention Chinese capitalism with a socialist face or socialism with Chinese specifics and its great Chinese electronic firewall. Particularly symptomatic was the Arab Spring, otherwise called the Twitter and Facebook revolution, which began with the revolution in Tunisia. The manifestation of digital totalitarianism, in our view, can also be seen in a certain monopoly of production – for example, in the fact that Taiwan accounts for almost 90% of the global production of advanced microchips (and more than 65% of all chips), so semiconductors, tiny computer chips are often called the "oil" of the 21st century. Probably, in the near future in the medium term, humanity is not threatened by a robot rebellion, because the robotic designs are not so perfect that they could independently plan and perform the functions entrusted to them. Mechanical engineering is still developing significantly independently from high-tech, there is almost no symbiosis between them, and the level of software is not yet so perfect that AI (artificial intelligence) could set tasks and perform them. Updated the problem we are studying and the fact that AI is the most important word of the year 2023 according to the Collins dictionary, because AI "accelerated at such a rapid pace and became the dominant discussion of 2023". The use of this word has increased fourfold in the last year. "AI" was chosen from a list of new terms that reflect "our constantly evolving language and the problems of those who use it". Last year was chosen as the word of the year "perma crisis" (permanent crisis), a year earlier – "NFT", and in 2020 – "Lockdown" [1].

The aim of the article is to explore digital totalitarianism as a possible trend of digitalization of society.

Research methods. The theoretical and methodological basis of the article were the principles of world-view and methodical pluralism, impartiality and humanism, comparability and unengagedness, ideological diversity, tolerance, secularity. From concrete-scientific methods, problem-chronological, system-structural and critical analysis of philosophical sources, as well as conceptual-discursive, systematic-chronological approaches to scientific understanding of phenomena and events of religious and political life were applied.

In the modern era, "technophobia" is present, first of all, in the so-called "anti-Scientist directions" of Western philosophy, such as, for example, the philosophies of life and existentialism that grow out of it, and philosophical anthropology. Some theorists of "global-environmental catastrophe" can be counted as technophobes, including Aurelio Peccei, Donella Meadows, Jay Forrester, Paul Ehrlich, Archie J. Bahm, Garrett James Hardin etc.

Digitalization by some is perceived as something inhuman and even infernal in the course of Erich Fromm's reasoning about necrophilia, as the embodiment of "Thanatos" in the terminology of Sigmund Freud. Using the conceptual legacy of psychoanalysis, one can imagine how future high-tech archetypes arise from the depths of the collective unconscious.

According to the classification used by a number of experts, today we are living in the Fourth Industrial Revolution, characterized by the fusion of AI technologies, genetic engineering and robotics, wiping the boundaries between the physical, digital and biological worlds. Anthony Hiddens believes that the pace and global scale of such a revolution is unprecedented in human history, and we are probably only at its early stages – according to him, new developments in the field of AI are likely to lead to a new phase of social transformation. Some believe that the digital revolution, first and foremost, creates endless diversity and destroys institutions and lifestyles that existed before. Recently, the publication "Insider" has compiled a list of specialties in which neural networks can replace people: programmer, journalist and copywriter, lawyer, marketing analyst, teacher, financial consultant, trader, graphic designer, accountant, support agent.

At least, in the listed industries are detached amateurs, which can easily be replaced by chatbots, and only real professionals of their business will remain: the recent news that the American publication BuzzFeed fired 180 journalists and began to use a chatbot was loud – these processes are already taking place. History knows the scientific and technical revolutions that caused fear

and concern of people to be replaced by machines: monks who rewrote manuscripts by hand condemned the printing machine, and the camera was declared the death of painting in the mid-1800s. Remember the Luddite movement that arose in the first quarter of the 19th century during the Industrial Revolution in England – when workers broke machines and equipment in protest. Scientific and technological revolution is inevitable, and it mostly concerns certain professions or fields, but, in the end, literally changes the world. What will the world be like after the Fourth Industrial Revolution with such a massive use of AI? Ray Kurzweil spoke of the fact that we will not even notice when the era of singularity begins – when the development of these information technologies will be so dense that we do not know: we control them, or they control us. Even now, many people may feel that they control information technology. We are already entering the era of singularity, AI will play a very big role, but there will be a very great need for the uniqueness of human thought. Professionals will be in demand, but the question is whether professionals will then be able to integrate into this information digitized environment [2].

Results. It is possible that computers will become unnecessary by the end of this century, or even in thirty years. In the influential American scientific journal "Frontiers in Neuroscience", twelve scientists published an article that caused a worldwide resonance "Human Brain/Cloud Interface" on the creation of a direct system of interaction between the human brain and the "rapidly expanding data cloud", the prototype of which is the Internet. In 2016, the development of an incredible interface was taken over by Elon Musk, who skillfully scares the audience by the fact that soon humanity in comparison with AI machines will become just their domestic cats. The concept of transhumanism has been receiving more and more criticism lately: on the one hand – not much or little elimination of suffering, sickness, aging and death, but on the other – our complete dehumanisation, moreover, giving ourselves under the control of some secret system, which, since the leverages of influence as nanorobots are already instilled in every individual, especially afraid of death, and it can dispose of them at its own discretion. After all, moral guarantees of security of the individual remain moral assurances, and no one gives them. At the same time, as Elon Musk rightly noted, partial cybersecurity of the person has already occurred: modern people daily interact with "digital versions of themselves" in the form of accounts in social networks, for example [3].

Also, as is known, the "godfathers" of artificial intelligence are afraid that it can get out of control, so they propose to impose the responsibility for the damage from it on the companies-developers. It articulates proposals on AI that governments should allocate one-third of their AI research and development, and companies should devote a third of their research resources to the safe and ethical use of systems; that independent auditors should be given access to AI laboratories; that a licensing system should be established to create advanced models; that AI companies should take special security measures if dangerous capabilities are identified in their models; and that technology companies should be held accountable for predictable and preventive damage from their AI systems. Negligently developed artificial intelligence systems threaten to "increase social injustice, blow up our professions, undermine social stability, promote large-scale criminal or terrorist activities, and weaken our shared understanding of the reality that is at the heart of society". They noted that current AI systems already show signs of alarming capabilities that point the way to the emergence of autonomous systems that can plan, pursue goals and act in the world. Although some experts on artificial intelligence argue that fears about threats to human existence are exaggerated [4].

It can be noted that mankind has inherent alarming feelings in connection with AI – there are hypothetical notions that humanity for the first time faces a situation when something appeared that will be much smarter than the smartest person. For example, Elon Musk stated that artificial intelligence is the greatest threat to mankind [5] and expressed concern about the impact of AI on the future of work and society. Such a state of affairs, according to Musk, can be both a positive and a negative phenomenon (the benefit of AI will be to deprive people of labor, but the spread of the handmade mind to question the meaning of the existence of mankind) [6]. Elon Musk believes

that AI may eventually also leave everyone unemployed and become the "most breakthrough force in history" and more dangerous than nuclear weapons, calling for the cessation of the development of AI, a more sophisticated, than OpenAI GPT-4 software [7].

We are witnessing the consequences of global Tech and IT revolutions, as the IT and Tech industries are changing even the policy landscape. If you carefully look at the middle age of top politicians of the West and the quality of today's low-paid Western bureaucracy, it is easy to understand that for at least twenty years the world trend has been ongoing: politics and public service is causing rejection among young people, because "why shoot each other when you can lick each other". The chance of the global restart of the West and the appearance of new, ready to act leaders who will go to raise the stakes until the complete victory of civilization over darkness – there is simply no other option [8].

Conclusions. The AI factor is important in humanitarian discourse, as it demonstrates the possibility of using some ideas, regardless of what the authors themselves meant. In its cunning and subtlety, lowliness and aggression, human intelligence far exceeds the inhuman and AI for the time being only demonstrates the capabilities of the human being, in particular its bad sides. The unlimited creativity of the human mind is confined to a set of ethical principles: so, in 2016, the chat-bot Microsoft Tay, the predecessor of ChatGPT, filled the Internet with xenophobic and racist content that appeared because of online trolls that "feed" it offensive educational data [9].

Returning to the current Russian-Ukrainian war, there are notions that the Kremlin is preparing a 'import replacement' for Google: so beautifully will be called the introduction of a digital dictatorship The Great Chinese Firewall (named the "Golden Shield") involves obedient behavior in the market of world services, from Google to Facebook, which set keyword filters and use the "black list" of banned sites. China has also created successful analogues of Western services: instead of Google – Baidu, Twitter replaced Weibo, instead of Facebook – RenRen, Facebook Messenger and WhatsApp – WeChat, YouTube – Youku. Today, Yandex has overtaken Google and is a key censor in the Russian digital world and plays a leading role in covering information about the war, while "Yandex" opens the FSB access to data of all users, not only Russian. As a joke on the network, Putin's intelligence services changed the company's slogan from "Yandex – Find Everything" to "Yandex – Get Everything". Keeping Yandex in its pocket, the Kremlin will simultaneously filter digital communication with the "bourgeois" Internet, all kinds of Google, Yahoo! and FB: for this it is enough to decrease the speed with the Western world – this is the simple way that Runet will become "sovereign" [10].

At present, anti-utopian fears in the possibility of the emergence of digital totalitarianism and a whole palette of diverse attitudes to high-tech, in connection with which synonymous concepts of technophobia and neo-Luddism, computer and Internet addiction as forms of problematic influence of the Global Web are being updated in the public memory. The spectrum and registry of the impact of technologies on a particular person depends not so much on the nature of the Internet, but on its users, who are increasingly interacting on a technological basis. On the one hand, as if "Doctor Google knows everything", and on the other, "connect, or you will die", because "reality is an illusion caused by the absence of the Internet", and, according to Bill Gates, "if you are absent in Internet – you do not exist".

BIBLIOGRAPHY

1. Addley E. 'AI' named most notable word of 2023 by Collins dictionary Chosen from a list that includes 'greedflation', 'nepo baby' and 'deinfluencing', use of term has quadrupled this year. – URL: <https://amp.theguardian.com/technology/2023/nov/01/ai-named-most-notable-word-of-2023-by-collins-dictionary>
2. Mok A. and Zinkula J. ChatGPT may be coming for our jobs. Here are the 10 roles that AI is most likely to replace. – URL: <https://www.businessinsider.com/chatgpt-jobs-at-risk-replacement-artificial-intelligence-ai-labor-trends-2023-02?>
3. Human Brain/Cloud Interface – URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00112/full>

4. «Хрещені батьки» штучного інтелекту остерігаються, що він може вийти з-під контролю [Електронний ресурс]: https://tsn.ua/nauka_it/hrescheni-batki-shtuchnogo-intelektu-osterigayutsya-scho-vin-mozhe-viyti-z-pid-kontrolyu-2436061.html
5. Ілон Маск назвав найбільшу загрозу для людства [Електронний ресурс]: https://tsn.ua/nauka_it/ilon-mask-nazvav-naybilshu-zagrozu-dlya-lyudstva-2441902.html
6. Бровченко В. Ілон Маск висловив побоювання, що штучний інтелект позбавить людство сенсу існування URL: <https://prostomob.com/174903-ilon-mask-vyslovyv-poboyuvannya-shho-shtuchnyj-intelekt-pozbavyt-lyudstvo-sensu-isnuvannya>
7. Орос Ю. Штучний інтелект із часом залишить усіх без роботи, – Ілон Маск URL: <https://itc.ua/ua/novini/shtuchnyj-intelekt-z-chasom-zalyshyt-usih-bez-roboty-ilon-mask/>
8. Сакварелідзе Д. Ми – свідки наслідків глобальних Tech та IT революцій URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/sakvarelidze/6542959311e0f/>
9. Chomsky N., Roberts I. and Watumull J. Noam Chomsky: The False Promise of ChatGPT. – URL: <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>
10. Кремль готує "імпортозаміщення" Google: так красиво називатиметься введення цифрової диктатури URL: <https://news.obozrevatel.com/ukr/abroad/kreml-gotue-importozamischennya-google-tak-krasivo-nazivatimetsya-vvedennya-tsifrovoi-diktaturi.htm>

REFERENCES

1. Addley E. (2023). 'AI named most notable word of 2023 by Collins dictionary Chosen from a list that includes 'greedflation, 'nepo baby and 'deinfluencing, use of term has quadrupled this year. URL: <https://amp.theguardian.com/technology/2023/nov/01/ai-named-most-notable-word-of-2023-by-collins-dictionary> (Last accessed: 09.11.2023) (In English).
2. Mok A. and Zinkula J. (2023). ChatGPT may be coming for our jobs. Here are the 10 roles that AI is most likely to replace. URL: <https://www.businessinsider.com/chatgpt-jobs-at-risk-replacement-artificial-intelligence-ai-labor-trends-2023-02?> (Last accessed: 09.11.2023) (In English).
3. Human Brain/Cloud Interface. (2019). URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00112/full> (Last accessed: 09.11.2023) (In English).
4. "Khreshcheni batky" shtuchnoho intelektu osterihaiutsia, shcho vin mozhe vyity z-pid kontroliu [The "godfathers" of artificial intelligence are wary that it can get out of control] (2023). URL: https://tsn.ua/nauka_it/hrescheni-batki-shtuchnogo-intelektu-osterigayutsya-scho-vin-mozhe-viyti-z-pid-kontrolyu-2436061.html (Last accessed: 09.11.2023) (In Ukrainian).
5. Elon Mask nazvav naibilshu zahrozu dlia liudstva [Elon Musk named the greatest threat to humanity]. (2023). URL: https://tsn.ua/nauka_it/ilon-mask-nazvav-naybilshu-zagrozu-dlya-lyudstva-2441902.html (Last accessed: 09.11.2023) (In Ukrainian).
6. Brovchenko V. (2023). Elon Mask vyslovyv poboiuvannia, shcho shtuchnyi intelekt pozbavyt liudstvo sensu isnuvannia [Elon Musk expressed fears that artificial intelligence will deprive humanity of the meaning of existence]. URL: <https://prostomob.com/174903-ilon-mask-vyslovyv-poboyuvannya-shho-shtuchnyj-intelekt-pozbavyt-lyudstvo-sensu-isnuvannya> (Last accessed: 09.11.2023) (In Ukrainian).
7. Oros Yu. (2023). *Shtuchnyi intelekt iz chasom zalyshyt usikh bez roboty, – Elon Mask* [Artificial intelligence will eventually put everyone out of work – Elon Musk]. URL: <https://itc.ua/ua/novini/shtuchnyj-intelekt-z-chasom-zalyshyt-usih-bez-roboty-ilon-mask/> (Last accessed: 09.11.2023) (In Ukrainian).
8. Sakvarelidze D. (2023). *My – svidky naslidkiv hlobalnykh Tech ta IT revoliutsii.* [We are witnesses of the consequences of global Tech and IT revolutions] URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/sakvarelidze/6542959311e0f/> (Last accessed: 09.11.2023) (In Ukrainian).
9. Chomsky N., Roberts I. and Watumull J. (2023). Noam Chomsky: *The False Promise of ChatGPT.* URL: <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html> (Last accessed: 09.11.2023) (In English).
10. Kreml hotuie "importozamishchennia" Google: *tak krasivo nazyvatymetsia vvedennia tsyfrovoy dyktatury.* (2023). URL: <https://news.obozrevatel.com/ukr/abroad/kreml-gotue-importozamischennya-google-tak-krasivo-nazivatimetsya-vvedennya-tsifrovoi-diktaturi.htm> (Last accessed: 21.02.2023) (In Ukrainian).

Добродум Ольга Вікторівна
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри журналістики та реклами
Державного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-7651-4946

Онофрійчук (Гамова) Ірина В'ячеславівна
кандидат економічних наук,
доцент кафедри журналістики та реклами
Державного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, Київ, Україна
orcid.org/0000-0002-2032-8578

ЦИФРОВИЙ ТОТАЛІТАРИЗМ У ПАРАДИГМІ ДИГІТАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Актуальність проблеми. Сьогодні в XXI столітті цифровий тоталітаризм є актуальним феноменом та екзистенціальним викликом сучасної епохи. Дискурс цифрового тоталітаризму навіює алузію нумерологічних поглядів піфагореїзму – магічних співвідношень всього земного з цифрою, причому Бог позначається одиницею. Калейдоскоп усіх соціальних дій знаходить відображення у ЗМІ і може діяти позитивно чи негативно – даний амбівалентний підхід вживаємо і в межах осмислення впливу цифрових технологій, відношення до яких може бути від глорифікації та сакралізації до демонізації та інферналізації, оскільки багато вчених висловлюють занепокоєння потенційними загрозами у зв'язку з аномально швидким розвитком обговорюваної технології. У зв'язку з цією тематикою неможливо не згадати китайський капіталізм із соціалістичним обличчям або соціалізм із китайською специфікою та його великий китайський електронний брендмауер. Маніфестація цифрового тоталітаризму, на наш погляд, може вбачатися і у певній монополізації виробництва. **Мета статті** – дослідити цифровий тоталітаризм як можливий тренд дигіталізації суспільства. **Методи дослідження:** принципи світоглядного та методологічного плюралізму, неупередженості та гуманізму, компаративності та незаангажованості, ідеологічного різноманіття, толерантності, світськості. З конкретно-наукових методів було застосовано проблемно-хронологічний, системно-структурний та критичний аналіз філософських джерел, а також концептуально-дискурсний, системно-хронологічний підходи до наукового осмислення явищ та подій суспільного життя. **Результати.** В даний час поширені антиутопічні побоювання у можливості настання цифрового тоталітаризму та ціла палітра розмаїтого ставлення до high-tech, у зв'язку з чим актуалізуються у суспільній пам'яті синонімічні поняття технофобія та неолуддизм, комп'ютерна та Інтернет-адикція як форми проблематичного впливу Глобального Павутиння. Спектр та реєстр впливу технологій на конкретну особистість залежить не стільки від самої природи Інтернету, а від його користувачів, які все більше взаємодіють саме на технологічній основі.

Ключові слова: цифровий тоталітаризм, дигіталізація суспільства, особистість, штучний інтелект, Інтернет, технофобія, парадигма.

УДК 140.8

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.11>**Кадієвська Ірина Аркадіївна**

доктор філософських наук,
професор кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін
Військової Академії
вул. Фонтанська дорога, 10, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-3134-8574

Остапчук Тарас Степанович

кандидат педагогічних наук, полковник,
начальник кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін
Військової академії
вул. Фонтанська дорога, 10, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-7461-5508

ВИКОРИСТАННЯ МОЖЛИВОСТЕЙ ПОЗИТИВНОЇ ПСИХОЛОГІЇ ДЛЯ РОЗВИТКУ ЛІДЕРСТВА У ВІЙСЬКОВІЙ ОСВІТІ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

Стаття присвячена соціально-філософському аналізу використання можливостей позитивної психології для розвитку лідерства у військовій освіті.

Лідерство представляє сучасний тип управлінської взаємодії, який базується на спонуканні людей до досягнення важливих загально значущих цілей. Сила та примус при лідерстві часто замінюються спонуканням та натхненням. Ефективне лідерство передбачає всебічний самоаналіз та постійний розвиток. Застосування основ позитивної психології з елементами стоїцизму для розвитку лідерства в військовій освіті здатне укріплювати психологічну стресостійкість завдяки культивуванню позитивних установок мужності, радості, задоволення та оптимізму щодо майбутнього. В результаті ретельного аналізу провідних напрямків психологічної підготовки військових, варто зробити висновок про те, що широке застосування позитивної психології та елементів стоїцизму для ефективного лідерства в освіті є науково обґрунтованим, сучасним та перспективним.

Застосування позитивної психології та елементів стоїцизму під час психологічної підготовки особового складу є обґрунтованим та виправданим ще й тому, що ефективне виконання військових завдань потребує від бійців розвинених навичок управління стресом завдяки застосуванню таких методів відновлення та саморегуляції, як: аутогенне тренування, медитація, візуалізація, психофізичне тренування, гіпноз, м'язова релаксація, регулярна десенсибілізація та ін.

Саме тому важливе значення мають: цікаве дозвілля, перегляд позитивних фільмів, спілкування із природою, соціальна підтримка, доброзичливе дружнє спілкування та ін. Особливе значення має мотиваційно-сенсова сфера військовослужбовців та такі психологічні ресурси як «знаходження сенсу», «переконаність у своїх силах контролювати те, що відбувається», «віра в себе», «віра в свою державу», «кар'єрний зріст», «професійний зріст», «віра в своїх командирів» «готовність активно діяти та долати труднощі», «спогади про свої успіхи в інших областях та ситуаціях» та ін.

Ключові слова: лідерство, позитивна психологія, стрес, стоїцизм, мотивація.

Вступ. Сучасне українське суспільство висуває комплекс важливих професійних та морально-етичних вимог до системи військово-професійної підготовки. Відповідно до інструкції з організації психологічної підготовки у Збройних Силах України, затвердженої Наказом Головнокомандувача Збройних Сил України від 23.10.2020 № 173 – психологічна підготовка має досягатись шляхом розвитку у військовослужбовців позитивної мотивації через навчання їх ефективним прийомам психологічної саморегуляції, зняття негативних психологічних станів

та укріплення позитивних психологічних установок. У зв'язку із цим особливою актуальності, а також наукової та практичної значущості набуває розробка та обґрунтування нової концепції морально-психологічної підготовки особового складу, його здатності переносити фізичні та психологічні навантаження, здатність долати страх, протидіяти руйнівним впливам стресових факторів, зберігаючи оптимізм та волю до перемоги.

Мета і завдання. Враховуючи вищезазначене в сучасній військовій освіті необхідна така позитивна робоча атмосфера, в якій між усіма учасниками освітнього процесу встановлюються доброзичливі стосунки злагоди, взаємопорозуміння та взаємоповаги.

Отже, метою даної статті є соціально-філософський аналіз використання можливостей позитивної психології для розвитку лідерства в військовій освіті.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні завдання:

- визначення особливостей лідерства як сучасного типу управлінської взаємодії;
- з'ясування причин ефективної діяльності лідера;
- встановити риси сучасного лідера;
- проаналізувати можливості сучасної позитивної психології у розвитку лідерства.

Виклад основного матеріалу. Підготовка успішних, сучасних, сміливих, розвинених, витривалих та впевнених кадрів для Збройних сил України є об'єктивним та визнаним державним пріоритетом нашого сьогодення. Це має бути справжня національна еліта, лідери з високим рівнем інтелектуального, фізичного, психологічного та морального розвитку.

Лідерство являє собою сучасний тип управлінської взаємодії, що базується на спонуканні людей до досягнення важливих загально значущих цілей. Сила та примус при лідерстві часто замінюються спонуканням та натхненням. Ефективність діяльності лідера значною мірою залежить від посилення психологічних та моральних основ, які ґрунтуються на позитивних цінностях. Справжній лідер стає привабливим для товаришів по службі завдяки умінню бачити те, що буде досягнуто в результаті його зусиль та зусиль його колег. Справжній лідер володіє здатністю ділити свою владу з товаришами та робити їх частиною загальної справи, а не сліпими виконавцями.

В сучасних умовах ефективно лідерство, це не залізна рука, а висока чутливість до потреб товаришів по службі, яка виявляється в їх розвитку, в наданні їм допомоги в досягненні особистих цілей. Ефективно лідерство передбачає всебічний самоаналіз та постійний розвиток. Справжні лідери обов'язково ставлять перед собою важливі світоглядні запитання: як можна підвищити стійкість в складних та небезпечних умовах тривалої нервово-психологічної напруги, як допомогти собі та товаришам зберегти оптимізм та волю до перемоги, яким чином можна успішно долати труднощі, пов'язані з виконанням службового обов'язку як в мирний, так і в воєнний час та ін.

Застосування основ позитивної психології з елементами стоїцизму для розвитку лідерства в військовій освіті здатне укріплювати психологічну стресостійкість завдяки культивуванню позитивних установок мужності, радості, задоволення та оптимізму щодо майбутнього. В результаті має відбуватись підвищення мотивації особового складу до розвитку таких цінних якостей, як: сміливість, добродесність, відповідальність, витримка, старанність, дисципліна та ін. В цьому контексті важливо розуміти та усвідомлювати, що позитивна психологія здебільшого побудована на життєстверджуючих психологічних ресурсах людини, актуалізації її внутрішніх резервів, формування позитивного світосприйняття, впевненості в собі, встановленні гармонійних стосунків з іншими людьми та вмінні контролювати себе.

Нові та відповідальні завдання, які постають перед військовою освітою в Україні вимагають зміни мислення та поведінки в умовах надскладних викликів сучасності. Як свідчать численні наукові дослідження бойових дій, противник завжди намагається активно впливати на моральні та психологічні якості військовослужбовців, що є одним із провідних чинників різноманітних негативних наслідків. Але від того, у якої із протидіючих сил позитивні моральні та психологічні установки будуть більш стійкими та сильними, в кінцевому рахунку буде залежати перемога та подальший успіх.

Не випадково, що саме філософія вже давно виборола лідируючі позиції в системі вищої освіти в більшості розвинених країн світу.

Класичними засобами боротьби з різними деструктивними антигуманними ідеологіями завжди були і продовжують залишатися пропаганда та популяризація найвищих гуманістичних моральних цінностей. Основним майданчиком цієї важливої освітянської роботи завжди були вищі навчальні заклади. Виняткова роль філософії у розвитку освіти полягає у вічному пошуку сенсу в житті людини, держави та суспільства. Ще в стародавньому світі людство вже виявило низку вищих духовних потреб, головною з яких безумовно є потреба у набутті сенсу життя. Геніальними філософами давнини були поставлені ті фундаментальні питання філософії, які й сьогодні продовжують залишатися актуальними. Хто така людина? Звідки вона прийшла і куди йде? Чи існує особливе призначення в житті людини? Що таке щастя? У чому сенс життя? Які цінності природи та культури необхідно зберігати та утверджувати? Від чого залежить щастя, благополуччя та процвітання держави та суспільства?

Про важливість загартовувати дух воїнів розмірковували ще провідні мислителі стародавнього світу. Стоїцизм має репутацію філософії для складних часів, а війна є одним з найтяжчих суспільних випробувань. Відомо, що серед філософів-стоїків були представники військових чинів. Марк Порцій Катон був давньоримським військовим, а також філософом-стоїком. Мислитель пропагував суворий, високо дисциплінований уклад життя. На перше місце він ставив розвиток у воїнів таких якостей, як: сміливість, стійкість, витривалість та оптимізм. Марк Аврелій Антонін, відомий у всьому світі римський імператор не тільки захищав імперію від набігів варварів, але й був одним із найвидатніших стоїків в історії людства. Недарма Марк Аврелій ще за життя був поіменований «філософом на троні». У своєму щоденнику Марк Аврелій писав: «Як римлянин і муж щомиті і щосили дбай про те, щоб, раз уже взяв щось у свої руки – діяти з бездоганною, невдаваною стратегічністю і дружньою приязню, чинити вільно й справедливо». «Чини, говори, мисли як той, хто здатний цієї ж миті попрощатись з життям» [1].

В щоденнику Марк Аврелій залишив чимало глибоких та змістовних сентенцій морально-психологічного характеру. Його палкий інтерес до душі воїнів дозволив імператору-філософу виразити власні уявлення про важливість розвитку психологічної готовності до бою. Як природжений стоїк, Марк Аврелій знову й знову нагадував собі ключові стоїчні максими, розмірковував про людську долю. Сила та глибина філософських міркувань Марка Аврелія стали причиною того, що згодом його особистий щоденник був опублікований під назвою «Наодинці із собою» [1]. На думку багатьох провідних дослідників, малоімовірно, що автор взагалі збирався оприлюднювати особистий щоденник. Із тексту ми бачимо, що Марка Аврелія здебільшого турбували проблеми обов'язку та відповідальності, честі та гідності, життя та смерті у військовій справі. Причому як природжений філософ-стоїк, Марк Аврелій розмірковував про сенс людського життя в цілому та сенс військової справи зокрема. Імператор намагався осягти та усвідомити найскладніші та найзагадковіші складові людського буття, постійно нагадуючи собі про необхідність не піддаватись ненависті чи гніву, всупереч підлим вчинкам його оточення.

Деонтологічна рефлексія Марка Аврелія заснована на усвідомленні особистої відповідальності за долю суспільства, яке потерпає від девальвації моральних цінностей та набігів варварів. Та незважаючи на вкрай складні умови Марк Аврелій знаходив в собі духовні сили зберігати та утримувати душевну рівновагу. У рукописі «Наодинці із собою» Марк Аврелій зазначав, що долю потрібно приймати гідно, не засмучуючись і не ремствуєючи. Його стоїчні ідеї також проявлялись в намаганні уникнути потурання чуттєвим пристрастям, щоб звільнити людину від болю матеріального світу. Марк Аврелій стверджував, що єдиний спосіб, яким людині можуть зашкодити інші, це дозволити своїй реакції взяти гору. Але тільки раціональність, оптимізм та віра у власний розум на думку автора дозволяють людині жити в гармонії з порядком, що дає можливість піднятися над хибними уявленнями про «добре» та «погане».

Таким чином можна стверджувати, що серед провідних філософських напрямків саме стоїцизм зробив суттєвий внесок у розвиток військової психології, включаючи в себе як комплекс

теоретичних положень, так й цінних технік та психологічних вправ, які спроможні допомогти впоратись з викликами воєнного часу.

Як й будь-яка інша філософська система, стоїцизм є доступним для застосування навіть в умовах нашого сьогодення. Саме тому свого часу американські психотерапевти Аарон Бек та Алб Елліс запропонували застосовувати стоїчні практики поряд із техніками позитивної психології. В результаті ретельного аналізу провідних напрямків психологічної підготовки військових, варто зробити висновок про те, що широке застосування позитивної психології та елементів стоїцизму для ефективного лідерства в освіті є науково обґрунтованим, сучасним та перспективним.

Особливого значення цей напрямок набуває в сучасних надскладних умовах, коли бойові дії в Україні змушують командирів та солдат виконувати обов'язки за несприятливих умов, що призводить до т.з. бойового стресу. Стрес, як ми знаємо, являє собою стан психічної напруги, що виникає в процесі діяльності в найбільш складних і важких умовах.

Існують різні наукові підходи до розуміння стресу. Найбільш популярної є теорія стресу, запропонована Г. Сельє. Засновник теорії стресу Ганс Сельє писав про стрес так: «Кожна людина відчувала його, всі говорять про нього, але майже ніхто не бере на себе клопіт з'ясувати, що ж таке стрес» [3].

Стрес – це стереотипна реакція організму на будь-яку висунуту для нього вимогу. Виникнення та переживання стресу залежить не стільки від об'єктивних, скільки від суб'єктивних чинників – від особливостей самої людини: як вона оцінює саму ситуацію; як вона зіставляє свої сили із тим, що вимагається тощо. Будь-яка несподіванка, яка порушує звичний перебіг життя може стати причиною стресу або стресором. При цьому неважливий зміст самої ситуації та ступінь загрози, важливим є суб'єктивне ставлення до неї.

Стрес – це неспецифічна реакція організму у відповідь на несподівану та напружену ситуацію; це фізіологічна реакція, що мобілізує резерви організму і готує його до фізичної активності типу супротиву, боротьби, до втечі. Під час стресу виділяються гормони, змінюється режим роботи багатьох органів і систем (ритм серця, частота пульсу тощо). Стрессова реакція має різні прояви у різних людей: активна – зростає ефективність діяльності, пасивна – ефективність діяльності різко зменшується. Тривалий та інтенсивний вплив негативних стрес-чинників, їх висока значущість для військовослужбовців бойових підрозділів здатні породжувати непродуктивні стресові стани (дистрес). Стресостійкість та навички управління стресом забезпечують військовослужбовцям здатність здійснювати ефективну діяльність в стані стресу, в нересурсних станах втоми, дискомфорту, емоційного збудження або апатії, зберігаючи при цьому здоров'я та дієздатність під час виконання своїх обов'язків.

Застосування позитивної психології та елементів стоїцизму під час психологічної підготовки особового складу є обґрунтованим та виправданим ще й тому, що ефективне виконання військових завдань потребує від бійців розвинених навичок управління стресом завдяки застосуванню таких методів відновлення та саморегуляції, як: аутогенне тренування, медитація, візуалізація, психофізичне тренування, гіпноз, м'язова релаксація, регулярна десенсибілізація та ін. Важливо розуміти та усвідомлювати, що саме позитивна психологія дозволяє освоїти психогігієнічні засоби управління стресом та культивує ідею захоплення своєю справою (потоківий стан), постійно зосереджуючи увагу на приємному та на тих діях, які можуть поліпшити психологічний стан. В жодному разі не можна забувати про те, що стресостійкість та психологічна витривалість військовослужбовців безпосередньо залежить від якості задоволення духовних потреб. Саме тому важливе значення мають: цікаве дозвілля, перегляд позитивних фільмів, спілкування із природою, соціальна підтримка, доброзичливе дружнє спілкування та ін. Окрім психологічних та психогігієнічних факторів розвитку стресостійкості в особового складу важливе значення також мають організаційні, медико-біологічні, фармакологічні та ін. фактори.

Висновки. Головна мета позитивної психології – знайти та розкрити сильні сторони людини та навчити її користуватись ними з вигодою не тільки для себе, але й для суспільства. Позитивна

психологія сприяє створенню гарного організаційного клімату, сприяє підтриманню доброзичливих стосунків та укріплює позитивне ставлення до військової діяльності та життя в цілому.

Головною перевагою застосування позитивної психології з елементами філософії стоїцизму у військовій освіті є те, що вона спрямована на розвиток сильних сторін особового складу і зосереджується на таких мотивуючих темах, як: ефективне подолання проблем, креативність, позитивні емоції, впевненість та оптимізм. Подальший успіх Збройних Сил України потребує культивування атмосфери взаємоповаги та взаємодопомоги під час вирішення складних завдань та розвитку серед військовослужбовців почуття спільності, братерства, патріотизму та оптимізму. Розвиток сильних сторін власної особистості здатен реально протидіяти будь-яким стресам. Особливого значення це набуває саме тому, що безперервні бойові дії змушують командирів та солдат виконувати обов'язки за несприятливих умов, що призводить до бойового стресу.

Оскільки провідною метою якісної психологічної підготовки в сучасних надскладних умовах є розвиток в особового складу психологічної стійкості, мужності та оптимізму, на перший план має виходити виховання ефективного лідерства на основі застосування широких можливостей позитивної психології. У якості психологічних ресурсів можуть бути позитивні емоції, позитивний настрій, наявність сил та внутрішня готовність до вирішення поставлених завдань тощо.

Франкл В. виділяв три психологічні категорії, що позначаються як ресурси людини в подоланні важких життєвих ситуацій:

- надія – те, що забезпечує готовність до зустрічі з майбутнім, саморозвиток та бачення його перспектив, що сприяє життю та зростанню;
- раціональна віра – усвідомлення існування безлічі можливостей та необхідності вчасно ці можливості виявити та використовувати;
- душевна сила (мужність) – здатність чинити опір спробам наражати на небезпеку надію і віру і зруйнувати їх, перетворивши на голий оптимізм чи ірраціональну віру, «здатність сказати «ні» тоді, коли весь світ хоче почути «так» [2].

Ресурси можуть бути: зовнішні та внутрішні; актуальні в минулому, теперішньому та найближчому майбутньому: свої та чужі. Деякі з них є досить стабільними, проте більшість можуть розвиватися і видозмінюватися протягом усього життя людини. До важливих позитивних ресурсів можна віднести знання, вміння, навички, здібності, досвід, моделі конструктивної поведінки, що дають змогу людині бути адаптивнішим і стресостійким. Ми можемо використовувати ресурси в момент стресу або «консервувати» їх, тобто зміцнювати свої ресурси задовго до того, як опинимося у стресовій ситуації. Багато авторів зазначають, що позитивне соціальне оточення (родина, друзі, колеги) також є одним із найважливіших факторів збереження стресостійкості військовослужбовців. У зв'язку з цим соціальне оточення є могутнім соціально-психологічним ресурсом подолання стресу.

На психологічну стійкість військовослужбовців впливає наявність моральної підтримки та поваги з боку інших людей. Соціальна підтримка може розглядатись як механізм, що знижує негативні наслідки стресу. Пошук позитивних психологічних ресурсів та опора на ці ресурси, як правило, є ключовим моментом як у саморегуляції, так і за реабілітації в екстремальних умовах. Якщо особовий склад переконаний у своїх силах контролювати те, що відбувається, готовий активно діяти і долати труднощі, цього вистачає для суттєвого зменшення руйнівного впливу стресу на організм.

Наголошуючи на внутрішніх індивідуальних ресурсах особистості необхідно звернутися до різних рівнів психіки людини. З погляду індивідуального рівня значне місце займає роль нервової системи, особливості темпераменту, характеру людини, акцентуацій, емоційної стійкості людини. Особливе значення має мотиваційно-сенсова сфера військовослужбовців та такі психологічні ресурси як «знаходження сенсу», «переконаність у своїх силах контролювати те, що відбувається», «віра в себе», «віра в свою державу», «кар'єрний зріст», «професійний зріст», «віра в своїх командирів» «готовність активно діяти та долати труднощі», «спогади про свої успіхи в інших областях та ситуаціях».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аврелій Марк. Розмисли. Наодинці з собою. К. : Клуб сімейного дозвілля. 208 с.
2. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. К. : Клуб сімейного дозвілля, 2020. 160 с.
3. Selye H. The Stress of Life. New York: McGraw-Hill Book Company; 1956. 313 p.

REFERENCES

1. Avreliy Mark. (2020). Rozmuslu. Naodunzi z soboy. [Alone with myself]. Kyiv : Klub simeynogo dozvilla. 208 p. [in Ukrainian].
2. Frankl V. (2020). Lyduna v poshykah spravshnogo sensy. [Man's in search for meaning]. Klub simeynogo dozvilla. 160 p. [in Ukrainian].
3. Selye H. The Stress of Life. New York: McGraw-Hill Book Company; 1956. 313 p. [in English].

Kadievskaya Irina Arkadiivna

Doctor of Philosophical Sciences,
Professor at the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines
Military Academy
10, Fontanska doroha Str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-3134-8574

Ostapchuk Taras Stepanovych

Candidate of Pedagogical Sciences, Colonel,
Head of the Humanitarian and Socio-Economic Department Discipline
Military Academy
10, Fontanska doroha Str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0001-7461-5508

**USING THE POSSIBILITIES OF POSITIVE PSYCHOLOGY
FOR DEVELOPMENT LEADERSHIP IN MILITARY EDUCATION
(SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ASPECT)**

The article is devoted to the socio-philosophical analysis of the use of the possibilities of positive psychology for the development of leadership in military education.

Leadership represents a modern type of managerial interaction, which is based on encouraging people to achieve important, generally significant goals. Force and coercion in leadership are often replaced by encouragement and inspiration. Effective leadership involves comprehensive introspection and continuous development. The application of the principles of positive psychology with elements of stoicism for the development of leadership in military education can strengthen psychological stress resistance through the cultivation of positive attitudes of courage, joy, satisfaction and optimism about the future. As a result of a careful analysis of the leading directions of psychological training of the military, it is worth concluding that the wide application of positive psychology and elements of stoicism for effective leadership in education is scientifically based, modern and promising.

The use of positive psychology and elements of stoicism during the psychological training of personnel is justified and justified also because the effective performance of military tasks requires soldiers to have developed stress management skills thanks to the use of such recovery and self-regulation methods as: autogenic training, meditation, visualization, psychophysical training, hypnosis, muscle relaxation, regular desensitization, etc.

That is why interesting leisure time, watching positive films, communication with nature, social support, benevolent friendly communication, etc. are important. Of particular importance is the motivational and meaningful sphere of military personnel and such psychological resources as "finding meaning", "confidence in one's ability to control what is happening", "self-belief", "faith in one's country", "career growth", "professional growth", "faith in one's commanders", "willingness to actively act and overcome difficulties", "memories of one's successes in other areas and situations" etc.

Key words: leadership, positive psychology, stress, stoicism, motivation.

УДК 100 +153.35 +158.1

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.12>**Каранфілова Олена Володимирівна**

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, політології, психології та права
Одеської державної академії будівництва та архітектури
вул. Дідріхсона, 4, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-5823-7006

Криворучко Вікторія Олегівна

кандидат юридичних наук, доцент,
завідувач кафедри філософії, політології, психології та права
Одеської державної академії будівництва та архітектури
вул. Дідріхсона, 4, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-8227-0770

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ОСВІТИ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ

У статті виявлено та охарактеризовано основні тенденції розвитку освіти, реалізація яких сприятиме підвищенню ефективності системи освіти в Україні.

Зазначається, що зростання ролі освіти в умовах глобальних викликів зумовлене економічними та соціальними трансформаціями в сучасному світі, які вимагають організації якісно нової системи освіти, здатної забезпечити їх оперативну адаптацію до умов інноваційного розвитку. Проведено аналіз соціально-економічних та гуманітарних наслідків агресії для української освіти.

Інтеграція України у світовий простір в умовах сучасних глобалізаційних процесів та російської військової агресії потребує фундаментальних змін не лише в економіці, а й у системі освіти на всіх рівнях.

Освіта є засобом відтворення та примноження духовного та інтелектуального потенціалу нації, національно-патріотичного виховання громадян, фактором модернізації виробництва, економічного розвитку, піднесення авторитету держави у світі. Війна внесла корективи в усі галузі, в тому числі й в освіту. Як свідчать результати сучасних соціологічних досліджень, коштів для інвестицій в економіку майже немає. Тому зростання інвестицій у різні сфери, зокрема в освіту, практично можливе лише завдяки залученню зовнішніх ресурсів.

Соціальна філософія прагне проаналізувати соціально-економічні та гуманітарні наслідки агресії для українського суспільства. Це свідчить про актуальність і важливість пошуку основних напрямів розвитку освіти в Україні. У цьому контексті особливої актуальності набуває визначення основних тенденцій розвитку освіти в Україні на сучасному етапі.

Ключові слова: освіта, інтеграція, навчальний процес, гуманізація.

Вступ. Зростання ролі освіти в умовах глобальних викликів зумовлено економічними та соціальними перетвореннями у сучасному світі, що вимагають організації якісно нової системи освіти, яка здатна забезпечити їх оперативну адаптацію до умов інноваційного розвитку [8].

Інтеграція України у світовий простір в умовах сучасних глобалізаційних процесів та російської військової агресії вимагає докорінних змін не лише в економіці, а й у системі освіти на всіх рівнях [1].

Саме освіта є засобом відтворення і нарощування духовного, інтелектуального потенціалу нації, національного й патріотичного виховання громадян, чинником модернізації виробництва, розвитку економіки, підвищення авторитету держави у світовому просторі. Війна внесла свої корективи у всі галузі, зокрема і освітню. За результатами сучасних соціологічних досліджень, в економіці майже відсутні кошти на інвестиції. Тому зростання інвестицій в різні

галузі, зокрема і в освітню практично можливе лише завдяки залученню зовнішніх ресурсів. На шляху до перемоги важливо проявляти стійкість й мобільність, швидко реагувати на зміни і виклики, потреби суспільства та з їх урахуванням розвивати систему освіти України, здійснювати підготовку конкурентоздатних фахівців, здатних розбудовувати економіку нашої держави на демократичних засадах [5].

Мета дослідження полягає у визначенні й характеристиці основних тенденцій розвитку освіти, реалізація яких сприятиме підвищенню ефективності системи освіти в Україні.

Проблеми й тенденції функціонування та розвитку освіти розглядалися провідними дослідниками у працях В. Андрущенка, С. Гончаренка, Р. Гуревича, І. Зязюна, О. Коберника, В. Кременя, В. Лугового, В. Мадзігона, С. Ніколаєнка, О. Овчарука, В. Олійника та ін. У їх дослідженнях піднімаються ключові питання розвитку освітньої галузі, але багато проблем залишаються невирішеними через відсутність системного погляду на їх виникнення. Виходячи з цього, особливого значення набуває системне дослідження світових та національних тенденцій в освітній сфері України, а також виявлення проблем, що негативно впливають на розвиток освіти, та їх причин [8].

Результати дослідження. Соціальна філософія прагне здійснити аналіз соціально-економічних та гуманітарних наслідків агресії для українського суспільства. Це свідчить про актуальність та важливість пошуку основних напрямів розвитку освіти України. У контексті цього особливої актуальності набуває визначення основних тенденцій розвитку освіти в Україні на сучасному етапі.

Сьогодні існують різні підходи до опису тенденцій розвитку освіти в Україні. Зазвичай у науковій літературі це: гуманізація освіти; гуманітаризація освіти; державна орієнтація; відкритість освітньої системи; перенесення акценту з виховної діяльності педагогів на продуктивну навчально-пізнавальну, художню і трудову діяльність учнів; проблем навчання; наукові дослідження; активна самостійна робота на основі співробітництва учасників освітнього процесу, створення сприятливих умов для самопізнання і самореалізації учнів.

У сучасному світі відбувається зміна змісту освіти та підходів до навчального процесу (зокрема, впровадження інноваційних підходів до навчання). Освіта перестає трактуватися як досягнення певного рівня знань, а розглядається з позицій «неперервності протягом життя», що має на меті розвиток особистості, формування її духовності й культури, планетарного мислення. Замість традиційнокласичного підходу – рутинного засвоєння значних обсягів стандартизованої інформації, сучасна освіта застосовує компетентнісний підхід – заснований на оволодінні засобами безперервного самостійного набуття нових знань, який розвиває здібності та уміння адаптуватися до складних, швидкоплинних і непередбачених ситуацій. У навчальному процесі більше уваги приділяється самостійній роботі, рівноправним відносинам між педагогом і учнем.

Такі процеси відбуваються в Україні достатньо повільно, зокрема, у Державній національній програмі «Освіта» (Україна ХХІ століття) наголошено на наявності проблем оновлення змісту освіти й впровадження інноваційних технологій навчального процесу.

Постійне, швидке й значне зростання освітніх бюджетів (збільшення фінансування освітньої сфери) як з боку держави, так і з боку приватного сектору відмічаються у переважній більшості розвинених країн. Підтримка розвитку освіти є пріоритетом державної політики та інвестиційно-привабливим об'єктом для приватних інвесторів практично всіх індустріально розвинених держав світу.

Важливою є тенденція розвитку освіти України, що полягає в інтеграції освіти, науки і виробництва та зумовлює підготовку майбутніх фахівців до реальних умов професійної діяльності та дає змогу впроваджувати в освітньому процесі сучасні досягнення в галузі науки й освіти. Наголосимо, що в контексті реалізації цієї тенденції актуалізується потреба у появі нових спеціальностей, відповідно до запитів виробництва. Для забезпечення цієї тенденції важливим є врахування трьох рівнів інтеграції, зокрема: асиміляція базового інструментарію базової науки з особливостями виробничого процесу; синтез взаємодії наук з потребами й вимогами

виробництва; цілісність освітнього процесу, що передбачає формування змісту освіти підготовки фахівців для чітко визначених умов виробництва.

Такий підхід дає змогу комплексно здолати проблеми навчання й виховання; виокремлювати головні компетентності й програмні результати, які мають бути сформовані у здобувачів; формувати комплексне бачення проб-леми; реалізовувати індивідуальну траєкторію навчання. Доцільним є розроблення інтегрованих навчальних дисциплін, курсів, сертифікатних програм та ін. Цьому сприяє також участь закладів освіти й представників підприємств у спільних проєктах, грантах, залучення зовнішніх стейкхолдерів (роботодавців, практиків виробництва) до освітнього процесу, проведення на базі підприємств практичних й лабораторних занять .

Однією з глобальних тенденцій є кризові явища, що характерні світовій системі освіти, що викликано перш за все переходом суспільства з індустріального до постіндустріального стану. Слід відзначити, що освітянська криза у нашій державі була зумовлена не тільки глобальними, а й національними факторами. Глобалізація та інтернаціоналізація освіти загальноновизнані світові тенденції, що передбачають:

- активізацію міжнародного (міждержавного, міжрегіонального) обміну, взаємодії та співпраці між суб'єктами освітньої сфери, створення єдиного (зокрема, європейського) освітнього простору, що надає можливість взаємозбагачення національних освітніх систем;
- інтернаціоналізацію змісту освіти, що розвиває планетарне мислення і свідомість, організацію процесу навчання відповідно до сучасних освітніх стандартів, нових інформаційних та навчальних технологій [3, с. 261].

Наслідком цих змін для України є уніфікація освіти, наприклад, вищої освіти через Болонський процес. Але слід зазначити, що попри глобалізацію освіта зберігає національну спрямованість, поєднання з історією і народними традиціями [2].

Необхідно зазначити, що у зв'язку з великою кількістю вимушених переселенців, зросла чисельність людей, які шукають роботу за кордоном, що потребує вирішення чисельних проблем з їх працевлаштуванням, соціальним захистом, перепідготовкою. Значна кількість молоді змушені продовжити навчання за кордоном. У контексті цього особливої актуальності набуває потреба у створенні освітнього простору, який давав би змогу швидкого розв'язання проблем щодо визнання дипломів та уніфікації освітніх стандартів на різних освітніх рівнях. Це забезпечить конкурентоздатність випускників українських закладів освіти й створить сприятливі умови для їх подальшого навчання та працевлаштування за фахом за кордоном [7].

Наступною тенденцією розвитку освіти на сучасному етапі є інтернаціоналізація освітнього процесу, що дає змогу інтегрувати в систему освіти України міжнародну, міжкультурну компоненти. Документом, що регламентує цей процес, є Резолюція Організації Об'єднаних Націй «Перетворення нашого світу: порядок денний в області сталого розвитку на період до 2030 року». Це сприятиме появі нових провайдерів освіти, оновленню форм її здобуття, забезпечуватиме диверсифікацію кваліфікацій і свідоцтв про одержання освіти, міжнародну мобільність здобувачів і педагогів, збільшення попиту на освіту впродовж життя, надходження приватних інвестицій. Зауважимо, що інтернаціоналізація вищої освіти виокремлена як одна із стратегічних цілей у Стратегії розвитку вищої освіти в Україні на 2022–2023рр., яка затверджена розпорядженням Кабінету Міністрів України № 286-р від 23 лютого 2022 р. Важливо підкреслити й активне намагання закладів освіти реалізувати різні напрями інтернаціоналізації, що зумовлює необхідність оновлення змісту підготовки майбутніх фахівців, технологій та методів навчання загалом [4].

Зростання наукоємності освіти та інтеграція «освіти – науки – виробництва» є загальноновизнаними позитивними тенденціями, які обумовлюють появу нових галузей знань (спеціальностей, навчальних дисциплін), їх інтеграцію і міждисциплінарність. Проте в Україні цей процес не характеризується активністю. Крім того, відмічено й інші проблеми, зокрема, втрачено зв'язок наукової та педагогічної діяльності, науково-дослідних традицій, відповідної наукової бази.

Прискорення процесу «встарівання» знань через пришвидшення оновлення технологій і техніки під впливом науково-технічного прогресу вимагає необхідність впровадження

системи «безперервної освіти впродовж життя». Крім того, така тенденція обумовлює «інфляцію» професійних, а отже й освітніх стандартів, відмову від вузької професійної спеціалізації освіти, зміни співвідношення загальноосвітніх та вузькоспеціалізованих предметів, розширення набору інноваційних методів навчання та програм практичної підготовки фахівців.

«Безперервне навчання» й в Україні визначено одним з пріоритетів загальнодержавної політики, що відповідає світовим тенденціям.

Іншими актуальними тенденціями розвитку світової й національної освітньої сфери є: збільшення термінів навчання й підготовки кваліфікованих фахівців; впровадження нових телекомунікаційних моделей освіти; розширення академічних свобод, демократизація освіти, її гуманізація та гуманітаризація; підвищення транскордонної освітньої мобільності; зростання індивідуалізації освітніх маршрутів (начальних траєкторій), внутрішньої освітньої мобільності; розширення впливу громадської думки на прийняття управлінських рішень в освітній сфері, тощо.

Всю сукупність проблем доцільно згрупувати за певними функціональними підсистемами сфери освіти, зокрема: забезпеченість абітурієнтами та доступність освіти; забезпеченість робочими місцями (для професійно-технічної та вищої освіти); результативність та ефективність освіти; її якість; законодавчо-нормативне, методичне, наукове, кадрове, фінансово-економічне, матеріально-технічне, соціально-психологічне, організаційне, інформаційне та інноваційне забезпечення навчального процесу.

Висновки. Таким чином, до основних тенденцій розвитку освіти відносимо:

- спрямованість її на задоволення потреб економіки країни та її відновлення і розвиток;
- інтеграцію освіти, науки і виробництва; інтернаціоналізацію освітнього процесу;
- збереження національної й культурної самобутності українського народу.

Важливим також є врахування пріоритетності людини в системі освіти, підвищенні соціального статусу науково-педагогічних і педагогічних працівників у суспільстві; оновлення матеріально-технічної бази відповідно до сучасних потреб виробництва; безпечність освіти. Перспективи подальших досліджень вбачаємо у розробленні програми реалізації кожної з виокремлених тенденцій розвитку освіти в Україні [3].

Отже, існуюча сфера освіти України має значні потужності й науковий потенціал, що при вирішенні виявлених проблем можуть забезпечити прискорений інноваційний розвиток цієї сфери. Перспективою подальших досліджень у цьому напрямі є розробка та впровадження комплексної багатоваріантної інвестиційної політики, що, з урахування сучасних світових тенденцій, забезпечить інноваційний розвиток на різних рівнях освітньої системи України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ковальчук Р.Л. Законодавче регулювання якості вищої освіти в Україні: стан та перспективи розвитку. Науковий вісник Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича: зб. наук. пр. Чернівці: Рута, ЧНУ, 2010. Вип. 550. С. 10–14.
2. Іщенко А. Ю. Глобальні тенденції і проблеми розвитку освіти: наслідки для України. Аналітична записка. Сайт Національного інституту стратегічних досліджень при Президенті України [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/1537/>
3. Матюх С.А. Вплив глобалізаційних процесів на формування освітніх послуг вищих навчальних закладів. Вісник Хмельницького національного університету. 2014. № 3. Том 2. С. 259–263.
4. Стратегія розвитку вищої освіти в Україні на 2022–2023 роки, затверджена розпорядженням Кабінету Міністрів України № 286-р від 23 лютого 2022 року. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/286-2022-%D1%80#Text>
5. Освіта України в умовах воєнного стану. Інноваційна та проєктна діяльність: науково-методичний збірник / за заг.ред. С.М.Шкарлета. 2022. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://mon.gov.ua/storage/app/media/zagalna%20serednya/serpneva-konferencia/2022/Mizhn.serpn.ped.nauk-prakt.konferentsiya/Nauk-metod.zbirnyk-Osv.Ukrayiny.v.umovakh.voyennoho.stanu-%20Innovatsiyna.ta.projektna.diyalnist.pdf>

6. План відновлення: освіта і наука (проєкт станом на 03.08.2023). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://mon.gov.ua/storage/app/media/gromadske-obgovorennya/2022/08/19/HO.projekt.Planu.vidnovl.Osv.i.nauky-19.08.2022.pdf>

7. Соціально-економічні та гуманітарні наслідки російської агресії для українського суспільства. Київ, 2022. 277 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2022_Gum.pdf

8. Яровенко Т. С. Тенденції та проблеми розвитку освіти в Україні. Економічний вісник НТУУ «КПІ». 2015. № 12. С. 167–172.

REFERENCES

1. Kovalchuk R. L. (2010). Zakonodavche reguluvannya yakosty vushoi osvitu v Ukraini: stan ta perspektivu rozvutky. [Legislative regulation of the quality of higher education in Ukraine: status and development prospects]. Naukovy visnik Chernivez'kogo natsionalnogo universitetu im. Yurii Fedorovucha. Chernivzi: Ruta, 550. P. 10–14. [in Ukrainian].

2. Ishenko A. Yu. Globalni tendenzii i problemu rozvutky osvitu: naslidku dla Ukrainu. Analitichna zapuska. [Global trends and problems of education development: consequences for Ukraine. Analytical note]: <http://www.niss.gov.ua/articles/1537/> [in Ukrainian].

3. Matuh S. A. (2014). Bpluv globalizatsiynuh procesiv na formuvannya osvithnih poslug vushuh navchalnih zacladiv. [The influence of globalization processes on the formation of educational services of higher educational institutions]. Visnik Hmel'nuckogo natsionalnogo universitetu. № 3. 2. P. 259–263. [in Ukrainian].

4. Strategia rozvutky vushoi osvitu v Ukraini na 2022–2023 roku, zatverdshena rozporadshennam Kabinetu Ministriv Ukrainu № 286-p vid 23 lutogo 2022 roku. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/286-2022-%D1%80#Text> [in Ukrainian].

5. Osvita Ukrainu v umovakh voennogo stany. [Education of Ukraine under martial law]. <https://mon.gov.ua/storage/app/media/zagalna%20serednya/serpneva-konferencia/2022/Mizhn.serp.n.ped.nauk-prakt.konferentsiya/Nauk-metod.zbirnyk-Osv.Ukrayiny.v.umovakh.voyennoho.stanu-%20Innovatsiyna.ta.projektna.diyalnist.pdf> [in Ukrainian].

6. Plan vidnovlennya: osvita i nayka (2023). [Recovery plan: education and science] <https://mon.gov.ua/storage/app/media/gromadske-obgovorennya/2022/08/19/HO.projekt.Planu.vidnovl.Osv.i.nauky-19.08.2022.pdf> [in Ukrainian].

7. Socialno-economichni ta gumanitarni naslidku rosiiskoi agresii dla ukrainskogo sus-pilstva [Socio-economic and humanitarian consequences of Russian aggression for Ukrainian society] (2022). Kyiv, 277 p. : https://razumkov.org.ua/uploads/article/2022_Gum.pdf [in Ukrainian].

8. Yarovenko T. S. (2015). Tendencii ta problem rozvutky osvitu v Ukraini [Trends and problems of education development in Ukraine]. Ekonomichnuy visnik NTUU “KPI”. № 12. P. 167–172. [in Ukrainian].

Karanfilova Olena Volodymyrivna

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the department of philosophy,

politology, psychology and law

Odessa State Academy of Civil Engineering and Architecture

4, Didrikhsona str., Odesa, Ukraine

orcid.org/0000-0002-5823-7006

Kryvoruchko Viktoriya Olehivna

Candidate of of Juridical Sciences, Associate Professor,

Head of the department of philosophy, politology, psychology and law

Odessa State Academy of Civil Engineering and Architecture

4, Didrikhsona str., Odesa, Ukraine

orcid.org/0000-0002-8227-0770

MAIN TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN EDUCATION AT THE PRESENT STAGE

The article examines the main trends in the development of Ukrainian education at the current stage. It is noted that the growth of the role of education in the conditions of global challenges is caused by economic and social transformations in the modern world, which require the organization of a qualitatively new education system that is able to ensure their prompt adaptation to the conditions of innovative development. An analysis of the socio-economic and humanitarian consequences of aggression for Ukrainian education is carried out.

The growing role of education in the face of global challenges is due to economic and social transformations in the modern world, which require the organization of a qualitatively new education system capable of ensuring their prompt adaptation to the conditions of innovative development.

The integration of Ukraine into the world space in the conditions of modern globalization processes and Russian military aggression requires fundamental changes not only in the economy, but also in the education system at all levels.

Education is a means of reproducing and increasing the nation's spiritual and intellectual potential, national and patriotic education of citizens, a factor in the modernization of production, economic development, and raising the authority of the state in the world. The war made adjustments in all fields, including education. According to the results of modern sociological research, there are almost no funds for investments in the economy. Therefore, the growth of investments in various fields, in particular in education, is practically possible only thanks to the involvement of external resources.

Social philosophy seeks to analyze the socio-economic and humanitarian consequences of aggression for Ukrainian society. This testifies to the relevance and importance of finding the main directions for the development of education in Ukraine. In this context, the determination of the main trends in the development of education in Ukraine at the current stage is particularly relevant.

Key words: *education, integration, educational process, humanization.*

УДК 141.7:316.61

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.13>**Матяш Сергій Вікторович**

кандидат філософських наук,
викладач факультету культурних і креативних індустрій
Київського національного університету технологій і дизайну
вул. Мала Шияновська, 2, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-5848-1757

Кузнєцова Лілія Анатоліївна

orcid.org/0009-0004-1369-5914

ВІРТУАЛЬНИЙ СВІТ: ВАДИ ТА ПЕРЕВАГИ

Актуальність дослідження полягає в швидкому розвитку віртуальних технологій та їх впливу на суспільство, що вимагає глибокого розуміння переваг та потенційних ризиків їх використання.

***Мета дослідження** – аналіз основних переваг та вад віртуального світу.*

***Методи дослідження.** Для досягнення мети дослідження і вирішення поставлених завдань використовувався комплекс таких методів: теоретичний аналіз, синтез, порівняння та зіставлення – для системного огляду існуючих досліджень, статей, книг та інших джерел, присвячених проблематиці віртуального світу; метод дедукції та індукції – для формування загальних висновків; метод концептуалізації – для визначення ключових понять, категорій та концептів, пов'язаних з віртуальним світом, його перевагами та вадами.*

***Результати дослідження.** Проведено аналіз вад та переваг у векторах трансформацій сучасного Інтернет-середовища.*

З'ясовано, що в сучасних умовах Інтернет представляє собою найбільш перспективну, універсальну та ефективну систему технологічних рішень для генерації, дисемінації та архівації різноманітних артефактів, а також для інформаційного супроводу та комунікації стосовно цих артефактів.

У контексті генерації нового контенту переважаючими стають не лише фінансово-комерційні фактори, але й інші детермінанти.

Суб'єкт, який ініціює створення контенту або реалізує певні дії в рамках соціокультурної мережевої взаємодії, мінімізує дистанцію до реципієнта чи співтворця, зводячи границі до мінімуму.

Інтернет-середовище надає оптимальні умови для створення артефактів та контенту, які раніше були характерні для маргінальних культурних парадигм, при цьому обходячи традиційні бар'єри та обмеження в їх реалізації та перцепції.

***Ключові слова:** віртуальний світ, мережева віртуальна комунікація, інтернет-театр, інформаційне суспільство.*

Вступ. У сучасному світі інформаційних технологій віртуальна реальність набуває все більшого розповсюдження у різних сферах людської діяльності: від розваг до медицини, від освіти до бізнесу. Віртуальний світ відкриває перед людством безмежні можливості, але разом із цим накладає певні обмеження та виклики.

Постійне зростання числа користувачів Інтернету, розвиток онлайн-спільнот, соціальних мереж, віртуальних реальностей та ігрових платформ свідчить про те, що віртуальний простір стає невід'ємною частиною нашого життя. Враховуючи глобалізацію та інтеграцію технологій у повсякденне життя, дослідження переваг та недоліків віртуального світу стає особливо актуальним.

Основні переваги віртуального світу включають широкі можливості для самовираження, навчання, комунікації, а також розвитку креативності. Завдяки віртуальному простору, люди отримують доступ до знань з усього світу, можливість спілкування на відстані, реалізацію власних проєктів та ідей.

Однак поряд із перевагами існують і вади. Зокрема, можливі проблеми зі здоров'ям. Також існує ризик втрати особистої інформації, кібербулінгу, а також розвитку соціальної ізоляції.

Враховуючи стрімкий розвиток інформаційних технологій, аналіз переваг та недоліків віртуального світу допоможе сформуванню гармонійний підхід до використання цих технологій, забезпечити безпечну і продуктивну взаємодію людей в цьому просторі, а також розробити стратегії для протидії негативним наслідкам. Тому вивчення вад та переваг віртуального світу потребує детального аналізу.

Мета статті – вивчити та аналізувати основні переваги та вади віртуального світу.

Для реалізації мети дослідження, були визначені наступні **завдання**: аналіз наукових джерел з питань віртуальної реальності, її розвитку та впливу на людей; визначення переваг та вад віртуального світу.

Методи дослідження. Для досягнення мети дослідження і вирішення поставлених завдань використовувався комплекс таких методів: теоретичний аналіз, синтез, порівняння та зіставлення – для системного огляду існуючих досліджень, статей, книг та інших джерел, присвячених проблематиці віртуального світу; метод дедукції та індукції – для формування загальних висновків; метод концептуалізації – для визначення ключових понять, категорій та концептів, пов'язаних з віртуальним світом, його перевагами та вадами.

Результати дослідження. Коли виникає віртуальне? Безумовно цей процес ніяк не пов'язаний хронологічно з мережевими комунікаціями, сучасно-інформаційними технологіями, Інтернетом тощо. Віртуальність багатовікове явище, що має свою природу, статі її розвитку, певні культурні і етнічні коди. Без розуміння, насамперед, онтологічного хронографу цього явища важко мати свідоме уявлення про роль віртуального, сутність процесів віртуалізації в сучасному соціумі.

З часів античності до сьогодення в культурному просторі, люди завжди виділяли реальний світ й ідеальне уявлення про нього: матеріальне і духовне, природне і штучне. Існуючі зовні об'єкти і матеріальні надбання людської діяльності з одного боку і синтезу уявлень, емоцій, почуттів з іншого боку. Причому все останнє здавалося цілком реальним, як і світ навколо нас.

Світ, що ми бачимо, видима реальність і світ віртуальний, тобто ідеальний, існування якого зумовлено інтелектом і духовним світом визначенням людини. Як зазначає І. Кант «Для людської свідомості безумовно необхідно розрізняти можливість та дійсність речей. Обґрунтування для цього знаходиться у суб'єкті і в природі його пізнавальних здібностей» [2].

Ідеальний світ завжди був цікавий для філософів, психологів та інших представників академічної науки. Але в останні десятиріччя, проблема співвідношення об'єктивного і суб'єктивного світу, реального і ідеального соціуму, стали важливим предметом досліджень представників прикладного знання. Останнє є результатом розуміння діалогічної природи свідомості, коли не тільки розум окремої особи, а і свідомість масова, широкі міжособові відношення породжують певні змісти, які потім переходять в різноманітні моделі поведінки в соціокультурній сфері.

Ця поведінка, яку диктує свідомість реалізується у відповідності до системи сформованих у людини образів, що створюють мережу відношень відміну від тих, з якими ми спілкуємося в реальному світі. Свідомість формує для них новий контекст в залежності від наших ідеалів, інтересів, схильностями.

Образ накопичує досвід нашої поведінки, узагальнює його і створює тим самим, певний фундамент реальної поведінки. Вивчення віртуальних образів соціокультурної сфери величезне завдання, тому що це в багатьох випадках і становить визначення головних трендів в розвитку соціальних мереж так і взагалі, інтелектуальних аспектів комунікаційного процесу.

Віртуальні, тобто, уявні та чуттєві образи реального світу взаємозв'язані з діяльністю людини, її економічним, соціальним та культурними практиками. Як правило, ці розумові процеси *класифікуються* наступним чином:

- процеси формування чи конструювання образів в їх певних структурах та ієрархіях;
- використання певних моделей соціуму для з'ясування нових рис і фрагментів соціуму;
- процеси цілепокладання та планування рішень і дій.

Пам'ятаємо також, що образ, як одиниця мислення має просторову складову. Саме в віртуальному просторі відбувається вивчення і конструювання таких якостей образів, як форма, співвідношення елементів змісту, різновиди, упорядкованість та інші.

Як не згадати в зв'язку з цим сьогодні, але не висловлення вчених, а трохи інше джерело – художню трактовку віртуальності в останніх фільмах з Кіану Рівзом «Матриця». Світ «Матриці» – ілюзія, що існує тільки в безмежному сні приреченого людства. Холодний, напівмертвий світ, в якому люди тільки батарейки в комп'ютерних мережах. Звісно це фентезі, особливий жанр художнього кіно. Сьогодні відрив від традиційний для певних регіонів (ментальних просторів за П. Гоулдом) можливо тільки початковий етап до майбутнього розмивання кордонів між частинами культурного простору і створення якихось мета культур.

Поки, що цей процес має більш локальний характер за рахунок можливостей певної особи змінювати ієрархічну структуру образів, перекодувати їх, зменшуючи доміанти одних і створюючи інші.

Соціальний простір завжди давав можливість людині з ідентифікацією себе з певною групою виходити за її кордони і включатися до іншого віртуального джерела думок і цінностей. Релігійна і політична, освітня і міфологізована – моделі суспільної свідомості, створювали єдиний світоглядний простір. Людина опинилась в цілком певному соціокультурному соціумі.

Тотожність ментальних компонентів свідомості є зрозумілим базисом взаєморозуміння одної власне людини з іншою. На цьому фундаменті існує соціальна комунікація. По іншому кажучи, комунікаційний процес – це завжди взаєморозуміння в певній групі людей. Тому в комунікаційному процесі повинні бути інформаційні зв'язки як мінімум двох суб'єктів. Зв'язок між якими реалізується складним механізмом співіснування цілей і інтересів людей, однієї особи, соціального прошарку, колективу, національності, етносу і таке інше.

Не аналізуючи механізм вищезгаданого, підкреслимо тільки, що на зв'язку між різними образами різних суб'єктів, що їх носіями на певних стадіях комунікаційного процесу – є динаміка віртуального простору. Воно має широке відображення в сфері соціокультурних відносин як можливості свідомого та вільного приєднання до вузької фахової групи, чи широкої структурної верстви населення, здебільшого користувачів цифрових мереж. Можливість вільного, відкритого приєднання особи до публічного віртуального простору сьогодні є банально буденним явищем. Ця можливість необмежена рамками географічними чи територіальними, фінансовими спроможностями, ідеологічними чи національно-етнічними традиціями. Хоча, яка відмічають деякі дослідники така легка зміна цінностей породжує певну «мозаїчність» свідомості особи, ускладнення концентрації на певних соціокультурних доміантах в тому числі і комунікаційних.

Ускладнення міжкультурної і монокультурних комунікацій не завжди дає перевагу першій чи другій з них, але майже завжди змінює образ світу в цілому. Найбільшим наслідком цієї тенденції може бути маргіналізація існування особистості в віртуальному просторі. Взагалі, реальне поступово втрачає регламентованість, що традиційно існує в певних ієрархічних структурах суспільства. Інтернет, який кожен мить розширює світ – контент, перетворюється з архіву об'єктивного знання в зібрання думок мережових співтовариств різних тлумачень, інтерпретацій тощо.

Коли спілкуються різного гатунку фахівці, просто бажаючи обмінятися думками, непрофесійними в предметі дискусії, багато інформації залишається як те, що «передбачається», але не формулюється прямо, системно та несуперечливо. Це так званий контекст, який виявляється досить часто більш важливим ніж головний контент обговорення.

Є певна латентна (від латинського: *latentis* – схований) складова інформаційного потоку, що створює величезні проблеми в віртуальному комунікаційному просторі. Вербалізація, тобто опис чи дефініція зрозумілим чином першого знання, яке, по суті, суб'єктивне і міститься в формі образів свідомості у вузького кола суб'єктів комунікації обов'язковий шлях до взаєморозуміння на міжособистісному та багатофакторному обміні інформації. Складність тут доповнює ще і практика спілкування в мережах на певному жаргоні, сленгу, яке характерно

для небагатьох співрозмовників і не притаманні іншим, хоча всі користувачі тим чи іншим способом мають багато масок і мережевих ролей.

Взагалі, Інтернет має, по суті, театральну природу. Мережева віртуальна комунікація, це своєрідний перфоманс, який на відміну від традиційного театрального дійства продовжується безперервно. Інтернет дорівнює театру, тому що все що відбувається в мережі – має цілком карнавальну природу. кожен суб'єкт комунікаційного процесу може одночасно перебувати в кількох ролях, переодягаючи маски на свій вибір, створюючи певні образи для спілкування від їх імені.

Кожен «актор» цього Інтернет-театру чи мережевого перфомансу, сам створює образ, обирає маску, пише текст ролі і виступає режисером. Нас вабить карнавал, бурхливі веселощі людей в незвичайних костюмах з маскарадними масками. Не зрозуміло, хто є хто, що саме сховано під маскою і чії очі так виблискують з під них. Але тим і цікавий карнавал, що можливо бути чим або ким завгодно, розкріпачитись під маскою, а таким чином, відкинути ту маску, той образ, який повинен одягати під впливом реального життя, де є закони пристойності і такий набридливий етикет. Екран монітора стає рампою, а маска – мережеве ім'я, аватар. Як чудово позбутися здорового глузду, хоча б на певний час, біля комп'ютера! Вільно, беззнаково, невпізнанно. Як чудово сформулював правила Інтернет – життя Естер Дайсон: «май свою голову на плечах; розкрий себе; в разі довіри перевіряй; роби внесок в ту спільноту, яку любиш чи створи своє особисте; цінуй свої права і поважай права інших; не бери участь в дурних суперечках; задавай питання; будь створювачем інформації; будь щедрим; не втрачай почуття гумору; здійснюй завжди нові помилки» [1, с. 386-392].

Монографія Е. Дайсона хронологічно була однією з перших досліджень явища Інтернет і особливостей життя в віртуальному соціумі. Сьогодні цій проблемі присвячено безліч аналітичних книг та статей. Цікавим здається в контексті нашої роботи наступні *характеристики віртуальної події*: безперервність; спонтанність; фрагментарність; об'єктивність; змінність статусу тілесного; змінність статусу свідомості; змінність статусу особи; змінність статусу волі [1].

Ми не будемо коментувати інші положення, є тільки бажання, відповісти на цілком природне питання, що є для нас Інтернет, якщо ми пробо-користувачі мережі, не зв'язані фахово з глобальними процесами обміну інформацією і спілкуємося в цифровому просторі, так би мовити мінімально, на рівні пересічного громадянина?

Можлива цікава відповідь на це питання така: розділимо Інтернет як музей, як бібліотеку, як клуб, як людина – машина система. При певній умовності такої класифікації функцій Інтернету можна погодитися з тим, що завдяки процесу оцифровки соціальної пам'яті, а таким чином майже всіх досягнень світової культури, її незчисленних продуктів, світова, глобальна комунікація має величезний соціокультурний контент, причому легко доступний до кожної людини. Зрозуміло, що віртуальна екскурсія по Лувру чи до галереї Уніци, яка відбудеться, наприклад в Києві не зможе замінити реальну прогулянку по Парижу чи Флоренції, але все ж таки, така практика дедалі стає все більш популярною.

Телебачення, не змогло замінити театр, хоча свого часу по цьому питанню точилися дуже гострі дискусії. Паралельно існують театр, кіно, ТБ, доповнюючи один одного в головному – контент культурного простору стає більш доступним до численної аудиторії глядачів, слухачів та інших учасників інформаційно-комунікативного процесу.

Повертаючись до віртуального музею, маємо згадати світову програму Google Cultural Institute – академія культури. Google – глобальний освітній онлайн-проект, який об'єднує вже сотні музеїв, інститутів культури і архівів. Кожний користувач програми може кожен день ходити музейними та виставковими комплексами реально розташованих в інших країнах. Цікаво, що оцифровці належать не тільки основні експозиції, але навіть і запасники.

Геніальна технологія створення віртуальних музейних комплексів, архітектурних шедеврів чи природних заповідників створює революційний переворот в музейній справі. І не треба порівнювати реальну і віртуальну екскурсію. Вони повинні доповнювати одна іншу. У вас багато можливостей поблукати по Лондонській галереї, Каїрському історичному музею

і нью-йоркському The Metropolitan Museum, швейцарському олімпійському музею, Національному музею Токіо – і все це за якийсь тиждень.

А на сьогодні вже 250 культурних інституцій з 40 країн світу об'єднані віртуальним простором ART Project академії культура Google [3]. Bravo Google! Не будемо зупинятись на вражаючій за своїми функціями інтерфейс платформи цієї програми, її цікавої структури. Це безумовно значне досягнення глобальної мережі.

В зв'язку з цим, ми вже згадували «Матрицю» з Кіаном Рівзом, пам'ятаєте випікаючи печиво і завжди з цигаркою Оракул? Вона не просто пророчиця майбутнього, що читає по лініям руки, а брама до наших особистих знань і розумінь. Вона як втілення Google, який не тільки відповідає не стільки на наші питання, а скоріше, допомагає знайти відповіді.

Інтернет як бібліотека дозволяє не виходячи з офісу чи з дому використовувати мільйони літературних праць. Найбільш значні бібліотеки сьогодні мають не тільки сайти з бібліографічною інформацією, але і повнотекстовий контент. Але цікаво і інше: окрім можливості ознайомитись з повним текстом того чи іншого видання, кожен суб'єкт мережевого товариства, кожна людина може опублікувати власний твір, зареєструвати його в одній чи в багатьох пошукових системах і зробити доступним всім бажаючим.

Так, є певні складності: різко зростає кількість пошукових систем, можливі досить об'єктивні підходи і цілком суперечлива та навіть бурхлива інформація, не завжди існує охорона права інтелектуальної власності. Але головний тренд незмінний – особа і культурні продукти стають ближче один одного. Програма Ibook, електронні книги на кишенькових гаджетах поступово стають звичайним атрибутом пасажирів метро.

Для нас, хто звик читати по-іншому, такий процес можливо здається просто споживанням інформації, нехай це не учбова чи не будь-яка довідкова література. Традиційне читання художньої літератури асоціюється з комфортним кріслом, торшером чи іншою лампою і книгою! Яку тримаєш в руках, перегортаєш сторінки. На жаль, таку читацьку розкіш сьогодні може дозволити собі дуже мало людей. Теми сучасного життя, нові завдання і умови, брак часу та інше. Тому велика шана Інтернету!

Який, як ми вже підкреслювали вище, виконує також функцію своєрідного віртуального клубу, створюючи відповідний соціальний простір, в якому концентруються соціокультурні зв'язки людини, відбувається процес залучення особи в певні сегменти соціуму. При цьому людина поєднується до однієї чи багатьох субкультур, а можливо обирає собі роль одинака і ізолюється в віртуальному просторі генеруючи цілком унікальний набір цінностей притаманних йому і тільки йому. Віртуальний світ дозволяє займати бажане місце, навіть людям з різного роду етичними чи фізичними вадами, при цьому не обмежуючи можливості їх комунікації.

І останнє, відносно системи людина-машина, про яку існує багато песимістичних думок. Механічне домінування на ідеології інформаційного суспільства в соціокультурній сфері соціуму, як підкреслюють дослідники призводить до глобальної гегемонії техніки. Цифрові конструкції формують цифровий образ світу і в тій мірі, в який цей віртуальний всесвіт закривається від реального світу, поширюється так званий соціокультурний симулякр (від лат. *simulacrum* – зробити вигляд, прикидатися), тобто копію, що не має оригіналу в реальності.

На протилежність цієї песимістичної точки зору існує і інша. Мережевий світ не зникає і не руйнується. Він моделює і тримає контент з новим індивідуальними, унікальними образами світу, новими засобами комунікації. А все це безумовно відображення світу реального, який існує і має сталі тенденції до зміцнення і розвитку.

Але треба зазначити, що в науковій літературі є великий прошарок думок про край негативний характер віртуального простору на діяльність людини, її свідомий вибір в тих чи інших соціокультурних практиках. Ми трохи торкнулися цього аспекту, але є певні «пропорції добра і зла». Неможливо не сказати про край негативні оцінки, що існують в науковому світі.

Багатьом дослідникам здається, що віртуальне породжує за виразом «знеособлювання у багатобарвності», викликає синдром «перевертень», коли можна стати, коли і ким завгодно [3]. Віртуальна комунікація цілком відкрита, що як правило, несе загрозу втрати ідентичності

та інших суто людських ознак: гендерної, етнічної, вікової. Віртуальна людина – набір знаків, образів, текстів, мережових «аватарок», банківських рахунків (!) і інших ознак фізичного тулубу. Людина, з одного боку, та її електронний двійник з іншого.

Формування інформаційно-віртуального шляху розвитку для цивілізації «виявився ситуацією екзистенційного пошуку сучасною людиною не тільки нового образу світу, нової соціальної реальності, насамперед пошуку самого себе... буття віртуалізується, що спричиняє деструктивний вплив на людську психіку. Глобальний віртуальний простір як принципово нова середина життєдіяльності людини стала можливою для порушення його природи,... втрату ідентичності ... усуває цілісність індивіда і ліквідує людську особу» [1, с. 9].

Ми не поділяємо цілком цю точку зору, але справедливо сказати, що дійсно така якість як намагання бути собою в віртуальному просторі втрачає цінність. Більш важливо бути іншим чи іншими, в численній кількості. Багато інших парадоксів цифрової реальності з яким стикається сучасна людина в процесі здійснення, навіть традиційних соціокультурних практик. Бути віртуальною сутністю, ретранслятором чийось образів чи самим собою?

Але якщо Л. М. Соловійова формує свій загально негативний концепт в більш широкому філософському сенсі, то інші фахівці роблять подібні висновки, аналізуючи цілком певні галузі культурних практик. «Криза традиційної літератури, – прямо пише Т. В. Фісенко, – сьогодні дуже тісно пов'язана з народженням її електронного «двійника» – мережевою літературою, що живе в Інтернеті» [4, с. 268].

Література в Інтернеті часто перетворюється в літературні містифікації, де немає меж ніж «правдивим» і «помилковим», «справжнім» і «несправжнім». Виникаючі тут інтерактивні форми спілкування між автором і читачем перетворюється в гори словесного сміття, в злісні маніпуляції і порушення прав особи. Мережева література, досягши свого апогею вже зникла. На зміну їй приходять так звана кібература чи сетература, цілком породжені цифровими мережами [4, с. 279].

В Україні до речі, сьогодні існують лише два ресурси – proza.ua, zone.net, які дають можливість літературним початківцям заявляти про себе. Але невеликі сьогоднішні можливості – стимул для подальшого розвитку цього літературного руху в іншій країні.

Висновки. Відволікаючись від літератури, говорячи про соціокультурні практики в сучасному мережевому світі в цілому логіка на наш погляд сформулювати певні висновки за яким вже робити підсумок домінування позитивного чи негативного в векторах трансформацій сучасного Інтернет-простору. *По-перше:* сьогодні інтернет є найбільш цікава, поширена та відповідна система технічних засобів для створення, поширення та зберігання різного роду артефактів, їх інформаційного забезпечення та комунікування відносно них. *По-друге:* для створення нового контенту вже не домінують фактори фінансово – комерційні, владні та інше. *По-третє:* людина, що створює певні контенту чи веде дії в процесі соціально – культурної мережевої діяльності зменшує дистанцію від нього до споживача чи співавтора, таких меж майже не існує. *Четверте:* інтернет-простір забезпечує комфортні умови для створення таких артефактів і контентів, які традиційно відносилися до маргінальних моделей культури з відповідними перешкодами та обмеженнями в їх створенні та споживанні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Дайсон Е. Життя за доби інтернету. Release 2.1. Київ: ВД «Альтернативи», 2002. 344 с.
2. Кант Е. Критика чистого розуму. К., 2004. 504 с.
3. Подберезкіна А. Віртуальні музеї: Google Cultural Institute- Zillion, 2013.
4. Фісенко Ф.В. Теорія мережевої літератури як новий літературознавчий дискурс. *Питання літературознавства*. 2006. Вип. 71. С. 268–279.

REFERENCES

1. Daison E. (2002) Zhyttia za doby internetu [Life in the age of the Internet]. Release 2.1. Kyiv: VD «Alternatyvy». [in Ukrainian]

2. Kant E. (2004) Krytyka chystoho rozumu [Critique of pure reason]. K. [in Ukrainian]
3. Podberezkina A. (2013) Virtualni muzei [Virtual museums]: *Google Cultural Institute- Zillion* [in Ukrainian]
4. Fisenko F.V. (2006) Teoriia merezhevoi literatury yak novyi literaturoznavchyi dyskurs [The theory of network literature as a new literary discourse]. *Pytannia literaturoznavstva*, 71, 268–279. [in Ukrainian]

Matiash Serhii Viktorovych

Candidate of Philosophical Sciences,
Teacher at the Faculty of Cultural and Creative Industries
Kyiv National University of Technology and Design
1, Mala Shihanovska str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-5848-1757

Kuznetsova Liliy Anatoliivna

orcid.org/0009-0004-1369-5914

VIRTUAL WORLD: DISADVANTAGES AND ADVANTAGES

The relevance of the research lies in the rapid development of virtual technologies and their impact on society, which requires a deep understanding of the benefits and potential risks of their use.

The purpose of the study is to analyze the main advantages and disadvantages of the virtual world.

Research methods. A set of the following methods was used to achieve the goal of the research and to solve the tasks: theoretical analysis, synthesis, comparison and juxtaposition – for a systematic review of existing studies, articles, books and other sources devoted to the problems of the virtual world; method of deduction and induction – for forming general conclusions; method of conceptualization – to identify key concepts, categories and concepts related to the virtual world, its advantages and disadvantages.

Research results. The analysis of disadvantages and advantages in the vectors of transformations of the modern Internet environment was carried out.

It was found that in modern conditions the Internet represents the most promising, universal and effective system of technological solutions for the generation, dissemination and archiving of various artifacts, as well as for information support and communication regarding these artifacts.

In the context of the generation of new content, not only financial and commercial factors, but also other determinants become predominant.

The subject who initiates the creation of content or implements certain actions within the framework of sociocultural network interaction minimizes the distance to the recipient or co-creator, reducing the boundaries to a minimum.

The Internet environment provides optimal conditions for the creation of artifacts and content that were previously characteristic of marginal cultural paradigms, while bypassing traditional barriers and limitations in their implementation and perception.

Key words: virtual world, network virtual communication, Internet theater, information society.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 141.319.8:572.1/4

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.14>

Шпітун Іван Іванович,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри соціально-гуманітарних наук

Придніпровської державної академії фізичної культури і спорту

вул. Набережна Перемоги, 10, Дніпро, Україна

orcid.org/0009-0009-4025-7074

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОБҐРУНТУВАННЯ КОНЦЕПТУ «ТІЛЕСНІСТЬ»: ВІД АНТИЧНОСТІ ДО СЬОГОДЕННЯ

В усі часи людство переймалося проблемою тілесності. У царині історико-філософських доктрин – від доби античної філософії до сучасних узагальнень, – пролонговано триває процес осмислення людського тіла в багатьох вимірах, які уважаються предметами окремих лакун філософського знання, особливо, в філософській антропології. Сьогодні цей сюжет набув особливого звучання в світлі загально суспільних загроз – геополітичних, економічних, соціальних, екологічного спрямування та культурницьких. Вітчизняна філософія осмислювала ці підходи ще з часів Модерну. У сьогоденні, у час жорстокого випробування для України та її народу, проблема тілесності набула реального критичного значення. Одночасно, позитивним моментом вважаємо розширення рамок цієї проблематики з позицій сучасного метафілософського і метамодерністського бачення цієї проблеми, що у ньому тенденційно напрацьовуються новітні підходи, сутність яких полягає в методологічному забезпеченні єдності духовного і тілесного, матеріального і духовного, у спрямованості на напрацюванні новітніх технологій і технік, що вони сприяють убезпеченню і зберіганню людськості в усіх її вимірах. Для України це є шлях перемоги і післявоєнної перебудови соціальних інститутів, спрямованої на подолання страшних наслідків війни та на позитивне вирішення проблем тілесності – як на матеріально-технічному рівні, так і на духовно-світоглядному. **Метою статті** є загальний огляд філософських концепцій «тілесності» та фокусування на внеску вітчизняних філософів у справу відновлення і рекультивації деформованих війною підходів до проблеми тілесності. **Методологічну базу статті** складають принципи і методи філософського знання, які в різних ракурсах актуалізують проблему тілесності – з точки зору її онтологічного статусу, розвитку основ гносеології, придатної щодо пізнання природи тілесності, сучасних досягнень антропології, яка вивчає новітні тренди в царині співвідношення тілесного і соціального, аксіологічних та етико-естетичних засад вивчення тілесності, звершень у соціальній філософії, яка має в своєму арсеналі сучасні напрацювання в системах – «тілесне і суспільство, соціум», «тілесне і окремі сфери суспільного життя», сучасних культурологічних розробок, закладених в основу оцінок тілесності з позицій культури тощо. У свою чергу, загальні філософські підходи утворюють ідейну основу наук, які на рівні суспільної практики втілюють сучасні засади тілесності – соціології, демографії, історії, ін. **Висновки** з матеріалу статті викладені в вигляді концепційних положень, здатних розвинути сучасні уявлення про тілесність – концепт, виплеканий на ниві філософії.

Ключові слова: концепт, тілесність, філософія, історія філософії, культура, Україна.

Вступ. Проблема тілесності відіграє одну з вирішальних соціокультурних ролей в суспільстві, починаючи від усвідомлення людиною свого походження і призначення. Вона обійняла особливе місце у культурних категоризаціях, які були генеровані ще в надрах космологічних уявлень, притаманних архаїчним суспільствам, та є продовженими в у історико-культурному час-просторі, включаючи сучасну цивілізацію. Тілесність є історико-культурний концепт,

активованій у фокусі об'єкт-суб'єктних відносин, які мають загальносуспільний і регіонально-локальний характер. У філософії тілесність тлумачиться як сукупність бінарних опозицій, що виражені в узагальнених системах: «душа-тіло», «фізичне тіло-його сутність, абстракція», «внутрішнє «тіло» – його зовнішнє вираження» і т. п. Ця бінарність розводиться тлумачення концепту «тілесність» по різних лакунах людського знання і світогляду – його визначення мають різнохарактерний зміст у філософії і релігії, у культурі та наукових уявленнях, у теорії і практиці суспільного знання і соціокультурної діяльності. Дуалізм у сегменті розуміння душевно-тілесного буття людини чітко виражений у західній філософії, яка відтворює основні сходинки людського пізнання на рівні світосприйняття, світобачення і світорозуміння. Він презентується в якості тлумачення світоглядного (соціокультурного) і природного (онтологічного). Також для західної філософії є буттєвим розрізнення між матеріальним і духовним, що виражено в бінарних методологічних підходах – матеріалізм та ідеалізм, об'єктивний матеріалізм та ідеалізм, суб'єктивний матеріалізм та ідеалізм. Матеріалістичний напрям у філософії проторив шлях наукового розуміння концепту «тілесність». Ідеалістична філософія має власні уявлення про тілесність та реалізує їх у суспільній культурі. Події, які сталися в ХХІ столітті, особливо в культурно-науковому житті, значним чином переформатували ці позиції. На цей момент уплинули сучасні культурологічні і філософсько-наукові підходи, креатовані в річищі пост модерну і мета модерну. Сьогодні йдеться про виживання людства в горнилі гео-політичних та екологічних зрушень. Сучасна філософія намагається дати відповіді на глобальні питання, які постали перед людством, і людністю України, зокрема. Вітчизняні гуманітарії намагаються виробити сучасні підходи в сенсі сполучення національних традицій (які були вироблені ще за часів премодерну, модерну) із загальносвітовими трендами, у межах яких цивілізований світ творить нову філософію, науку і культуру.

Метою статті є загальний огляд філософських концепцій «тілесності» та фокусування на внеску вітчизняних філософів у справу відновлення і рекультивації деформованих війною підходів до проблеми тілесності. **Методологічну базу статті** складають принципи і методи філософського знання, які в різних ракурсах актуалізують проблему тілесності – з точки зору її онтологічного статусу, розвитку основ гносеології, придатної щодо пізнання природи тілесності, сучасних досягнень антропології, яка вивчає новітні тренди в царині співвідношення тілесного і соціального, аксіологічних та етико-естетичних засад вивчення тілесності, звершень у соціальній філософії, яка має в своєму арсеналі сучасні напрацювання в системах – «тілесне і суспільство, соціум», «тілесне і окремі сфери суспільного життя», сучасних культурологічних розробок, закладених в основу оцінок тілесності з позицій культури тощо. У свою чергу, загальні філософські підходи утворюють ідейну основу наук, які на рівні суспільної практики втілюють сучасні засади тілесності – соціології, демографії, історії, ін.

Результати. Стан розробки означеної проблематики виходить із позицій вітчизняних розробок, які залучають досвід світових підходів. У філософському знанні виокремлюються специфіковані підходи щодо концепту «тілесність» – онтологічний, гносеологічний, аксіологічний, естетико-етичний, соціально-філософський, антропологічний та історико-філософський. Його синтетичний характер у сьогоденні трактується також в річищі історії культури, техніки і технологій, у біоетиці та медицині, у психології та педагогіці тощо. **Аліна Бородій** [8] спрямувала дослідницьку увагу на розгляд стрижневих основ *енактивізму* (Ф. Варела, Е. Томсон, Е. Рош), у межах якого тілесність постає в якості перцепієнта та творця перцептивних образів і знаків. Авторка звертається до підходів, розроблених як зарубіжними авторами (А. Бергсон, Р. Бір, М. Бітболь, М. Бовер, Р. Вілсон, Ш. Галахер, Д. Гібсон, Е. Гусерль, Д. Г'юм, Д. Захаві, Е. Кларк, Ж. Коломбетті, А. Лутц, Д. Манеті, У. Матурана, М. Мінський, Д. Моран, А. Ное, Г. Олпорт, Е. Паоло, Д. Рейд, М. Ровлендс, Д. Сільверман, Р. Сміт, Д. Стюарт, Д. Утто, Е. Чемеро, С. Шерінгтон, А. Вахетель), так і вітчизняними дослідниками (І. Добронравова, Г. Ільїна, В. Кебуладзе [33], Т. Кононенко, А. Лактіонова, Н. Логінова). **Олена Сілютіна** [61, с. 171] зазначила, що проблема тілесності як складової людського «Я», привертала увагу гуманітаріїв (філософів, психологів, літераторів) ще за часів З. Фрейда. На думку **Ольги Гомілко** [21; 22],

тілесність є одним із генеральних дієвих чинників історії та культури, вона конструює культурну реальність, має цілісні ознаки культурно-антропологічного феномену. **Вадим Слюсар** [59] розглядає проблему тілесності в зв'язку із формуванням і розвитком особистості, феномен якої знайшов відображення у працях античних філософів, філософів доби Середньовіччя і Модерну [59, с. 10]. Дослідник вважає, що в царині постмодерністських мало місце методологічне розрізнення тіла, стосовно якого в людській істоті взаємодіють *первні* – природний (матеріальний) та ідеальний (духовний) [59, с. 10]. **Маргарита Аветісян** [1] розглядає проблему тілесності в аспекті *трансгуманізму*, який є трендом філософської традиції (Дж. Хакслі, Дж. Б. С. Холдейн, Дж. Д. Бернал, П. Тейяр де Шарден, Ф. М. Есфендіарі, Р. Еттінгер, К. Е. Дрекслер, Р. Курцвейл, Г. Моравек, Д. Пірс, М. Міскі, М. Мур, Н. Бостром, Ю. Ной Харар), що в ній мають місце феномени сучасної культурної доби, пов'язані з трансформаціями природи людини засобами сучасних технологій [1, с. 26]. **Андрій Возний** [19] вважає, що проблема тілесності в історії філософії є одним із компонентів стилю філософського мислення [19, с. 15-16], наводить цитату з О. Гомілко: «...*генезис та теоретична еволюція західної метафізики невід'ємні від апеляції до тілесності...*» [22, с. 25-27]. Характеризуючи історико-філософські періоди, А. Возний стверджує, що в добу Модерну тлумачення феномену тілесності ґрунтувалося на поглядах Р. Декарта, у час позитивізму та його філій – на «філософії життя» Фрідріха Ніцше, у добу екзистенціалізму, феноменології, пост позитивізму та постмодернізму – на висновках від екзистенціалістів, представників «філософії життя» (Шюц, Вальденфельс, Фуко, Дельоз, Бурдьє) [18, с. 4–5]. **Валентина Богаченко** пов'язує антропологічний розвиток людини із техносферою, звертається до біолого-антропологічного підходу М. Шелера, який розглядає еволюцію людини в якості розвитку прагнення до відмінності від тварини [6, с. 19]. Дослідниця вважає, що людина (розглянута в коеволюційному аспекті), сприймається як психосоматична цілісність, яка спрямована на творчу реалізацію усіх аспектів тілесності через культурні прояви – вони утворюють екзистенційний світ людини. Ж.-Л. Нансі обґрунтовує тезу, згідно з якою тіло мислиться як межа думки і отримує означення *corpus*, де «...*тіло- корпус є зібранням частин, членів, зон, станів і функцій...*» [68, с. 139]. Розглядаючи сутність апарату сприйняття людиною світу як структуру тіла, а тіло як «*точку зору на світ*», М. Мерло-Понті зазначає: «...*тіло – це не просто причинний, а трансцендентний стан сприйняття...*» [86, с. 16]. Філософські проблеми, пов'язані із тілесністю досліджує **Марина Бурік** [10]. **Анна Валенса** звертається до виокремлення концепту тілесності в соціально-філософському контексті [11-13]. Співвідношення тілесності духу є цариною пошуків **Ольги Вербицької** [16]. У статті [17] дослідниця звернулася до досвіду класиків постмодерну в аспекті зв'язку між тілом та текстом (Ж. Бодрійяр, Ж. Деррида, Р. Барт). На її думку, М. Фуко та Ж. Бодрійяр вважають, що тіло абсолютно піддається декодуванню; Ж. Деррида та Р. Барт прирівнюють тіло до нескінченного твору, однозначне прочитання якого є неможливим [17, с. 85-91]. На думку **Ольги Дольської** [27; 28], «...*згідно ідеалів Просвітництва, образ тіла мав ознаки біологічного природного тіла...Класична концепція суб'єкта виключала поняття тіла зі свого визначення, людина зводилася до суб'єкта самосвідомості... роботи, присвячені естетичному аналізу, стали головним джерелом розуміння...складних процесів, як залежність розуму від тіла...*» [27, с. 19-21]. **Ірина Кобзєва** викоремила філософські тенденції в аналізі проблеми тілесності, що він був здійснений зарубіжними і вітчизняними вченими. Дослідниця зауважила, що філософи доби пізньої античності розглядали тіло в якості фізичного, матеріального субстрату, підпорядкованого духовному, ідеальному; звернула увагу на те, що тілесні аспекти комунікації зовнішнього прояву (як «мову тіла») вивчали Е. Гіденс, А. Піза, Г. Калеро, Я. Буркхард та О. Лоуен [31, с. 90]. **Валерій Косяк** [34; 35] дослідив людську тілесність, взаємовідносини тілесного і духовного начал у їх історично сконструйованих зближеннях і віддаленнях у гуманітарних епістемах. За В. Косяком, концептуалізація тілесності відтворена через полі епістемний аналіз, плюральність методологічних підстав, інтеграцію наукового, позанаукового і філософського знання [35, с. 11]. **Ольга Кравченко** [36; 37] розгортає дослідження проблеми тілесності у межах феноменології плоті. Проблеми, розкриті у цьому аспекті, сприяють

розширенню предметного поля онтології та феноменології, особливо через залучення до філософського дискурсу підходів від Г. Плеснера і П. Стросона. **Анна Луценко** вважає, що новітніми підходами у філософії, які уникають біологізму в розумінні тіла й не зводять його до фізичного організму, були філософія життя і феноменологія, які заради опису повноти екзистенційного й духовного потенціалу тіла, застосовують категорію тілесності [39; 40]. **Ольга Муха** [43; 44] вважає, що в середовищі вітчизняних науковців значно зріс інтерес до тематики тіла; проте цей аналіз має вузько спеціалізований характер, зокрема, гендерний (Т. Гундорева, Н. Гапон, Д. Міхель), феміністичний (О. Забужко, І. Жерьобкіна), екологічний (Ю. Доброносова, В. Єрмоленко), етично-моралізаторський (Л. Мазур), психосоматичний (В. Розін) тощо. Разом із цим, О. Муха відзначає, що «...незважаючи на самовідданий інтерес до всього тілесного, людина західної цивілізації кінця ХХ ст. так і не опанувала його цілісності...» [43, с. 62]. **Марина Ольховик** [48, с. 66-70] висловила думку про те, що процес реабілітації тілесності в європейській культурі ХХ ст., започаткований роботами Л. Фейєрбаха, А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, породив пласт філософсько-естетичної літератури, присвяченої феномену тілесності. З погляду авторки, оберт до «нової тілесності» в культурі пов'язується з феноменологічною традицією, презентованою роботами Е. Гусерля, М. Мерло-Понті, які розгорнули антропологічну проблематику в бік персонального соматичного буття людини [48, с. 66-7-]. На думку дослідниці, відношення до тілесності як культурної універсалії, мало вплив з боку Ж. Лакана, Ж.-П. Сартра, представників сюрреалізму (Ж. Батай, А. Арто), французького постструктуралізму тощо [48, с. 66-70] **Анатолій Осипов** ґрунтовно розкрив співвідношення тілесності і духовності в філософсько-антропологічних розробках [49]. **Майя Плющева** присвятила свою роботу аналізу онтологічних засад тілесності з точки зору феноменології [50]. Авторкою було з'ясовано, що феноменологія розглядає тілесність та інтерсуб'єктивність як взаємозалежні явища, у межах розгляду яких перша може виступати онтологічною основою другої, та навпаки; були проаналізовані теоретичні положення концепцій взаємин тілесності й інтерсуб'єктивності; була запропонована можливість усунення суперечностей у межах феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності Ж.-П. Сартра [50]. **Ярослав Потапенко** [51] вважає, що «відкриття тіла» у філософській думці кінця ХІХ – початку ХХ ст. пояснюється реакцією критично налаштованих інтелектуалів на поширення певних тенденцій розвитку західної цивілізації, відносно яких тіло сприймається як символ життєвої стихії, первинної природної матерії; що розгляд проблеми соціокультурних сенсів людської тілесності, був можливим на рівні неklasичного типу раціональності, відносно якого тілесність позиціонувалася в якості продукту соціально-економічного процесу, осмислювалася як опредметнена сукупність соціальних відносин і цінностей. Ці ідеї були ґрунтовно розроблені й поглиблені в роботах представників «франкфуртської школи», у працях М. Фуко. Я. Потапенко також заявив, що Ж. Дерріда проголосив класичний європейський раціоналізм агресивно-імперіалістичним, маскулінно-шовіністичним, сексуально забарвленим і девіантно-стурбованим, навіть, непристойно-порнографічним «фаллоцентризмом» [53, с. 137]. **Юлія Семенова** є автором видань з проблем тілесності [57]. Авторка визначає тілесну само ідентифікацію в якості процесу набуття особистої індивідуальності через відтворення нею власного тілесного образу, співвіднесеного з антропо-культурними взірцями, що, в свою чергу, є підґрунтям для набуття культурної, соціальної, політичної та інших ідентичностей, необхідних для повноцінної самореалізації особистості. **Ігор Стрижик** [60] вважає, що вибір ідеї «втіленої людини» як складової частини для філософських пошуків не означав для Г. Марселя розв'язання всіх філософських проблем, він відкривав іншу інтерпретацію онтологічної багатогранності людського буття в межах логіки філософського подиву. Автором було визначено, що екзистенціальна філософська думка Г. Марселя переплітається, в багатьох аспектах, із екзистенціалістами і феноменологами ХХ ст. – Е. Гуссерлем, М. Анрі, М. Мерло-Понті, Ж. І. Лакостою, Ж.-Л. Крет'єном та Е. Фальком [84, с. 58]. **Олександр Тимофєєв** [61] розмірковує стосовно актуальності філософських розвідок Дж. Агамбена, а, особливо, його концепції «голового життя». **Назів Хамітов** розробив цикл праць із проблем антропології [66-67]. На думку **Людмили Шкіль**, для

сучасної філософської думки є характерним антропологічне спрямування до дослідження проблеми тілесності; спектр філософських розвідок з цієї проблематики значно розширився [69, с. 169].

Метою статті є загальна оцінка концепту «тілесність», який пройшов довгий історико-культурний шлях на європейських та транс атлантичних теренах, був визначений і описаний в історико-філософських параметрах на рівні європейської філософії.

Виклад основного матеріалу. У зв'язку із глобальними суспільними змінами потужно зріс інтерес до проблеми філософського осмислення людини (її тіла і душі), в тому числі, до соціокультурного поняття «тілесність» як однієї зі складових людської сутності [31]. У загальному дискурсі «тіло» означає фізично обмежену частину матерії, живий організм, яка певним чином співвідноситься із поняттям «душа». Філософія розширює і поглиблює проблему тіла і тілесності відповідно до визнання на суспільно-соціальному рівнях їхньої цінності. Генеральною лакуною розуміння тілесності є *філософсько-антропологічне знання*, що воно тлумачить її в якості провідного атрибуту буття людського, що включений у систему категорій: «фізіологічне», «психічне», «духовне», «природне», «соціальне», «культурне». «Володарка» тіла – людина, визначається притаманною їй сукупністю генетичних, онтологічних, структурних і функціональних якостей. Філософська антропологія співвідносить тіло і душу як дуалізм тіла і душі; пріоритет тіла/душі; єдність тіла і душі. Літературознавча енциклопедія [63] тлумачить *тілесність* як неklasичне поняття, що воно трактує суб'єкт як трансцендентний феномен [63, с. 486-487]. Тіло виконує роль терміну, застосованого в естетичному, соціогуманітарному тощо, знанні, позначаючи соціокультурні ознаки тілесності (внутрішній план), яка наділена функціями ментальності (зовнішній план) [63, с. 486-487]. У філософському словнику «тіло» як філософське поняття співвідноситься із філософськими парадигмами – від премодерних до мета модерних [62]. У філософському енциклопедичному словнику подано дефініцію терміна «живе тіло»: «...*Живе тіло...одушевленне тіло людини... товариши (авт. у даному визначенні одушевленість стосується лише людського тіла). Людське тіло,.. є основою душевного життя: тіло і душа утворюють первинну єдність як протизвагу єдності духовній...*» [64, с. 450]. Наталія Медведева пропонує багатомірний підхід до проблеми тілесності. За її визначенням, «...*тілесність...існує в...вимірах: біологічне (природне) тіло, внутрішня тілесність, зовнішня тілесність,.. конструюється на їхньому перетині. Перший вимір: біологічне тіло людини-тіло як організм. Другий вимір: внутрішня тілесність – містить у собі сукупність тілесних відчуттів людини, почуття «самості», відчуття «Я» – тіла в тілі. Третій вимір: зовнішня тілесність – тіло для інших – тіло як символ, що відображає особистісні характеристики людини... за допомогою якого здійснюється самовираження, те, що безпосередньо сприймається оточенням, завдяки якому людина включається в соціальні зв'язки...*» [41, с. 9]. Ганна Найдьонова розглядає концепт «тіло» в межах різних підсистем буття людини; визначає «тілесність» як сформований на основі тіла (природного об'єкта) «соціально детермінований» та «культурно забарвлений» феномен. На думку дослідниці, «...*тілесність утворюється в контексті генотипу, статевої приналежності...унікальних біопсихічних особливостей індивіда в процесі його адаптації ... самореалізації...*» [46, с. 95]. За Г. Найдьоновою, наявність самосвідомості відрізняє тіло людини від тіла тварини; людина усвідомлює себе носієм тілесності, «...*саме тому вона виходить за межі власного тілесного існування і стає чимось більшим, ніж просто тіло – особистістю...*» [46, с. 95]. Класична – новочасна парадигма, зафіксувала категорію «людина» суто як «суб'єкт», безтілесний по своїй суті феномен. У постмодерній парадигмі концепт «тіло» репрезентується в сфері сексуальності, еротики, суспільної взаємодії, релігійного досвіду та влади. Як елемент культурної категоризації, «тіло» виходить за його конкретні фізичні межі. У сивій давнині людства ця категорія мала роль базової моделі для космологічних схем. Розуміння «тіла» у межах релігійної та філософської думки було структуроване з точки зору методологічних розрізень відносно того, що воно тлумачиться як «тілесність» – раціонально-емоційна форма і зміст тіла як об'єкта пізнання. Проблема людського тіла як одного із засобів соціальної комунікації та соціокультурного впливу була

актуальною протягом історико-культурних діб. У античні часи «тіло» набуло статусу об'єкта дослідження. Уплив античної філософії на християнство був здійснений Платоном і неоплатоніками, які уважали душу нематеріальною та безтілесною субстанцією. Дуалізм матеріального і духовного був започаткований в цій філософії. Свої кінцеві межі він знайшов у ідеалістичному об'єктивізмові та натуралістичному суб'єктивному матеріалізмові. До цієї проблематики зверталися Демокрит, Сократ, Арістотель, Епікур, Сенека тощо; вони по-різному аналізували поняття душі і тіла. У цих роздумах тіло людини було презентоване як знаряддя душі, своєрідне «дзеркало», слугуючи формою відображення сутності космосу. У світлі ранньофілософського тлумачення свідомості тілесність означала недостовірну мінливість реальності оточуючого світу. У Платона дуалістичне розрізнення розуму (душі) і тіла ускладнюється додатковим припущенням щодо душі як керівної сили тіла [88]. Платон уважав, що тіло і розум існують окремо, частково протистоять одне одному; інтереси тіла є суто фізичними потребами та формою чуттєвих задовольень; розум (душа) має здатність і волю здобувати реальні знання про ідеальні форми; душа намагається прив'язати розум до тіла, змусити їх існувати разом. Платон відобразив цю подвійність (як онтологічну амбівалентність тілесного світу) через поняття «становлення». Тут мова йде не стільки про реальну натуральну фактичну констатацію досвіду, скільки про умовисновок філософського розумування (як стану душі) – він надає тілесності сенсу сутнісної ознаки суцього, забарвлює тілесність метафізичним визначенням суцього, надає йому якість метафізичного еквівалента. У такому розрізі «тілесність» дорівнює чуттєвій даності, співпадаючою із досвідом буття людини. Цьому досвіду (також тілесності, чуттєвій даності) протистоїть *умоосягнення*. У змісті вчення Платона провідна роль належить суцьому (як сукупності форм чуттєвого буття). «Суцце» обіймає певне положення між безтілесним світом ейдосів та тілесною субстанцією матерії. Арістотель уможливно перетворює тілесні чуттєві форми на первневі сутності – висхідні даності буття. Для Арістотеля феномен тілесності є агентом своєрідної композиції форми та матерії, єдність яких є властивою для суцього. Арістотель стверджував, що душа є *«першою дійсністю природного органічного тіла»* [7]. У Середньовічну добу мислителі виділяли в людині вищу інстанцію – дух, розглядаючи тілоплоть в якості «сцени», на якій розгортаються «низькі» пристрасті. Середньовічна схоластика набула статусу метафізичної рецепції релігійного досвіду (і канону) християнства. Її основне питання – про онтологічну природу загального – універсальї), формулюється через опертя на поняття тілесного. Метафізична дихотомія схоластичного мислення вирішує: чи є *універсальї* узагальненнями якостей існуючих окремих речей, чи вони є реальними безпосередньо. На думку Фоми Аквінського, тіло доповнює душу, не сковуючи її вищу волю і призначення. Ф. Аквінський та його послідовники використовували аристотелівську концепцію душі в якості *життєвого принципу*, позначаючи таким чином тілесні знання, відчуття та переживання в тілі, відносно яких була можливою класифікація індивідів на підставі певних розрізень в сфері духу; схоластики уважали ці розрізнення більш важливими, ніж між душею і тілом. Це положення посилювало платонівське знецінення «гріховної» плоті на користь вищих якостей – душі/духу. Іоанн Дунс Скот втілював ідею зближення рослинних, фізичних і розумових функцій душі. На переконання Уільяма Оккама, щодо душі можливо міркувати на підставі виявів її психічних якостей. Арабо-мусульманські мислителі (Аль-Газалі, Ібн-Рушд, Ібн-Сина, Аль-Фарабі) зробили певний внесок в справу розробки співвідношення духовного і тілесного; Ібн-Сина розвинув ідею єдності і цілісності організму. Мислителі доби Ренесансу звертались до ідеалів, вироблених у добу античності; митці цього періоду зображували ідеальні тіла героїв, богів і богинь, які втілюють тілесні принади. У добу Реформації сталося відділення духовного буття від тілесного, гріховного. У результаті був вибудований образ «нової» людини – людини, розділеної на безтілесну духовність, і бездуховну тілесність. У Новий Час були здійснені спроби скласти цілісну картину світу, починаючи з космосу і закінчуючи *людиною*, з метою синтезу в ній тілесного і душевного (розумового). Її ідеал був розкритий у змісті трактатів авторства Рене Декарта [24]. Дуалізм Р. Декарт робить ключовим у власному раціоналістичному методі, відносно застосування якого, кожна із субстанцій – *«res cogitans»* (річ мисляча,

але не протяжна) та «*res extensa*» (річ протяжна, але не мисляча), перебувають у своїх автономних сферах. Р. Декарт сформулював абсолютну відмінність між *ментальною* та *матеріальною* субстанціями. Характеристикою першої була свідомість (або «мислення»), другої – простір. Третьою сутністю для Декарта був Бог. Концепція «розуму» Р. Декарта включає акти чистого інтелекту та волі, виключаючи інші аспекти психіки (відчуття, уяву та емоції), вони розміщуються у тілі, діють в інтерактивній (проміжній) сфері, співвідносять тіло із розумом та зовнішнім світом. Особливий статус Р. Декарт надавав «чистому розуму» індивіда – душі, уважаючи її здатною контролювати особистість через акти волі. Б. Спіноза замінив ідею двох різних субстанцій на «теорію подвійного аспекту», припустивши, що єдина субстанція (Бог або Природа) має нескінченні атрибути, посеред яких – ментальний і матеріальний, – можуть бути пізнані людиною. Відповідно до цієї теорії розум і тіло є двома аспектами буттєвої реальності, яка за своєю суттю не є ані психічною, ані фізичною. Б. Спіноза висуває нову альтернативу – існування/буття, свідомість/тілесність. Томас Гоббс обстоює думку щодо уподібнення людського організму механічному апаратові. Ж.-О. де Ламетрі описує людське тіло в формі годинникового механізму. У модерну добу метафізика переймалася поняттям «природа» і поняттям «Я» (як самосвідомий суб'єкт). Виходячи із своєрідного тлумачення природи, у цей час усі властивості, якими будь-яке суще «володіло» в якості тілесно існуючих, наповнювалися сенсом безумовних онтологічних визначень. За часів Просвітництва запанувала безтілесна концепція людини і культури; у цей час уважалось, що проблемами фізичного тіла мають перейматися медицина та емпіричне природознавство. Одночасно із «натуралізацією» буття, модерна метафізика «гуманізувала» людину, яка стала уважатися сегментом чуттєвого світу – людина втратила підґрунття своєї універсальності, народився феномен «Я» (самосвідомий суб'єкт), який «вивільнив» людину від обмеженості тієї частковості буття, що на неї було приречене тіло. Унаслідок цього суб'єкт (як культурне творіння) отримав «своє» «тіло» в якості феномену, дотичного по формі і змісту, до «тіла» цивілізації (суспільства). Цей статус «соціального тіла» «знімає» у собі чуттєвий світ як такий (як універсум природнього реального). Феномен «Я», який отримав самостійний статус в ідеалістичній філософії, особливо розгорнувся в концепції І. Канта [52]. Його трансцендентальний ідеалізм є вираженням епістемологічної доктрини, яка стверджує: індивіди когнітивно сконструйовані таким чином, що вони можуть розуміти речі лише такими, якими вони їм уважаються. Це положення свідчить про відмову від картезіанського дуалізму (розум/тіло), який, на думку І. Канта, невірно застосовує категорії «субстанцію». І. Г. Фіхте акцентував на «вільних» діях людини, на кінцевому Я (обмеженому рамками свободи). За Й. Г. Фіхте, тіло не є предметом *внутрішнього споглядання*, оскільки немає внутрішнього загального відчуття всього тіла, тільки його частин; одночасно воно не є предметом *зовнішнього споглядання* [61]. Його думки вплинули на Г. Гегеля і Л. Фейєрбаха, які розмірковували над тим, що за умов детермінізму (як закону космосу (природи)) мав би існувати «інструмент», який міг би освоїти цю природу. Ним якраз і виявилися тіло і тілесність як феномени людського. К. Маркс започаткував матеріалістичне розуміння людини, акцентуючи на діяльнісному, творчому первні в людській природі. У цьому контексті тіло слугує виразником певного суспільного відношення; тілесність не має нічого спільного з фізичним тілом. Феноменологи відкинули посткартезіанський біологічно-механічний підхід до тіла як фізичного об'єкта (Körper), і зосередились на «живому тілі» (Leib). Досліджуючи взаємозв'язок між тілом, діями та сприйняттям, феноменологія долає редуccionізм картезіанського дуалізму, заклавши основи для побудови *теорій тіла*, до яких, у свою чергу, були пристосовані досягненнями в психоаналізі, соціальній історії, теорії літератури тощо. Зигмунд Фрейд ускладнив тогочасні уявлення про тіло, виокремивши різницю між тілом як організмом та людиною-суб'єктом як психосоматичною істотою [68]. На думку З. Фрейда, фізичний організм відповідає лише тим потребам, які повинні бути задоволені задля забезпечення його виживання [68, с. 35]. З іншого боку, індивід є суб'єктом бажання, пізнає себе як у своєму утіленні, так і у відносинах з іншими тілами, іншими об'єктами (розглянутими в аспекті психіки). З. Фрейд уважав, що сприйняття тіла як зовнішньої частини оболонки незалежного

внутрішнього, є невідповідним щодо структурної складності психосоматичного буття. Психоаналітичний підхід З. Фрейда містив специфічне формулювання людського розуму – він має відносну автономію, відображає власний специфічний динамізм, і ґрунтується на несвідомому. З цієї позиції співвідношення тіла/розуму/несвідомого розглядається в якості проміжної сфери, яка фіксує як безперервність між тілом і розумом, єдність системи «розум/тіло» (яка зумовлена, в свою чергу, соціальним контекстом/культурним «третім світом»). У ній легітимізується континуум «тіло-розум», реструктурується «розум», який уводиться в площину його несвідомих компонентів. Одночасно «тілесне буття-у-світі» спричиняється через зв'язок з соціально сконструйованою реальністю; несвідоме таким чином виконує роль медіума між тілесно-розумовою сферою людини та часо-просторовою суспільно-соціальною сферою, особливо її культурним сегментом. Ф. Ніцше уважав тілесні функції людини більш важливими, ніж свідомісні; розміщував тіло у нижче, об'єктивоване становище відносно безтілесної душі, розуму та свідомості. У міркуваннях Ф. Ніцше тіло постає могутньою силою «природного» в людині – воно протистоїть амбіціям раціональності та зазіханням «слабких нікчем» на права влади. Для Ф. Ніцше фізичний організм, усі прояви людської тілесності є сукупністю універсальних проявів «волі до життя» та прагнення усього живого до самоствердження. Тіло у Ф. Ніцше набуває пафосу і сили, самостійної активності та провіденціальної ролі [13, с. 343-436]. Розмежовуючи поняття Надлюдини та звичайної людини, Ф. Ніцше стверджує, що людська пристрасть до пізнання природи є лише засобом, за допомогою якого тіло прагне досягти досконалості. Ф. Ніцше віддавав перевагу тілу над душею у тому сенсі, що воно кращим чином утілює дух (Geist); стверджував, що «духовне» треба розуміти як «мову жестів тіла». У фрейдистському ключі Ф. Ніцше змістив фокус зі свідомого на «темний бік» людського розуму, – із раціонального на ірраціональний шари. Жак Лакан аналізував теорії З. Фрейда, намагаючись об'єднати психоаналітичне пояснення «єго» з поясненням «тіла» [63]. Ж. Лакан розглядає в динаміці людський розвиток, у межах якого індивід розкриває себе і світ навколо себе через сприйняття і розуміння власного тіла. Це розкриття є станом індивідуального відчуження і розрізнення (статево-тілесного), що вони фіксуються як структурована мова, яка конструює відносини між тілом як елементом матерії, та соціокультурою, іншими тілами, між тілом як організмом та його утіленням в «єго» [63]. П. Ріккерт стверджував, що світ людської тілесності, людських діянь тощо, можливо зрозуміти з методологічних позицій, які ураховують важливість цінностей і соціальних норм, звичаїв і традицій, притаманних суспільному буттю [54]. К.-Г. Юнг доводив, що тілесність людини може включати в себе не тільки власне «Я», але й «Я Іншого», також архетипи соціального несвідомого. Г. Калеро, А. Піз пов'язували тіло з невербальною комунікацією між людьми. Тілесність як філософський і соціальнопсихологічний феномен стала предметом дослідження філософів, культурологів у ХХ ст. (А. Арто, М. Гайдеггер, А. Лоурен, Р. Барт, М. Мосс, Е. Гідденс, Ж. Дерріда, Т. Ейс, М. Фуко [65; 70], Т. Лукман). У соціокультурному аспекті тіло тлумачилося в якості субстанційної сфери природи. Це поняття позначало фізичний об'єкт, позбавлений духовності. Таке визначення склало основу тлумачення тіла і тілесності як *біологічного, фізіологічного* організму. Одночасно на рівні його культурологічного трактування був креатований *естетичний (культурний)* підхід. На рівні суспільного цивілізаційного сприйняття тіло розуміється як *практика суспільного життя*. Екзистенціалісти розглядали тіло як першоджерело чутливості, завдяки якій людина здатна пізнавати світ (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр [55], М. Мерло-Понті [42; 85-86]). Ж. Бодрійяр означив тіло елементом (одиницею) товарно-знакових відносин споживачького (пост модерного) суспільства, отожднюючи поняття «мода» та «гіперсексуальність». М. Фуко інтегрував тіло у «мікрофізику влади». У своїй книзі М. Фуко аналізує генезу владного контролю над тілом [42]. Для філософа *топологія* тілесності є перетином трьох онтологій – влади, пізнання та суб'єктивації. Його увага сфокусована на тому, яким чином та у яких формах відбувається своєрідна розплата тіла за людську потребу пізнання. З метою дослідження цього факту М. Фуко детально розглядає варіанти руйнації тіла владою в просторі соціальних інституцій. За його переконанням, владно-культурний стан у соціумі викликає опір тілесності.

М. Фуко робить спробу винайти теоретичні засоби такого опору з метою надання можливості тілу «говорити» власною мовою, яка, за М. Фуко, пригнічується через репресію явищ у тілесному світі. Феномен тілесності у М. Фуко постає гіпостазованим, таким, що утрачає власний сенс, одночасно дезінтегруючи особистість як носія підвладного тіла. У цих умовах тіло вимушене сплачувати високу ціну за можливість пізнання у владному середовищі соціального. Таким чином, М. Фуко, розмірковуючи про «тіло», концептуалізує «тілесність»: у її змісті розуміється особистісний сенс тіла як джерела пізнання і досвіду, як форма суб'єктивного світу тілесних переживань та осередку свідомого/безсвідомого опору владі. Обертаючись до феноменологічного розуміння перетину із суспільними структурами і силами, які творять реальність та досвід «живого тіла» у світі поза контролюючим центром, М. Фуко позиціонує тіло як виробництво, що воно потрапило в сітку владних відносин, які формують та дисциплінують його «матеріальність» відповідно до історично мінливих стандартів нормалізації та зрозумілості [85-86]. П. Бурд'є розглядає соціальний світ як багатовимірний простір розподілу капіталів (економічного, політичного, соціального, культурного), для яких велике значення мають стосунки володіння, привласнення, відтворення. З цього приводу П. Бурд'є зазначає, що «...людські істоти являються в один і той же час біологічними індивідами і соціальними агентами...» [13, с. 48]. Відмітимо – П. Бурд'є не застосовує концепт «тілесність» в якості окремого поняття, але його підходи певним чином розкривають біологічне і соціальне як феномени, що позиціонують її в соціокультурному часо-просторі. Е. Дюркгейм убачав у тілі «чинник індивідуалізації». Г. Марсель наділяв людське існування рисами «тілесної визначеності» (розрізняючи «тіло власне» (*corps propre*) і «тіло – об'єкт» (*corps physical*)). У Ж.-П. Сартра є подібною думка щодо поділу на «тіло – суб'єкт» і «тіло – об'єкт». Метафізика Ж.-П. Сартра мала місце в ході боротьби стратегій в онтології та антропології, між позитивістським тлумаченням людини як частини природи і спіритуалізмом, який розчиняє буття людини в системі ідей [55]. Заперечуючи позитивістський редукаціонізм, Ж.-П. Сартр зводить психіку до нейрофізіологічних процесів. Анти платонізм розглядається Ж.-П. Сартром як засіб подолання «вади» попередньої метафізики – її спроб звести буття до мислення. Для філософа ця переорієнтація гарантувала не лише отримання «оголеного» буття людини, буття, від якого людина була відторгнена в минулих філософських пошуках, але реальний вихід до «істинного» [55]. М. Шелер розрізняє переживаюче «тіло – плоть» та «тіло – річ». Едмунд Гуссерль заснував вчення про трансцендентальне «єго», яке тлумачиться як суб'єктивне джерело досвіду, яке утворює буття. При цьому воно не є ані ментальним, ані фізичним, є спрямованим на креацію ментальної оболонки тіла-плоті. Із погляду Е. Гуссерля, тіло-плоть, будучи природним феноменом, містить у собі особливий шар, що належить сфері душевного; тіло не вважається матеріальною річчю, воно є субстанцією, у якій взаємодіють природне і духовне. Виведене філософом поняття «*Leiblichkeit*» («тілесність») указує на унікальну особливість людського тіла «бути живим», «уособлювати суб'єктивність», бути «джерелом досвіду». Е. Гуссерль підносить тілесність до рівня базових екзистенціалів людського буття, – до інтенційності, темпоральності та інтерсуб'єктивності. Відповідно до Е. Гуссерля, виключно тілесність може уважатися джерелом існування «іншої» свідомості у власному особистому досвіді. Цей процес реалізується через «*аппрезентацію*» – своєрідне поєднання «власного» тіла з тілом «Іншого». Е. Гуссерль уважав основою інтерсуб'єктивного світу, буття соціального, саме тілесність [13, с. 390-391]. Виходячи з цієї позиції, Л. Ландгребе робить висновок про т. зв. «нульову функцію» тіла у людському досвіді – тіло є абсолютно «присутнім», є межею людини. Через таке бачення «тіло» монтується в теорію пізнання, стаючи «моїм власним тілом», своєрідним медіумом даності мене (індивіда) світові. Специфічною позицією щодо тлумачення тіла є підхід Г. Плеснера, який стверджував: на противагу «неживому тілу» (для якого межа між ним і навколишнім середовищем є нечіткою), «живе тіло» є жорстко відмежованим від довкілля. У «для-себе-бутті» «живого тіла» міститься його піднесеність над простором його існування: воно «обіймає» певне місце в просторі (*Stelle*), маючи визначене «місцеперебування» (*Ort*). «Живе тіло», подібне до фізичних речей, перебуває в просторі, але це відображає фізичний «зріз» його

існування; у «феноменологічному» зрізі тіло «утверджує» простір (у той час, як фізичні тіла лише «заповнюють» простір). «Позиційність» є спільною властивістю тіла, людини і тварини, специфікою людського тіла відносно тваринного, є виразом подвійності його існування – як тіло (Когрег), і як тіло-плоть (Leib). Таким чином Г. Плеснер пояснює зародження свідомості. Повноцінні систематичні розробки, пов'язані з дослідженням проблеми тіла/роуму, прагнення вийти за межі метафізичного дуалізму, мали місце у фрейдистському психоаналізі та феноменології, що вона яскраво представлена постаттю Моріса Мерло-Понті [42]. На ранній стадії його творчості (у вигляді психоаналітичної концепції людського розуму (включаючи несвідоме)), людське тіло зводилося до спрощеної ментальної репрезентації образу тіла; при цьому, не бралася до уваги його фізична тілесність. Далі М. Мерло-Понті перейшов до тлумачення складної форми відношення «тіла-суб'єкта» до світу об'єктів, інших людей. На його погляд, це не означало знецінення «тіла» до фізичного розміщення розуму. «Вищі» функції, включаючи саму думку, були віднесені філософом до ряду тілесних функцій, які стосуються як мозку, так і усього тіла (розглянутого в його реляційному «бутті-у-світі»). Для М. Мерло-Понті суб'єктом, який «говорить», спілкується, є «суб'єкт-тіло», яке висловлюється «автентичною мовою», що вона, в свою чергу, виражає присутність думки у світі в тілесній формі. Для М. Мерло-Понті тіло є плоттю, засіб «володіти» світом; тіло є посередником такого «володіння». Однак, цей «медіум» не є ідеальним, він має своєрідну «матеріальність» – у цьому сенсі тіло виконує роль «безпосереднього людського буття», «індивідуальної укоріненості» у світі. М. Мерло-Понті вважає, що тіло відображає «відкритість» людини світові – вона віддзеркалює специфіку людського сприйняття: не Я «сприймаю», але «В Мені» сприймається [86, с.298-299]. «Власному» тілу, або ставленню до нього, Б. Вальденфельс протиставляє «Чуже» (бачення, розуміння), стверджуючи, що «... Чуже являє себе як таке, на що ми відповідаємо, коли ми щось говоримо або робимо. Воно діє як домагання, оклик, збудження, вимога або виклик, як провокація... Між домаганням і відповіддю немає ніякого консенсусу, ніякого єднання, ніякого порівняння...» [14, с. 65]. У цьому аспекті треба розуміти, що парадокс стосунків тілесного досвіду Свого та Чужого полягає у тому, що якби Своє і Чуже були б цілком автономними, то неможливим би був зв'язок між власним живим (Leib) та фізичним (Когрег) тілами, також зв'язок із Іншим у його живому тілі, оскільки у такому випадку бракує «єдиного поля досвіду». При цьому, Своє та Чуже неможливо вивести одне з одного, оскільки кожна людина певним тілесним чином є незалежними одна від одної. Філософська думка другої половини ХХ століття має основним результатом тлумачення людини в якості «утіленого» суб'єкта. У міркуваннях філософів цієї доби це означало пошук новітнього «утілення» індивіда – через культуру, яка певним чином вирішує проблему дуалізму тіла і душі, тілесності і культури. Феноменологи і структуралісти перевели цей пошук на рейки означення дуалізму «Я» та «Іншого» (Е. Гуссерль), «Я» і «Інакшого» (М. Фуко). Основний вплив на розуміння тілесності як культурного феномену, спричинили погляди, розроблені в річищі лаканівського психоаналізу, позиції представників пост структуралізму, фемінізму і постфемінізму (Дж. Батлер, С. Бордо, Е. Гросс), лідерів західної соціальної і культурної антропології (М. Мосс, А. Фельдман); роздуми сюрреалістів (Ж. Батай, А. Арто). Ці гуманітарії утворили поле міркувань щодо тілесності в добу постмодерну. В його межах *трансцендентна тілесність* презентує феноменальну тілесність як спосіб сприйняття і мислення, на підставі якого людина проживає і переживає ситуацію свого буття. Соціальне тіло набуває статусу і ознак ситуації, що у ній людина знаходить своє «Я», у ході інтеграції з ситуацією тілесної істоти. З цього погляду, екзистенційне сприйняття власного «Я» крізь призму тілесності, є формою і змістом існування в ситуації вибору і схвалення ситуації, що у ній вибір і подальше схвалення реалізуються на рівні тілесності. Причому, простір тілесного буття формується як результат дій феноменального тіла, яке, в цілому, визначається не зовнішнім, тривимірним універсальним простором, а трансцендентним буттям, у межах якого людина вважає істиною власне існування та здійснення. Саме у цьому бутті реалізується простір її надій, сподівань, ідеалів, перемог, задоволень і насолоди; одночасно існує також простір людських спокус, випробувань, поразок, сорому,

страждань і розчарувань. Для філософії постмодернізму є характерною рисою концептуалізація онтологічної укоріненості тіла індивіда в культурному часо-просторі. Особисті простори (включаючи тіло і тілесність), розкриваються в загальному просторі *культури*. Культурна традиція вкупі з інноваціями виконує роль соціокультурного механізму формування і розвитку людської тілесності, через який реалізується ідейний зміст суспільних відносин, потенційна сукупність якостей і властивостей особистості. Ці моменти осмислюються в ході філософського дискурсу, який певним чином втілює феномен тілесності як органічної єдності, що на її перетинах пролонговано креатуються природно-тілесні передумови існування людини у їхньому співвідношенні із соціальними, культурними впливами. Філософи, які мають відношення до постмодернізму, осмислюючи людську тілесність, розглядають цей феномен у межах соціокультурного підходу, уважаючи її продуктом культури, як перетворене під впливом соціальних і культурних факторів тіло людини, яке володіє соціокультурним значенням і смислами, виконує визначені соціокультурні функції. Дослідницька увага фокусується на тому факті, що процес усвідомлення себе, як істоти тілесної є можливим лише для людини – мислячої, культурної істоти. З метою опису і осмислення тіла в контексті соціокультури, філософи–постмодерністи пропонують різні концепти. Зокрема, феноменологи акцентують на тому, що «організм» в особистісному сприйнятті постає як штучний конструкт; у філософському контексті відіграє роль «ідеального об'єкта». Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі вивели «тіло без органів» в якості вираження результату накладання семантичного середовища на феномен тілесності [63-64]. На їхню думку, він існує поза анатомічною реальністю тіла, не є образом тіла чи тілом-об'єктом. У цілому, «тіло без органів» протиставляється організму, як стабільній системі органів із диференційованими функціями. Основною ознакою «тіла без органів» є «тимчасова і минула присутність певних органів» [63]. Семантична структура «пустих тіл» корелюється із семантичною структурою «пустого знака» у постмодерністській текстології, яка розглядає текст у якості відкритого об'єкту варіативним нараціям соціокультурного часо-простору. Для Ж. Дельоза тілесність постає в якості суттєвого засновку усієї топологічної структури соціального. Саме тілесність демонструє факти взаємодій соціальних акторів та процеси форматування соціального простору; вона виконує роль безумовного представника суб'єктивності, навіть є самою суб'єктивністю (на рівні відтворення соціального) [73, с. 71-96]. Філософ стверджує: «...У тілесності немає нічого спільного з власне тілом. Це тіло без образу, в якому немає нічого не репрезентованого...» [73, с. 77]. Таким чином, заперечення матеріальності тілесного зводить уявлення про нього до цілковитої абстракції. Тілесність не можна візуально побачити та чітко зафіксувати. Також тлумачення тіла у контексті цієї позиції виходить за межі фізіології; мається на увазі, що, визначаючи свою ідентичність, індивід конструює свій образ, який через тіло презентує його буття. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі відкинули ідею про те, що тілесність, матеріальність і статеві відмінності, передують думці, що вони заперечуються репресивними режимами. Філософи стверджували, що тіла, як і їхні репрезентації, є аспектами пролонгованих дискурсів і теоретичних реконфігурацій, у межах яких окрема подія не відтворює значення/матеріальність «тіла»; що практики «тілесного» позначення функціонують позитивно, утворюючи умови, у яких обмежується/стримується подія «тілесного становлення». А. Шюц, спираючись на феноменологічну парадигму, певним чином осмислює розуміння «життєвого світу» Е. Гусерлем, уважаючи його основою адекватної експлікації соціальної реальності. За А. Шюцем, тілесність, як екзистенціал, який жорстко пов'язаний з інтерсуб'єктивністю, є фокусом «біографічної ситуації» людини у соціумі. Цілісна система релевантностей, структура суспільних пріоритетів та значущості є зосередженою (для суб'єкта у соціальному середовищі) відносно його «біографічної ситуації». При цьому, визначальні елементи цього впливового становища у соціальному середовищі (на кшталт факту народження, вікові зміни, зайнятість, система родових стосунків, ін.) необхідно пов'язані з тілесністю [13, с. 371-385]. У рубіжну добу (від останньої треті ХХ ст. і на початку ХХІ ст.) значно поживився інтерес до цієї проблематики, що було зумовлено змінами у науковій, політичній, екологічній, економічній та соціокультурній сферах суспільного буття. Сучасна антропологія

актуалізувала методологічний аналіз тілесних, соматичних передумов існування людини. Зусиллями М. Шелера, Х. Плеснера, Е. Ротхакера і А. Гелена у філософії був спричинений фундаментальний *антропологічний поворот*, який, в свою чергу, живився досягненнями зі сфери «філософії життя», екзистенціалізму, феноменології, сучасної науки і методології пізнання, практичної філософії. У його «тілі» сталася легітимація існування особливого «продукту» взаємодії тіла і психіки. Філософський розгляд у такому «оберті» віддзеркалював перехід від аналізу буття суцього до осмислення онтологічних феноменів, що у них експлікується феномен буття. Його оформленням його стала *апеляція* до людської тілесності як сутнісного чинника і основи людського буття. Цей умовивідний комплекс визначив актуальність теми тілесності в сучасній філософській свідомості. Поняття тілесності в ній відіграє роль засобу подолання редукції феномену людини до самосвідомого суб'єкту та редукції буття до суцього. Глибоким проникненням у ці лакуни став структуралізм, який уважає тілесність особливим типом організації і структурування досвіду, що в його межах структура «переживання» має як індивідуальний, так і колективний характер, є прямо пов'язаною з самовідчуттям суспільства. Розробки, здійснені на філософській ниві в час постмодерну і метамодерну, породили особливий дискурс, в якому цінності людського тіла і цінності тілесності як соціокультурного феномену, набули певного змісту з точки зору розвитку сучасних наукових і практичних лакун, таких, як: біотехнологія, гена інженерія, еволюційна психологія, когнітивна нейронаука, науки із побудови штучного інтелекту, біокібернетика, біосеміотика, тощо [9; 29].

Наукова новизна статті полягає в певній систематизації історико-філософських поглядів, які розкривають складний світ співвідношення тіла і тілесності, душі і тіла, широкий спектр матеріалістичних та ідеалістичних трактувань тілесності як біологічного та соціокультурного феномену.

Висновки. Проблема тілесності вивчалася протягом великого історико-культурного часу, особливо філософами Західного суспільства. Відносно тезового огляду концепцій і теорій такого спрямування можливо виокремити межі, на яких пролонговано балансують спроби адекватного опису понятті «тілесність». Це по-перше – сфера перетину природного та культурного, а по-друге – це сфера, в якій співвідносяться: індивідуальне, суб'єктивне, соціальне, інтерсуб'єктивне. Тілесність уважається ширшим поняттям, ніж поняття тіла. Це розширення породило безліч підходів щодо визначення «людської природи». Концепт «тілесність» акцентує на особистісності та унікальності людського буття на тлі природного існування, розкриває широкі можливості щодо осягнення і утілення (реалізації) духовних аспектів людини у соціокультурному середовищі. Пліуралістичність та суперечливість сучасного дискурсу тілесності є свідченням актуальності цієї проблематики на тлі кризових ситуацій сьогодення. У сьогоденні є важливим застосування некласичної методології філософських досліджень, таких, як: феноменологія, соціальна топологія, що вони адекватним чином експлікують поняття тілесності та соціальності (культурності) у придатних категоріях на кшталт: соціальне поле, соціальний простір, агент та його положення у просторово-часовій єдності вказаного поля. Особливе значення сьогодні має методологія метамодернізму та метафілософія. У цих лакунах напрацьовуються новітні перспективи виживання людства в умовах криз різного характеру та проектні технології із побудови суспільства без війн, страждань, соціальних потрясінь і т. п. Для України це має вирішальне значення у час боротьби за життя, незалежність, відновлення людського та інших суспільних ресурсів. Слава Україні! Слава її захисникам! Слава народу України!

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аветісян, М. Філософсько-антропологічні та історично-філософські основи трансгуманізму у сучасній культурі: визначення та розвиток концепції. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки». 2021. Випуск 64. С. 25–31.
2. Андрос Є. Екзистенційні параметри філософсько-антропологічного знання: український вимір. Наука і суспільство. 2012. № 5–6. С. 2–5.

3. Астахова Т. Г. Актуальні проблеми взаємозв'язку духовно-тілесного у філософії корифеїв Нового часу. Грані. 2013. № 11. С. 94–98.
4. Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. К.: ППС – 2002. 2004. 206 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
5. Богаченко В. В. Онтологія людської тілесності: антропо-коеволуційний аспект. Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2021. № 4. С. 17–24.
6. Бойченко М. І. Тілесність і соціальність: системна взаємообумовленість. Нова парадигма. К., 2011. Вип. 102. С. 59–69.
7. Бородій А. В. Тілесна схема та тілесний образ: термінологічна матриця енактивізму. «Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences», 2022, 5 (1). С. 11–17.
8. Бурік, М. Л. Філософська реконструкція проблеми тілесності в соціокультурному вимірі модерну [Текст] : дис. ... канд. філос. наук. К, 2012. 176 с.
9. Валенса Г. А. Концепт тілесності в соціально-філософському дискурсі [Текст] : дис. ... канд. філос. наук. К., 2011. 226 с.
10. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. К.: «Альтерпрес», 2002. 176 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
11. Вербицька О. В. аТілесність і дух у філософському дискурсі постмодернізму [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Л., 2013. 16 с.; її ж: бТіло як текст: семіотика постмодерністичного розуміння. Вісник Львів. ун-ту. Серія: філос. 2009. Вип. 12. С. 85–91.
12. Возний А. П. аДослідження сутності живої сили в еволюції людської тілесності (методолого-синергетичний аналіз) [Текст]: автореф. дис... канд. філос. наук. К., 2005. 20 с.
13. Газнюк Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття. Монографія. К.: ПАРАПАН, 2008. 368с.
14. Гомілко О. Є. Апеляція до тілесності в структурі феноменологічного методу. Феноменологія і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 1999 р. К.: Тандем, 2000. С. 62–74.
15. Декарт Рене. Метафізичні розмисли / Пер. з фр. З.Борисюк та О.Жупанського. Київ.: Юніверс, 2000. 304 с.
16. Дерида Ж. Дарувати час. [Переклад з французької Мирослави Ющенко]. Львів: Літопис, 2008. 208 с.
17. Дольська О. ОаТеорія раціональності у добу постпросвітництва, або когнітивна нейролінгвістика про природу мислення. Філософія в сучасному світі: матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції, 19–20 листопада 2021 р. / Ред. кол. Я. В. Тарароєв, А. В. Кіпенський, О. О. Дольська. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. 231 с. С. 19–21.
18. Єва Іллуз. Нестерпна легкість капіталізму щодо нашого здоров'я. URL: <https://politykyka.org/2020/03/31/yakuj-svit-pislyapandemiyi-bruno-latur-yeva-illuz-zhan-lyuk-nansi/>
19. Кебуладзе В. І. Феноменологія. Навчальний посібник. К.:ППС -2002. 2005. 120 с.
20. Кобзева І. Тілесність у філософсько-антропологічних вимірах. Проблеми гуманітарних наук. Серія: Філософія. 2018. Вип. 39. С. 89–99.
21. Компанієць Ю. А. Феномен тілесності у сучасному філософсько-культурологічному дискурсі. Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту. Харків, 2008. № 5. С. 63–68.
22. Косяк В. А. аЛюдина та її тілесність у різних формах культури: досвід філософської інтеграції : автореф. дис. ... д-ра філос. наук. К., 2006. 38 с.; його ж: бЛюдина та її тілесність у різних формах культури: навч. посіб. Суми: Університетська книга, 2018. 318 с.
23. Кравченко О. М. аТілесна дія як предмет онтології [Текст] : дис... канд. філос. наук. К., 2007. 184 с.
24. Луценко А. В. Філософія постмодернізму як стратегія осягнення тілесності. Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія: Гуманітарні студії. 2014. Вип. 203(2). С. 68–75.
25. Малицька Н. Ідея об'єктивації у феноменологічній соціології Альфреда Шюца та її реалізація. Філософські пошуки. Філософія. Історія. Культура. Вип. XXXI. Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 2009. С. 245–252.
26. Медведєва Н. С. Проблема співвідношення тілесності і соціальності в людині і суспільстві. Автореф. дисер. ...канд. філософ. наук. К., 2005. 20 с.

27. Мерло-Понті, М. Феноменологія сприйняття. [пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко]. К.: Український центр духовної культури, 2001. 552 с.
28. Муха О. Я. Категорія тіла в історико-філософській традиції раннього західноєвропейського Середньовіччя [Текст] : дис... канд. філос. наук. Л., 2007. 217 с.
29. Мучинська Ю. Реконструкція тілесності як соціальний чинник сучасності. Збірник тез Міжнародної науково-практичної конференції молодих учених та студентів „Філософські виміри техніки», 1–2 грудня 2022 року. Т.:ТНТУ, 2022. С. 76–79. (Соціальні аспекти техніки та технології).
30. Найдьонова Г. Проблема тілесності в психології та філософії. Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність: зб. наук. праць за матеріалами Міжнародної наукової конференції, 2–3 жовтня 2008 р. Чернівці: Рута, 2008. 472 с.
31. Ніцше, Фрідріх. Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука. К.: Основи, 2003. 437 с.
32. Ольховик М. В. «Три онтологічні виміри тіла» Ж.-П. Сартра в контексті соматичної проблематики сучасного гуманітарного дискурсу. / Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. № 2 (14), 2019. С. 66–70.
33. Осипов А. О. Тілесність і символ у духовних практиках [Текст]: дис. ... д-ра філос. наук. К., 2009. 419 с.
34. Плющева М. О. Феноменологічна онтологія тілесності [Текст] : дис. ... канд. філос. наук. К., 2008. 185 с.
43. Потапенко Я. Людська тілесність як фундаментальна категорія культурно-антропологічних студій. Етнічна історія народів Європи. 2010. Вип. 39. С. 11–16.
44. П'єр Бурдьє. а) Практичний глузд. Київ: Український Центр духовної культури, 2003. 503 с.; П'єр Бурдьє. б) Лок Вакан. Рефлексивна соціологія. Частина II: Чиказький воркшоп / Переклад з англ. Анастасії Рябчук. Київ: Медуза, 2015. 224 с.
45. Рікер П. Сам як Інший. [пер. з фр.]. К.: Дух і Літера, 2002. 458 с.
46. Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. К.: Видавництво Соломії Павличко. Основи, 2001. 854 с.
47. Семенова Ю. А. Тілесна самоідентифікація людини в умовах культурних трансформацій: дис... канд. філос. наук. 2004. 216 с.
49. Сілютіна О. М. До проблеми визначення сутності тілесного інтелекту особистості. Психологія і особистість. 2019 № 1 (15). С. 171–181.
50. Слюсар В. М. Осмислення тілесності та предметності як соціально-культурного чинника самореалізації особистості. Вісник Житомирського державного університету. 2009. Випуск 43. Філософські науки. С. 10–14.
51. Стрижик І. Втілене буття у філософії Габрієля Марселя: антропологія тіла як пограниччя між матерією та духом. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2019. Випуск 23. С. 59–68.
52. Тіло. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. К.: Знання України, 2005. С. 928–929.
54. Тілесність. Тіло. Літературознавча енциклопедія: у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. К.: ВЦ «Академія», 2007. Т. 2 : М-Я. С. 485.
55. Тіло (Тілесність). Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. 742 с. С. 638.
56. Фуко М. Наглядати й карати: народження в'язниці. / пер. з фр. П. Тарашук. К. : Основи, 1998. 392 с.
57. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти. Вісн. НАН України. 2021. № 5. С. 81–94.
58. Хейлз Кетрін Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / Пер. з англ. К.: Ніка-Центр, 2002. 430 с. (Серія „Зміна парадигми»; Вип. 3).
59. Чаплінська О. Ж.-Л. Нансі: філософські роздуми про тіло... Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. 2016. Вип. 1. С. 137–141.
60. Шкіль Л. Л. Тілоцентризм як нове явище Постмодерну. Гілея: науковий вісник. 2015. Вип. 94. С. 169–172.

61. Яцик С. П. Філософсько-антропологічний аналіз тілесності у техногенній цивілізації. Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология. 2010. № 1. URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-antropologichnyi-analiz-tilesnosti-u-tehnogenniy-tsvivilizatsiyi>
62. Aristotle. *De Anima*. / Trans. H. Lawson-Tancred. Harmondsworth, UK: Penguin. 1987. 256 pp.
63. Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. / trans. Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1983. 423 p.; його ж: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. / trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1987. 629 pp.
64. Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes* / trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge and New York: Cambridge University Press. 1984. 434 p.; його ж: *Discourse on method and the meditations* / trans. F. E. Sutchcliffe. Harmondsworth. UK. Penguin, 1974. 158 p.
65. Fengshu Liu. The Internet in the everyday life-world: a comparison between high-school students in China and Norway. *Comparative Education*. Vol. 46. №4. (November 2010). Pp. 527–550. Taylor & Francis, Ltd.
66. Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New London: Tavistock. 1970.
67. Freud, Sigmund. *The Basic Writings of Sigmund Freud*, / ed. and trans. A. A. Brill. New York: Modern Library. 1995. 973 pp.
68. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of spirit (1807)* / trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford university press. 1977. 631 p.
69. Husserl E. *Phänomenologische Psychologie*. Text nach Husserliana, Band IX. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003: 390–391.
70. Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main.: 2000; його ж: *Der leibliche Sitz der Gefühle*. *Mesotes Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog: Ereignis und Affectivitet. Zur Phänomenologie sich bildende Sinnes*, Wien, 2006.

REFERENCES

1. Avietisian, M. (2021). *Filosofsko-antropologichni ta istorychno-filosofski osnovy transhumanizmu u suchasniy kulturi: vyznachennia ta rozvytok kontseptsii* [The philosophical, anthropological, historical and philosophical foundations of transhumanism in contemporary culture: definition and development of the concept]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina, serii «Teoriia kultury i filosofii nauky»*. Vyp. 64:25-31. Rezhym dostupu: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-03> [in Ukrainian].
2. Andros Ye. (2012) *Ekzysyentsiini parametry filosofsko-antropologichnoho znannia: ukrainskyi vymir* [Existential parameters of philosophical and anthropological knowledge: the Ukrainian dimension]. *Nauka i suspilstvo*. 2012. № 5-6:2-5 [In Ukrainian].
3. Astakhova T. H. (2013) *Aktualni problemy vzaiemozviazku dukhovno-tilesnoho u filosofii koryfeiv Novoho chasu*. [Actual problems of the relationship between the spiritual and the corporeal in the philosophy of the coryphaei of the New Age] *Hrani*. № 11:94-98 [in Ukrainian].
4. Bernhard Valdenfels. (2004) *Topografia Chuzhoho: studii do fenomenologii Chuzhoho*. [Topography of the Alien: Studies in the Phenomenology of the Alien]. K.: PPS – 2002. 2004. 206 s. («Suchasna humanitarna biblioteka»). [in Ukrainian].
5. Bohachenko V. V. (2021) *Ontologhiia liudskoi tilesnosti: antro-po-koevoliutsiinyi aspekt*. [Ontology of human corporeality: antro-po-evolutionary aspect.]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*. 2021. № 4:17-24. [in Ukrainian].
6. Boichenko M. I. (2011) *Tilesnist i sotsialnist: systemna vzaiemoobumovlenist*. [Corporeality and sociality: systemic interdependence] *Nova paradyhma*. K., 2011. Vyp. 102:59-69 [in Ukrainian].
7. Borodii A. V. (2022) *Tilesna skhema ta tilesnyi obraz:terminologichna matrytsia enaktyvizmu*. [Body schema and body image: the terminological matrix of enactivism] «*Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences*». #5 (1):11-17. Rezhym dostupu:<https://visnukpfs.dp.ua/index.php/PFS/indekh> [in Ukrainian].

8. Burik, Maryna Leonidivna. (2012) Filozofska rekonstruktsiia problemy tilesnosti v sotsiokulturnomu vymiri modernu [Philosophical reconstruction of the problem of corporeality in the socio-cultural dimension of modernity]. [Tekst] : dys. ... kand. filos. nauk. K. 176 s.
9. Valiensa H. A. (2011) Kontsept tilesnosti v sotsialno-filozofskomu dyskursi [The Concept of Corporeality in Social and Philosophical Discourse]. [Текст]: dys. ... kand. filos. nauk. K. 226 p. [in Ukrainian].
10. Valdenfels B. (2002) Vstup do fenomenologii. [Introduction to phenomenology]. K.: «Alterpres». 176 s. («Suchasna humanitarna biblioteka»).
11. Verbytska O. V. (2013) Tilesnist i dukh u filozofskomu dyskursi postmodernizmu [Body and spirit in the philosophical discourse of postmodernism] [Tekst] : avtoref. dys. ... kand. filos. nauk. L. 16 s. [in Ukrainian].
12. Voznyi A. P. (2005) Doslidzhennia sutnosti zhyvoi syly v evoliutsii liudskoi tilesnosti (metodoloho-synerhetychnyi analiz) [Study of the essence of the living force in the evolution of human corporeality (methodological and synergistic analysis)] [Tekst]: avtoref. dys... kand. filos. nauk. K. 20 s. [in Ukrainian].
13. Hazniuk L. M. Filozofski etiudy ekzystentsialno-somatychnohobuttia. [Philosophical essays on existential and somatic being]: Monohrafiia. K.: PARAPAN, 2008. 368 s.
14. Homilko O. Ye. (2000) Apeliatsiia do tilesnosti v strukturi fenomenologichnoho metodu. [Appeal to corporeality in the structure of the phenomenological method] Fenomenologhiia i filozofskyi metod: Shchorichnyk Ukrainskoho fenomenologichnoho tovarystva. K.: Tandem. S. 62–74. [in Ukrainian].
15. Dekart Rene. (2000) Metafizychni rozmysly [Metaphysical reflections] / Per. z fr. Z. Borysiuk ta O. Zhupanskoho. Kyiv.: Yunivers. 304 s.
16. Deryda Zh. (2008) Daruvaty chas [Giving time] [Pereklad z frantsuzkoi Myroslavy Yushchenko]. Lviv: Litopys. 208 s.[in Ukrainian].
17. Dolska O. O. (2021) Teoriia ratsionalnosti u dobu postprosvitnytstva, abo kohnityvna neirolinhvistyka pro pryrodu myslennia [Theory of rationality in the post-Enlightenment era, or cognitive neurolinguistics on the nature of thinking]. Filozofia v suchasnomu sviti:materialy II Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii, 19–20 lystopada 2021 r. / Red. kol. Ya. V. Tararoev, A. V. Kipenskyi, O. O. Dolska. Kharkiv : Drukarnia Madryd. 231 s. С. 19–21 [in Ukrainian].
18. Ieva Illuz. (2020) Nesterpna lehkest kapitalizmu shchodo nashoho zdorovia. [Capitalism's unbearable ease with our health]. URL: <https://politikrytyka.org/2020/03/31/yakyj-svit-pislyapandemiyi-bruno-latur-yeva-illuz-zhan-lyuk-nansi/> [in Ukrainian].
19. Kebuladze V. I. (2005) Fenomenologhiia. [Phenomenology]. Navchalnyi posibnyk. K.:PPS - 2002. 120 s. [in Ukrainian].
20. Kobzieva I. (2018) Tilesnist u filozofsko-antropolohichnykh vymirakh. [Corporeality in philosophical and anthropological dimensions]. Problemy humanitarnykh nauk. Seriia: Filozofia. Vyp.39:89-99. Rezhym dostupu: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pgn_2018_39_9 [in Ukrainian].
21. Kompaniets Yu. A. (2008) Fenomen tilesnosti u suchasnomu filozofsko-kulturolohichnomu dyskursi [The Phenomenon of Corporeality in Contemporary Philosophical and Cultural Discourse]. Pedahohika, psykholohiia ta medyko-biolohichni problemy fizychnoho vykhovannia i sportu. Kharkiv. №5:63-68. [in Ukrainian]
22. Kosiak V. A. (2006) Liudyna ta yii tilesnist u riznykh formakh kultury: dosvid filozofskoi intehratsii [Human beings and their corporeality in different forms of culture: the experience of philosophical integration] : avtoref. dys. ... d-ra filos. nauk. K. 38 s. [in Ukrainian].
23. Kravchenko O. M. (2007) Tilesna diia yak predmet ontologii [Bodily action as a subject of ontology] [Tekst] : dys... kand. filos. nauk. K. 184 s. [in Ukrainian].
24. Lutsenko A. V. (2014a) Filozofia postmodernizmu yak stratehiia osiahnennia tilesnost [Postmodernist philosophy as a strategy for comprehending corporeality]. Naukovyi visnyk Natsionalnoho universytetu bioresursiv i pryrodokorystuvannia Ukrainy. Seriia: Humanitarni studii. Vyp. 203(2):68-75. Rezhym dostupu: http://nbuv.gov.ua/UJRN/nvubgc_2014_203%282%29__11 [in Ukrainian]; yoho zh: (2019b) Tilesnist u sotsiokulturnomu vymiri suchasnosti [Body in the socio-cultural dimension of modernity]. [Tekst] : avtoref. dys. ... kand. filos. nauk. K. 2019. 20 s. [in Ukrainian]; (2010c) Transformatsii liudskoi tilesnosti u khkhi storichchi: na shliakhu do «tila

maibutnoho» [Transformation of the human body in the twentieth century: towards the 'body of the future']. *Sotsiohumanitarni problemy liudyny*. № 5: 60-68. [in Ukrainian].

25. Malyska N. (2009) *Ideia obiektyvatsii u fenomenolohichnii sotsiologii Alfreda Shiutsa ta yii realizatsiia* [The Idea of Objectification in the Phenomenological Sociology of Alfred Schutz and Its Implementation]. *Filosofski poshuky. Filosofia. Istoriiia. Kultura*. Vyp. XXXI: 245–252 [in Ukrainian].

26. Medviedieva N. S. (2005) *Problema spivvidnoshennia tilesnosti i sotsialnosti v liudyni i suspilstvi* [The problem of the correlation between corporeality and sociality in man and society]. *Avtoref. dyser. ...kand. filosof. nauk. K.* 20 s. [in Ukrainian].

27. Merlo-Ponti, M. (2001) *Fenomenolohiia spryiniattia*. [Phenomenology of perception]. [per. Z fr. O. Yosypenko, S. Yosypenko]. K.: *Ukrainskyi tsentr dukhovnoi kultury*. 552 s. [in Ukrainian].

28. Mukha O. Ya. (2007) *Katehoriia tila v istoryko-filosofskii tradytsii rannoho zakhidnoievropeiskoho Serednovichchia* [The Category of the Body in the Historical and Philosophical Tradition of the Early Western European Middle Ages]. [Tekst] : dys... kand. filos. nauk. L. 217 s. [in Ukrainian].

29. Muchynska Yu. (2022) *Rekonstruktsiia tilesnosti yak sotsialnyi chynnyk suchasnosti* [Reconstruction of corporeality as a social factor of modernity]. *Zbirnyk tez Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii molodykh uchenykh ta studentiv «Filosofski vymiry tekhniki»*, 1-2 hrudnia 2022 roku. T.:TNTU. S. 76–79. (Sotsialni aspekty tekhniki ta tekhnolohii). [in Ukrainian].

30. Naidonova H. (2008) *Problema tilesnosti v psykholohii ta filosofii* [The problem of corporeality in psychology and philosophy] *Filosofia humanitarnoho znannia: ratsionalnist i dukhovnist: zb. nauk. prats za materialamy Mizhnarodnoi naukovo konferentsii, 2-3 zhovtnia 2008 r.* Chernivtsi: Ruta. 472 s. [in Ukrainian].

31. Nitsshe, Fridrikh. (2003) *Tak kazav Zaratustra; Zhadannia vlady* [So said Zarathustra; The lust for power] / Per. z nim. A. Onyshka, P. Tarashchuka. K.: *Osnovy*. 437 s. [in Ukrainian].

32. Olkhovyk M. V. (2019) «Try ontolohichni vymiry tila» Zh.-P. Sartra v konteksti somatychnoi problematyky suchasnoho humanitarnoho dyskursu [J.-P. Sartre's «Three Ontological Dimensions of the Body» in the Context of Somatic Problems of Modern Humanitarian Discourse]. *Problemy sotsialnoi roboty: filosofiiia, psykholohiia, sotsiologiia*. № 2 (14): 66-70. [in Ukrainian].

33. Osypov A. O. (2009) *Tilesnist i symvol u dukhovnykh* [Corporeality and symbol in spiritual practices] . [Tekst]: dys. ... d-ra filos. nauk. K. 419 s. [in Ukrainian].

34. Pliushcheva M. O. (2008) *Fenomenolohichna ontolohiia tilesnosti* [Phenomenological ontology of corporeality] . [Tekst] : dys. ... kand. filos. nauk. K. 185 s.

35. Potapenko Ya. (2010) *Liudska tilesnist yak fundamentalna katehoriia kulturno-antropolohichnykh studii* [Human corporeality as a fundamental category of cultural and anthropological studies]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*. Vyp. 39: 11-16 [in Ukrainian].

36. Pier Burdie. (2003) *Praktychnyi hluzd* [Practical sense]. Kyiv: *Ukrainskyi Tsentr dukhovnoi kultury*. 503 s. [in Ukrainian]

37. Riker P. (2002) *Sam yak Inshyi* [The self as Other]. [per. z fr.]. K.: *Dukh i Litera*. 458s.

38. Sartr, Zh.-P. (2001) *Buttia i nishcho: narys fenomenolohichnoi ontolohii*. [Being and Nothing: an outline of phenomenological ontology]. K.: *Vydavnytstvo Solomii Pavlychko*. *Osnovy*. 854 s. Rezhym dostupu: <https://www.livelib.ru/book/1001438847-buttya-i-nishcho-naris-fenomenologichnoyi-ontologiyi-zhanpol-sartr>

39. Semenova Yu. A. (2004) *Tilesna samoidentyfikatsiia liudyny v umovakh kulturnykh transformatsii* [Bodily self-identification in the context of cultural transformations]: dys... kand. filos. nauk. 216 s. [in Ukrainian].

40. Ciliutina O. M. (2019) *Do problemy vyznachennia sutnosti tilesnoho intelektu osobystosti* [On the Problem of Defining the Essence of Personality's Body Intelligence]. *Psykholohiia i osobystist*. № 1(15): 171-181. [in Ukrainian].

41. Sliusar V. M. (2009) *Osmyslennia tilesnosti ta predmetnosti yak sotsialno-kulturnoho chynnyka samorealizatsii osobystosti* [Understanding corporeality and objectivity as a socio-cultural factor of personal self-realisation] . *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu. Filosofski nauky*. Vyp. 43:10-14. [in Ukrainian].

42. Stryzhyk I. (2019) *Vtilene buttia u filosofii habrielia marselia: antropolohiia tila yak pohranychchia mizh materiieiu ta dukhom* [Embodied Being in the Philosophy of Gabriel Marcel:

Anthropology of the Body as a Boundary between Matter and Spirit]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filosofski nauky*. Vyp. 23:59-68. [In Ukrainian].

43. Tilo. *Istoriia filosofii*. [The body. History of philosophy]. *Slovnnyk / Za zah. red. V. I. Yaroshovtsia*. K.: Znannia Ukrainy, 2005. S. 928–929. [in Ukrainian].

44. Tilesnist. Tilo. [Corporeality. The body] *Literaturoznavcha entsyklopediia: u 2 t. / avt.-uklad. Yu. I. Kovaliv. K.: VTs «Akademii», 2007. T. 2 : M-Ya. S. 485. [in Ukrainian].*

45. Tilo (Tilesnist). [Body (Corporeality)]. *Filosofskiy entsyklopedychny slovnyk / V. I. Shynkaruk (hol. redkol.) ta in. Kyiv : Instytut filosofii imeni Hryhoriia Skovorody NAN Ukrainy: Abrys, 2002. 742 s. S. 638. [in Ukrainian].*

46. Fuko M. (1998) *Nahliadaty y karaty: narodzhennia viaznytsi* [To supervise and punish: the birth of the prison]. / per. z fr. P. Tarashchuk. K. : *Osnovy*. 392 s. [in Ukrainian].

47. Khamitov N. V. (2021) *Filosofska antropohiia: svitovy ta vitchyzniani konteksty* [Philosophical anthropology: global and national contexts]. *Visn. NAN Ukrainy. № 5: 81–94* [in Ukrainian].

48. Kheilz Ketryn N. (2002) *Yak my staly postliudstvom: Virtualni tila v kibernetysi, literaturi ta informatysi* [How we became posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics] / Per. Z anhl. K.: *Nika-Tsentr*. 430 s. (Seriiia „Zmina paradyhmy»; Vyp.3) [in Ukrainian].

49. Chaplinska O. Zh.-L. (2016) *Nansi: filosofski rozdumy pro tilo...* [Nancy: philosophical reflections on the body] *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky. Vyp.1: 137-141. Rezhym dostupu: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vzduffn_2016_1_25* [in Ukrainian].

50. Shkil L. L. (2015) *Tilotsentryzm yak nove yavyshe Postmodernu*. [Body-centredness as a new phenomenon of Postmodernity] *Hileia: naukovyi visnyk. Vyp. 94: 169-172. Rezhym dostupu: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2015_94_44*

51. Yatsyk S. P. (2010) *Filosofsko-antropohichnyi analiz tilesnosti u tekhnohennii tsyvilizatsii* [A philosophical and anthropological analysis of corporeality in technogenic civilisation]. *Uchenye zapysky Krymskoho federalnoho unyversytetaymeny V. Y. Vernadskoho. Sotsyolohyia. Pedahohyka. Psykholohyia. № 1. URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-antropologichniy-analiz-tilesnosti-u-tehnogenniy-tsyvilizatsiyi>*

52. Aristotle. *De Anima*. / Trans. H. Lawson-Tancred. Harmondsworth, UK: Penguin. 1987. 256 pp.

53. Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *aAnti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. / trans. Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1983. 423 p.; yoho zh: *bA Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. / trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1987. 629 pp.

54. Descartes, René. *aThe Philosophical Writings of Descartes* / trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge and New York: Cambridge University Press. 1984. 434 p.; yoho zh: *Discourse on method and the meditations* / trans. F. E. Ssutcliffe. Harmondsworth. UK. Penguin, 1974. 158 p.

55. Fengshu Liu. *The Internet in the everyday life-world: a comparison between high-school students in China and Norway*. *Comparative Education. Vol. 46. №4. (November 2010). Pp. 527–550. Taylor & Francis, Ltd.*

56. Foucault, Michel. *aThe Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New London: Tavistock. 1970; yoho zh: *bThe Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. / trans. A. M. S. Smith. New York: Pantheon. 1972; *cThe History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley. New York: Vintage. 1990; *dDiscipline and Punish: The Birth of the Prison*. / trans. Alan Sheridan. New York: Vintage. 1995.

57. Freud, Sigmund. *The Basic Writings of Sigmund Freud*, / ed. and trans. A. A. Brill. New York: Modern Library. 1995. 973 pp.

58. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of spirit (1807)* / trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford university press. 1977. 631 p.

59. Husserl E. *Phänomenologische Psychologie. Text nach Husserliana, Band IX*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003: 390-391.

60. Johann Gottlieb Fichte: *Grundlagedes Naturrechts* / edited by: Jean-Christophe Merle. De Gruyter. 2016. URL:<https://doi.org/10.1515/9783110434613>

61. Kant, Immanuel. Critique of pure reason. (1781) / trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1978. 785 pp.
62. Lacan, Jacques. «Some Reflections on the Ego.» International Journal of Psychoanalysis. 1953. Vol.34. Pp.11-17; yoho zh: bThe Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis / ed. Jacques-Alain Miller. London: Hogarth Press. 1977; cÉcrits: A Selection / trans. Alan Sheridan. New York: Norton. 1977.
63. Marcel G. Êtreetavoir. Collection philosophie européenne. Paris: Editions universitaires, 1991. 192 pp.
64. Merleau-Ponty, M. aThe visible and the invisible, followed by working notes. / Claude Lefort (ed.). North western University Press, Evanston. 1968. 338 p.; Yoho zh: bPhenomenology of Perception. New York: Routledge, 2013. 696 p.
65. Nancy Jean Luc. Corpus, 2000. [1992].
66. Plato. The Symposium. Harmondsworth, UK: Penguin Books. 2005. 128 pp.
67. Plessner, Helmuth. Die Stufen des Organischen under der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: Walter de Gruyter. 1975.
68. Rudolf Bernet. «The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'», in: H. Carel and D. Meacham (edit.). Phenomenology and Naturalism. Examining the Relationship between Human Experience and Nature. Royal Institute of Philosophy Supplement: 72, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 43–65.
69. Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology / trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library. 1956. 691 pp.
70. Waldenfels B. aDas leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main.: 2000; yoho zh: bDer leibliche Sitz der Gefühle. Mesotes Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog: Ereignis und Affectivitet. Zur Phänomenologie sich bildende Sinnes, Wien, 2006.

Shpitun Ivan Ivanovych

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Social Sciences and Humanities
Prydniprovsk state academy of physical culture and sport
10, Naberezhna Peremohy str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0009-4025-7074

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL SUBSTANTIATION OF THE CONCEPT OF «CORPOREALITY»: FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT

*The problem of corporeality is inherent in all historical and philosophical lacunae – from the era of ancient philosophy to modern generalisations, especially in philosophical anthropology. It has acquired an accentuated sound in the light of contemporary social threats – geopolitical, economic, social, environmental and cultural. National philosophy has been comprehending it since the Modern period. At a time of severe challenge for Ukraine and its people, the problem of corporeality has become critical. At the same time, we should note the positive development of this issue in the field of metaphilosophical and metamodernist approaches. For Ukraine, this is the path to victory and the post-war restructuring of public and private institutions aimed at overcoming the consequences of the war and solving the problems of corporeality – both in the material and technical plane and in the spiritual and ideological plane. **The purpose of the article** is to review the philosophical concepts of «corporeality», both at the level of world philosophy and in the activities of national philosophers aimed at restoring and reclaiming the scientific and ideological approaches to this problem deformed by war. **The methodological basis of the article** is formed by the principles and methods of philosophical knowledge, which actualise the problem of corporeality from different perspectives – in terms of its ontological status, epistemological achievements, achievements in the field of anthropology, axiological and ethical and aesthetic foundations of this concept, social philosophy, at the level of dichotomies: «corporeal and social», «corporeal and social», «corporeal and culture» (which, in turn, belongs to the field of cultural studies, etc). Purely philosophical approaches*

*form the ideological and ideological basis of other humanities, such as sociology, demography, history, etc. **The conclusions of the article** are presented in the form of conceptual provisions that should contribute to the development of modern ideas about corporeality developed in the field of the history of philosophy.*

Key words: *concept, corporeality, philosophy, history of philosophy, culture, Ukraine.*

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

УДК 316.258 (.5.1.0+299.512)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.15>**Ніколаєнко Володимир Леонідович**

кандидат соціологічних наук,
доцент кафедри міжнародних відносин, інформації та регіональних студій
Національного авіаційного університету
просп. Любомира Гузара, 1, Київ, Україна
orcid.org/0000-0002-4648-6048

ФЕЙ СЯОТУН: СТРУКТУРНИЙ ФУНКЦІОНАЛІЗМ З КИТАЙСЬКОЮ СПЕЦИФІКОЮ

Актуальність зумовлена тим, що в завдяки домінуванню так званого американо-європейського мейнстріму в світовій соціології, з поля зору дослідників випадають регіональні дослідницькі тенденції, які мають місце в Азії, Латинській Америці та Африці з їх оригінальним науковим життям, наприклад, спробами своєрідного методологічного синтезу, тобто пошуку зв'язку між регіональними соціальними проблемами та способами їх теоретичного розв'язання з цойно вказаним мейнстрімом, в якому досить довгий час панував структурно-функціоналістський підхід.

Мета полягає в описі процесу становлення китайської соціології, який відбувався методом синтезу структурного функціоналізму з конфуціанським етико-філософським вченням, завдяки чому стає зрозумілим, що розвиток світової соціології децю складніший, ніж це уявляється. Наприклад, якщо африканська та латино-американська соціології багато в чому розвиваються в напрямку створення альтернативних західному мейнстріму теорій, то японська, наприклад, скоріш розвивається під впливом ідей, висловлених американськими соціологами. А от вже китайська соціологія, принаймні її структурно-функціоналістська тематика, хоча й знаходиться під впливом британських представників соціальних наук і, зокрема Герберта Спенсера і Броніслава Маліновського, є результатом синтезу структурного функціоналізму з конфуціанським моралізаторством, завдяки чому й сформувався досить специфічний конфуціанський варіант структурно-функціонального аналізу.

Метод дослідження історико-соціологічний, адже предметом аналізу є зв'язок соціологічної теорії, створеної в тій чи іншій країні, з історичними реаліями на тому чи іншому етапі їх розвитку.

Результатами даної роботи є здійснений опис процесу становлення китайської соціології в її структурно-функціоналістському варіанті, а також доведення того, що структурний функціоналізм з китайською специфікою якщо й відрізняється своєю логіко-епістемологічною складовою від західного або мейнстрімного, то тотожний з ним в своїй соціальній складовій, бо розв'язує одне й те саме завдання: забезпечення соціальної солідарності, тобто функціональної єдності структурованого на групи і класи суспільства. Відмінність тут полягає лише в тому, що китайський варіант структурно-функціоналістського забезпечення соціальної солідарності передбачає активне залучення конфуціанського морального канону, зумовленого тим, що на відміну від ретельно дослідженого організаційного принципу формування соціальної структури західного суспільства, китайське суспільство складається з мереж, де індивіди не атоми, а самі зв'язки.

Ключові слова: соціологічний мейнстрім, китайська соціологія, структурний функціоналізм, конфуціанський структурний функціоналізм, організаційний спосіб асоціації, диференційний спосіб асоціації.

Вступ. Хоча дійсно соціологія зародилася в Європі, але на межі XIX та початку XX століття вона набула світового масштабу, як здається, з двох основних причин:

– по-перше, означена тенденція відповідала запитам капіталізму, що *розвивався* переважно в формі економічної, а часом і військової експансії в допоки некапіталістичні країни світу, які відносилися до категорії периферійних;

– по-друге, суспільствознавчі науки, і, зокрема соціологія, за таких умов, мали *довести світу*, що означений процес несе у собі цивілізаторську функцію, тобто, що розбудовані в капіталістичних країнах соціальні структури та інститути, *прийняті* в них норми і цінності, а отже й все те, що визначає пануючий в них спосіб соціального життя, розбудований за ознаками наявних соціальних нерівностей, є взірцем для наслідування.

Проте, хоча завдяки системній експансії капіталізм нині став майже універсальним способом політичного, економічного та соціально-культурного устрою суспільного життя в світі, він зустрічав часом шалений опір в некапіталістичних країнах, бо не лише значно загострював існуючі в них суперечності соціального порядку, а й привносив нові.

За цих умов в різних регіонах світу почали створюватися теорії, які в тій чи іншій мірі або *суперечили* мейнстримним теоріям, або *доповнювали* їх, а то й *надбудовувалися* над ними. Але, в будь-якому разі, саме мейнстримні теорії були тією базою, від яких відштовхувалися і досі відштовхуються, скажімо так, *незахідні* теоретики, одним з яких і був один з найбільш відомих в світі китайських соціологів Фей Сяотун.

Метою написання даної статті є ознайомлення вітчизняного читача з творчістю Фей Сяотуна, який, спираючись на твори британського антрополога польського походження, одного з засновників функціоналістської методології в соціальному пізнанні Броніслава Маліновського, та китайського дослідника Янь Фу, створив оригінальну структурно-функціоналістську теорію, поєднавши західний функціоналізм з конфуціанським етико-філософським вченням.

Треба зазначити, що пануючий в соціології мейнстрим заважає зрозуміти, що розвиток світової соціології дещо складніший, ніж це уявляється. Наприклад, якщо африканська та латиноамериканська соціології багато в чому розвиваються в напрямку створення альтернативних західному мейнстриму теорій, то японська, наприклад, скоріш розвивається під впливом ідей, висловлених американськими соціологами. А от вже китайська соціологія, принаймні її структурно-функціоналістська тематика, хоча й знаходиться під впливом британських представників соціальних наук і, зокрема Герберта Спенсера і Броніслава Маліновського, є результатом синтезу структурного функціоналізму з конфуціанським моралізаторством, завдяки чому й сформувався досить специфічний конфуціанський варіант структурно-функціонального аналізу.

Метод дослідження історико-соціологічний, орієнтований на аналіз зв'язку соціологічної теорії, створеної в тій чи іншій країні, з історичними реаліями на тому чи іншому етапі їх розвитку.

Виклад основного матеріалу дослідження. Для початку треба звернути увагу на суперечності цивілізаційного порядку, які виникають завдяки тому, що кожна культура створюється в умовах, властивих лише для неї. Проте це не означає, що між ними немає нічого спільного, адже скрізь мають місце хоча й різною мірою розвинуті, виробництво, мораль, мистецтво, тобто все те, без чого жодне суспільство існувати не може. Але ж все це *функціонує* у спосіб, властивий лише для *даної* культури, що й треба зрозуміти і на що треба адекватно реагувати.

Прочитуємо з цього приводу одне місце з вступу до перекладу збірника праць Фей Сяотуна на англійську. Читаємо: «Ми лише сподіваємося, що англійські читачі цієї книжки винесуть за дужки свій власний світ, який сприймають як належне – свою західність – і дозволять собі не лише потрапити в інший соціальний світ, але й зрозуміють, що цей соціальний світ функціонує так само повно, як світ, в якому вони живуть» [7, р. VIII].

На що в цьому висловлюванні треба звернути увагу в першу чергу? На те, що автори передмови англійськомовному читачеві пропонують взяти в дужки (не брати до уваги) свою західність, що ніби дозволить йому *повною мірою* зрозуміти «китайськість» китайців. Насправді ж, він

пропонує не ставитися до китайської соціології упереджено, але ж відомо, що британські та американські дослідження *інших* культур проводилися переважно не з огляду на те, щоб знайти *спільну мову* з відповідними народами, а з огляду на пошук способів впливу на ці культури та наступну їх колонізацію. Отже, при порівнянні західної та східної культури, а отже й розвинутих на їх основі соціологічних теорій не можна не брати до уваги їх глибинні культурно-історичні особливості, зняті в корпусі відповідних понять. Лише завдяки такому підходу можна зрозуміти як наявну, зокрема в британській та американській соціології імперськість, так і намагання китайських соціологів пробуджувати в китайському народі «почуття єдності та опору» [12, р. 35], чим і займався Янь Фу.

Проте не завадить наголосити на двох моментах:

– що західний мейнстрим має під собою лише одне *методологічне* підґрунтя, позитивістське в епістемологічному плані, яке раніше виражалося в теоріях та відповідних практиках колонізації, а нині в теоріях та практиках пошуку вигоди та прибутку;

– що існує велика серія англomовних книжок (яких, як здається, вже більше 250), які друкуються під загальною назвою «Дослідження імперіалізму».

Так от китайська соціологія відразу зароджувалася з огляду на своєрідний теоретичний опір.

Але продовжимо. На порозі XIX–XX століть Китай перебував в глибокій кризі: тут спостерігався занепад економіки, що теж провокувало соціальні суперечності. В цих умовах, майже водночас з американською соціологією, зароджується і китайська соціологія. Проте американська криза відбувалася в країні з досить розвиненим капіталізмом, китайська криза, у свою чергу, була кризою феодальної системи господарювання і поступового переходу до капіталістичної. Але в обох випадках перед суспільствознавцями стояло одне питання, а саме питання влади, тобто контролю за соціальними процесами.

Янь Фу, або питання джерел влади

Перш ніж аналізувати особливості структурного функціоналізму Фей Сяотуна, треба декілька слів сказати про одного з його попередників, завдяки якому загалом й став можливим розвиток китайської соціології. Щоправда, поряд з Янь Фу ще називають Кан Ювейя та Лян Цичао, але ми поговоримо лише про внесок Янь Фу в становлення китайської соціології, бо, якщо, наприклад, «Кан Ювей переважно проводив соціологічні дослідження у згоді з китайською академічною традицією, то Янь Фу переважно сприяв розповсюдженню соціологічних теорій, тобто знайомив з західною соціологією» [13, р. VIII], завдяки чому, як здається, й сприяв розповсюдженню в Китаї структурного функціоналізму.

Щоправда в Китаї точиться велика дискусія з приводу того, хто першим розпочав пропагувати соціологічні ідеї, але ми не будемо про це говорити, бо це досить специфічна тема.

Торкнемося лише творів Янь Фу, який в 1895 році надрукував в тьяньцзиньській газеті «Жибао» чотири публіцистичні статті, серед яких принаймні одна була найбільш важливою для нас і вийшла під назвою «Звернення до джерел могутності» («Yuan qiang» – 原強). Цю назву іноді перекладають і як «Про походження сили», або як «Джерела сили».

Янь Фу (1854–1921), філософ, громадський діяч та перекладач, який досліджував причини походження держав. Про нього пишуть, що він був ідеологом реформаторського руху в імперському Китаї.

Янь Фу отримав освіту в Англії, а вже як перекладач зробив доступними для китайського читача суспільствознавчі твори Шарля Монтеск'є, Адама Сміта, Джона Стюарта Мілля, Томаса Гекслі, а головне – працю Герберта Спенсера «Основи соціології» (що перекладена китайською як «Qunxue yuyan» – 群學肄言).

Між іншим, в 1909 році він одним з останніх отримав найвищий конфуціанський вчений ступінь цзіньші. Він же є автором слів державного гімну Цинської імперії. Щоправда, слова даного гімну були затверджені всього за 6 днів до початку Сінхайської революції (що розпочалась 10 жовтня 1911 р.).

Треба сказати, що Китайська соціологія виникла на межі XIX та XX віків зовсім не випадково, а в результаті, як вже зазначалося, пошуку відповідей китайськими вченими

на одне питання: «Як забезпечити виживання китайської нації в умовах національної кризи та бажання великих держав поділити між собою китайську територію?». Згадаємо *Альянс восьми держав* – військовий альянс, до якого увійшли Австро-Угорщина, Великобританія, Німецька імперія, Італія, США, Російська імперія, Франція та Японська імперія, який придушив іхетуанське антиєвропейське повстання в Китаї 2 листопада 1899 – 7 вересня 1901.

Так от, коли в 1880–1881 роках Янь Фу ознайомився з «Основами соціології» Г. Спенсера, він був вражений тим, що, як йому здалося, ідеї Спенсера багато в чому були схожими з конфуціанськими етико-соціальними ідеями. Це й стало базовим моментом в творчій діяльності Янь Фу, зокрема в його перекладацькій діяльності, бо, як він сам зазначав, в його перекладах наголос робився не на точності перекладу автентичного тексту, а в донесенні тих чи інших європейських ідей в китайську суспільну свідомість, з огляду на те, щоб китайський народ не повели за кільце в носі, як старого буйвола.

Які ж спенсерівські ідеї привабили Янь Фу.

По-перше, що соціологія – це наука, яка вбирає в себе досягнення природничих наук, адже не важко уявити, що суспільство розвивається за аналогією з живим організмом, що суспільство за своїми функціями мало чим відрізняється від будь-якого організму, бо тіло і дух (моральні якості) тісно пов'язані між собою (а це, як відомо, позитивізм, хоча дійсно тіло і психіка та свідомість загалом тісно пов'язані).

По-друге, що соціологія – це, по суті, соціал-дарвіністська наука, тобто наука про виживання сильнішого в суспільстві, яке складається з великої кількості груп.

По-третє, що соціологія – це наука про соціальну еволюцію.

Ми ж знаємо, що в ті роки в світі, а отже й в Китаї, надто популярним був марксизм з його теорією революції. Спенсерівська ідея соціальної еволюції створювалася саме як альтернативна марксистській теорії революції і Янь Фу зробив вибір на користь Спенсера, а згодом спенсерівську позицію зайняв і сам Фей Сяотун.

По-четверте, що позитивізм загалом – це єдино наукова методологія, яка, як вважають позитивісти, ріднить суспільствознавчі науки з природознавчими, з чим ми погодитися не можемо, адже суспільствознавчі науки мають справу з людською волею, чого в природі не існує. Наприклад, соціологічні теорії соціальної дії, як би того не хотіли сучасні позитивісти, є теоріями вольових дій, які й стають детермінантами соціальних процесів. А головною причиною сучасної кризи в соціальних науках, сміливо можна вважати неспроможність позитивістів проаналізувати взаємини між соціальними структурами, які насправді є об'єктивованими соціальними діями, та соціально орієнтованими, але вольовими діями людей. Проте це теж спеціальна тема для розмови.

Далі не розвиваємо характеристику соціологічного вчення Янь Фу, а лише додамо, що йому дуже сподобалося широко вживане Спенсером поняття функції, тому він в своєму вченні про походження держави особливо звертав увагу:

– на те, що держава виникає тоді, коли відбувається розподіл функцій між людьми, завдяки чому одні займаються виробництвом різного роду благ, а інші – державними справами в інтересах народу;

– на зв'язок між державними справами, та тим, як сумлінно правителі виконують покладені на них функції, а при цьому наголошував на тому, що майже всі китайські імператори до того були тиранами [11, р. 66], звідкіля й криза.

І останнє, на що треба звернути увагу. Це те, що в вище зазначеній статті про «Походження сили», по суті, викладені структурно-функціоналістські ідеї Спенсера, але у їх своєрідному перекладі на мову соціально-етичного конфуціанського вчення.

Можна сказати, що Янь Фу вже розумів, що соціальні структури, включаючи і класову структуру суспільства, виникають не самі по собі, а в результаті певних рішень, прийнятих людьми при владі, а отже й відповідних дій, орієнтованих на виконання означених рішень. А коли так, то і рішення, і дії мають бути гранично моральними.

Отака китайська специфіка сприйняття європейських ідей. Проте – це вже не Спенсер і не власне європейська позитивістська соціологія з пануючою в ній веберівською ідеєю свободи від оцінок, а отже й від оціночних суджень. Це вже Янь Фу, який, тим не менше, як і Спенсер та інші європейські та американські соціологи-позитивісти шукав способи соціальної інтеграції в суспільстві, в якому розгорталася тенденція до зростання нездоланної дистанції між верхами та низами, де Китай відрізнявся лише тим, що йому загрожував повний розпад, що робило його легкою здобиччю для могутніх іноземних держав.

Кант і Гегель versus Конфуцій

В Китаї широко обговорюється питання діалогу між європейською та китайською культурами, в якому надається багато уваги спорідненості конфуціанської та кантіанської етики як філософського вчення про людську поведінку, а ширше, про моральну складову у суспільних відносинах. Проте між цими вченням пролягає прірва логіко-гносеологічного порядку, яку в досить зневажливій формі описав Гегель. Звертаємо на це увагу саме тому, щоб більш глибоко зрозуміти, що між західною структурно-функціоналістською методологією соціального пізнання та китайською такою прірви фактично не існує. Точніше вона існує, але лише в наративному, а не у власне функціоналістському плані. Тобто рафінована філософія європейців Канта та Гегеля, в якій питанням логіки та доведення надається гранично можлива значущість, радикально відрізняється від повчальної філософії Конфуція.

Можна сказати так, що європейська система моралізаторства не відрізняється від китайської своїм практичним спрямуванням, функціональним за своєю метою, тобто орієнтованим на досягнення своєрідної гармонії між соціальним устроєм та повсякденною людською поведінкою, але радикально відрізняється тим, яким способом філософи намагаються цього досягти. У Канта і Гегеля цим способом є звертання до логіки як інструменту людського розуму, завдяки якому можна зрозуміти, що віра в можливість моральної поведінки кожного може збагатитися знанням про практичну можливість такої поведінки, а у Конфуція – це просто система моральних повчань, які мають бути прийняті до уваги кожним.

Іншими словами:

– ***раціоналістичне європейське моралізаторство*** зняте в формі спеціально розбудованих логічних конструкцій, правила побудови яких спочатку треба ***зрозуміти*** як істинні, а лише потім діяти у згоді з цими ***істинами***;

– ***повчальне китайське моралізаторство*** – це система безпосередніх високоморальних настанов, висловлених вчителем (мудрецем), які треба ***сприйняти*** (повірити в їх справедливість) саме як високоморальні, і теж потім діяти у згоді з ними.

Отже, хоча не важко помітити принципову соціально-епістемологічну відмінність між означеними підходами до розуміння моралі, проте в соціологічному плані вони нічим не відрізняються, бо в обох випадках, про що говорилося ще в стародавній Греції, суспільство поділене на невелику кількість *мудреців* (sophoi), незначну кількість *любителів мудрості* (philosophoi) та усіх інших. Останніх можна назвати такими, що живуть чужим розумом.

Щоправда, згодом з'явилися ще й так звані *софісти*, які спочатку були оплачуваними викладачами красномовства як способу *доведення* індивідуального права сприймати світ з огляду на власні інтереси, які згодом утворили й відповідну філософську течію. Тут можна сказати так, що софістична мудрість – це спроможність *довести* масі:

– що приватний інтерес не менш значущий ніж суспільний, а тому він майже те саме, що й критерій істини;

– що існує ієрархія інтересів, в якій суспільний інтерес лише один з них, а зовсім не визначальний;

– що приватний інтерес має природне походження, а тому боротися з ним – це злочин, бо означає те саме, що й боротися з природою людини.

В сучасній соціально-політичній термінології західного гатунку, дві перші групи людей (мудреці і любителі мудрості) відносяться до категорії еліти, а останні, відповідно, до категорії маси. А от софістів ми б віднесли до категорії «політтехнологів», головним завданням яких

і є підтримувати функціональну єдність соціально структурованого суспільства софістичними методами.

Так от, основу етико-філософського вчення німецького філософа Імануїла Канта (1724–1804) складає ідея морального імперативу, яка розгортається у його ж вчення відносин між свавіллям, обов'язком і свободою, тобто поводити себе або у згоді з власними уявленнями, або у згоді з прийнятими в суспільстві правилами, або у згоді з розумом. Це означає, що інша людина завжди має бути лише метою, а не засобом, що ти маєш чітко відрізняти дозволене від недозволеного, а також розуміти, що з тобою завжди будуть поводитися так, як ти сам поводиш себе з іншими [Див. 10].

Невідомо, чи запозичив Кант цю ідею у конфуціанстві, чи прийшов до неї сам, але в Європі, починаючи з перекладу єзуїтськими монахами в 1687 році праці Конфуція «Лунь Юй» (Бесіди і судження – 論語), виник потужний інтерес до китайської філософії і в першу чергу до конфуціанства. Але ставлення до нього було досить неоднозначним. Наприклад, Лейбніц (1646 – 1716) приділив в своїх філософських дослідженнях дуже велику увагу конфуціанству (він порівнював конфуціанську, платонівську та християнську філософські ідеї). А от Гегель (1770–1831), як вже відмічалось, ставився досить зневажливо до конфуціанства, бо вважав, що китайська філософія не дотягує і ніколи не підніметься до рівня німецької метафізики, бо китайська філософія *повчала*, а європейська *вивчала і навчала*.

В повчаннях Конфуція, зауважує Гегель, немає нічого привабливого (мається на увазі з теоретичної точки зору), окрім добрих практичних настанов. Це ходяча мораль, яку можна знайти у всіх народів і до того ж краще виражену: хоча б у того ж Цицерона, зокрема в його праці «Про обов'язки» (De officiis).

І взагалі, писав Гегель, «Для слави Конфуція було б краще, якби його твори не були взагалі перекладені» [9. р. 108], тим більше, що вони були перекладені місіонерами-єзуїтами хоча й з китайських оригіналів, але скоріш нагадували парафраз, ніж переклад.

Отже:

– китайське етико-філософське вчення не *пояснювало*, а *повчало* як треба поводити себе, а західно-європейське – орієнтувало на *вивчення* причин людської поведінки і їх наслідки, а вже потім вчило, як на основі цього знання орієнтуватись в світі, тобто воно *пояснювало*, **що треба робити і чому треба робити саме так, а не інакше**.

– китайське етико-філософське вчення формулювало правила поведінки, а західно-європейське, відповідно, – досліджувало процес розвитку раціональної свідомості, заснований на правилах логічного мислення, що мало стати й базовим для повсякденного поведіння.

Означена різниця в станах філософського мислення, розглядувана з позицій структурного функціоналізму, насправді суперечливою не була, бо і те, і інше відповідали принципу функціональності, хоча:

– перше відповідало принципу функціональності соціальним структурам феодального суспільства в його східному варіанті;

– друге відповідало принципу функціональності соціальним структурам раннього капіталістичного суспільства, що розвивалося в західному світі.

Іншими словами, і те, і інше сприяло підтримці функціональної єдності того суспільства, в якому воно мало місце.

Проте все це ще треба було усвідомити. Початок такого усвідомлення і був закладений Янь Фу, що й сталося в період, надто складний для китайської історії. Його ознайомлення з творами Спенсера давало можливість зрозуміти, що:

– хоча суспільство складається з класів та різного роду груп, потрібно сприяти формуванню його функціональної цілісності, тобто формуванню суспільства як множини груп, яка має функціонувати як цілісна система, для чого потрібно сприяти формуванню гармонійних відносин.

– спенсерівська ідея *функціональної єдності суспільства* тісно корелює з конфуціанською ідеєю *моральної єдності суспільства*.

Ми ж додамо, що в західній традиції ідея функціональної єдності суспільства йде від Конта, що вона позначена поняттям соціальної солідарності і розвивається в соціологічних теоріях аж до нинішнього дня.

Проте головну роль в формуванні такого суспільства соціологи приписали еліті і розпочали створювати різні теорії еліт. А от відповідь на питання про те, як все це має еліта робити, потягнула за собою потребу в розробці теорій соціальної дії, як дії, орієнтованої на формування в масах загального лояльного ставлення до суспільства, держави та еліти, включаючи софістичні в своїй основі теорії соціальної маніпуляції, наприклад, методом зваблювання мас до лояльної поведінки.

При уважному погляді в конфуціанстві те ж не важко розгледіти момент зваблювання, закладений в основу ідеї моральної єдності суспільства, поділеного на класи.

А ми вже знаємо, що функціональна єдність суспільства, згідно з китайським структурним функціоналізмом ще з часів Янь Фу, – це питання моралі, яка є центральним пунктом і в конфуціанстві, і в даосизмі, і в буддизмі, і має бути завжди в Китаї.

Тут треба додати, що після Канта, а особливо після Гегеля, в європейських інтелектуальних колах склався своєрідний культ розуму, завдяки чому почав виокремлюватися досить специфічний соціальний прошарок, який отримав назву інтелектуалів. Проте майже водночас почали розроблятися технології боротьби з розумом, коріння яких проростають ще в часи стародавніх ідеалістів, а, зокрема софістів. Зваблювання – одна з таких технологій, що на певний час відключає розум.

Наприклад через глянцеві журнали та покази високої моди, або того, що називається Haute couture, що формує заздрощі у низько статусних груп населення до способу життя в режимі luxury (фр. luxe), властивого елітам та наступного наслідування їх повсякденної поведінки. *Допомагає* цьому система Prêt-à-porter. А це створення модельєрами моделей *модного* готового одягу, масове його виробництво та наступне постачання в мережі магазинів.

Тобто зваблювання відбувається через ілюзію приналежності масового споживача до високої моди, а, отже й ілюзорне уявлення особистої причетності до високо статусних груп людей. Можна сказати, що ідея суспільства споживання (consumer society) якраз і передбачає формування масової лояльності на основі ілюзії особистої хоча б часткової причетності до соціальної еліти.

Між іншим. Свого часу П'єра Кардена за створення системи Прет-а-порте спочатку відлучили від Синдикату високої моди, але потім всі кутюр'є і дома високої моди зрозуміли, що це надто вигідна практика, як є досить функціональною не лише з економічної точки зору, а й з соціально-психологічної і, навіть соціально-політичної.

Як бачимо, якщо різниця між європейською філософською традицією та китайською спочатку полягала в наголосі на різні аспекти в людській свідомості, зокрема в європейській на розум, а отже й на логіку в людській поведінці та у відносинах між людьми, а в китайській, відповідно, на мораль, а отже й на своєрідну логіку почуттів, то в наш час китайська традиція, незважаючи на вище вказані зміни, зберігає свою історичну ідентичність, а от європейська багато в чому цю ідентичність втрачає, бо в ній починають домінувати не раціональні, а тим більше не моральні, а ірраціональні моменти.

Конфуцій як представник китайського структурного протофункціоналізму

Існує шість книжок, написання яких приписують Конфуцію, хоча більшість з них він лише редагував, зібравши вже існуючі до нього матеріали, які пізніше дописувались його учнями. Це:

- «Книга пісень і гімнів» («Ши-цзин» – 诗经) вчить тому, як виражати думки та почуття;
- «Книга історії» («Шу-цзин» – 书经) показує, як треба описувати політику;
- «Книга церемоній (обрядів)» («Лі-цзи» – 礼记) описує кодекс поведінки;
- «Книга змін» («І-цзин» – 易经) ілюструє таємницю змін між Інь та Ян (чоловічим та жіночим початками в житті людей);
- «Класична музика» або «Канон музики» (Юе-цзин – 樂經) вчить гармонії та способам її передачі;

– «Весняні та осінні літописи» («Чунь-цю» – 春秋) описує ранги та статуси (мовою західної соціології – соціально-групову структуру суспільства).

Треба лише навчитися кожне означене вчення використовувати:

– там, де це доречно;
– згідно з власним рангом та статусом, тобто не брати на себе не властиві своєму рангу та статусу соціальні функції.

Тут треба уточнити. Як можна зрозуміти, соціальний контекст понять рангу та статусу в китайській соціології це вже не характеристики категорій людей, визначених за їх соціальним положенням. Це скоріш моральні категорії, які можна описати наступним чином:

– ранг 秩 Zhì – (від нім. rang, та фр. rang – ступінь, звання, чин) – офіційне віднесення людей або речей до певної категорії за мірою їх соціальної значущості (якщо це люди, то ранг означає офіційно привласнене спеціальне звання, завдяки якому легко розпізнати місце людини в офіційно визнаній, тобто закріпленій в законі соціальній ієрархії, – генерал, наприклад);

– статус 地位 Dìwèi – це суб'єктивна оцінка місця індивіда або групи в соціальній ієрархії, здійснюване як ними самими, так і іншими.

Виходить:

– те, як я визначаю свій соціальний статус та статус інших людей, базується скоріш на моральних оцінках відповідної поведінки в суспільстві, а не на оцінках, закріплених в суспільстві за ними прав та обов'язків;

– те, як я визначаю свій соціальний статус та статус інших людей, може не відповідати тому, як його визначають інші;

– те, що соціальна ієрархія, розбудована на основі моральних категорій, далеко не одне й те саме, коли вона розбудована на основі, наприклад, майнового цензу (скажімо, на основі розміру власності, якою я володію).

Як бачимо, це своєрідний аналіз того, що в західній традиції позначено поняттям соціально-рольової структури суспільства. І зроблено це в часи, коли, як відмітив Гегель, жив засновник європейської філософської традиції Фалес. А це 637/624–558/547 до н.е.

Робимо висновок, що китайська протосоціологія існувала як мінімум з часів Конфуція. Вона радикально відрізнялася від європейської протосоціології за своїми епістемологічними засадами, але, як і європейська протосоціологія, була орієнтована на розв'язання одних і тих самих практичних завдань – досягнення соціальної єдності, а отже й цілісності суспільства та легітимацію існуючого status quo.

Конфуціанське суспільство – це гармонійне суспільство, розбудоване за стародавніми зразками, де кожен його член – це окрема моральна одиниця з властивою їй функцією відданості (чжун – 忠). Зазначимо, – не лояльності, як прийнято на заході, а саме відданості, яка має місце у відносинах між керівником і підлеглим і лише завдяки якій складаються не просто впорядковані, а власне гармонійні відноси.

Фей Сяотун: синтез західної логіки структурно-функціоналістського мислення з китайською конфуціанською етикою

Звісно, що послідовників у Янь Фу було багато. Проте Фей Сяотун (1910–2005) – один з найбільш помітних з них. Він був антропологом, соціологом та політичним діячем.

Він спочатку закінчив один з елітних університетів своєї країни – університет Циньхуа, а потім навчався в Лондонській школі економіки, де в той час викладав Броніслав Маліновський, як вже зазначалося, – один з визначальних засновників британської соціальної антропології та структурно-функціонального аналізу. А завдяки його послідовникам, зокрема Т. Парсонсу та Р. Мертону структурний функціоналізм отримав визнання як майже універсальної, позитивістської в своїй основі, методології соціального пізнання. Між іншим, Парсонс теж навчався у Маліновського, але приблизно на 10 років раніше Фей Сяотуна.

Сам же Маліновський, як пізніше зазначав Фей в книзі «Глобалізація та культурна самосвідомість», культивував «цілісний та системний підхід до біології людини та соціальних

структур», що й було «насправді частиною його функціональної теорії, орієнтованої на «розбудову гармонії в різноманітності» [2, р. 11].

Між іншим, в 1998 році, святкувалося сторіччя Пекінського університету. Тоді було організовано читання лекцій за темою «21 століття: культурна обізнаність та культурна комунікація». Фей на честь даної дати написав статтю «Про читання *Динаміки культурних змін*» («On Reading *The Dynamics of Culture Change*»), в якій дав розгорнуту характеристику соціальному функціоналізму свого вчителя Маліновського і вказав, що той багато уваги приділяв дослідженню культурних функцій в так званих закритих спільнотах, тобто дослідженню зв'язку між закритістю даної спільноти та мірою функціональності усього того, що складає її відповідну культуру і доводив, що вони не «аутсайтери» в цьому світі, що такий статус їм приписано ззовні.

Коли Фей повернувся в Китай після навчання в Британії, то викладав в різних університетах, зокрема в своїй альма-матір – університеті Циньхуа. Проте лише в 1970 році було відкрито факультет соціології при Пекінському університеті, а в 1993 році на честь двадцятидвохріччя даної події Фей виступив з великою промовою, в якій характеризував стан соціології в країні. В цій доповіді він фактично підводив підсумки власної наукової діяльності, а заодно наголошував на потребі значного розширення меж соціологічної науки, зокрема за рахунок того, що вона має вийти за межі пануючого в ній позитивізму і стати більш гуманістичною.

Тут треба відзначити, що Фей досить довго дотримувався позитивістських позицій, які сповідував Маліновський, і це багато в чому позначалося на його політичних поглядах, на той час досить непопулярних в Китаї. Завдяки цьому в західних країнах його твори знали краще, ніж на батьківщині.

Але вже в означеній промові він наголошував, що китайське суспільство значно гуманістичніше, ніж західне, де панує позитивізм. В китайському суспільстві значно більшу значущість мають традиції та традиційні цінності, міра функціональності яких щодо китайського суспільства і має бути досліджена.

Насправді Фей все своє творче життя і займався *розширенням* меж західної соціології на китайському підґрунті. Він розумів, структурний функціоналізм західного гатунку – це рідний брат позитивізму і що одного без іншого не було б.

І Фей звернув увагу на суперечності, розв'язати які на засадах західного структурного функціоналізму, позитивістського в своїй основі, неможливо, для чого й потрібна його реформа, для чого, з його точки зору, якнайкраще підходить конфуціанська етика.

Викладемо означені суперечності мовою західної соціології.

Наприклад:

- соціальна поляризація, на яку здебільшого звертають увагу позитивісти, суперечить уявленню мас про соціальну справедливість, що практично випадає з поля зору позитивістів;
- гуманізм в соціальних діях, на який орієнтуються люди в своєму повсякденному житті, суперечить позитивістській ідеології, адже вона вимагає свободи від оцінок, отже методологія соціологічних досліджень історії та реальності має зважувати на гуманістичний дух китайського суспільства;
- теорії конфлікту, соціального дисбалансу та структурних зрушень суперечать ідеї координації зусиль з огляду на забезпечення спільних інтересів і так далі.

Як розв'язати означені суперечності? Позитивізм тут належної відповіді не дає.

А вихід один: зважувати на рівень розвитку західної соціології, але перекладати відповідні досягнення на мову китайської соціології. Тобто, якщо західна соціологія за останній час створила нову економічну соціологію, теорію соціального капіталу, теорію соціальних мереж, теорію соціального вибору, інституціональну соціологію тощо, то все це має бути опрацьовано і перекладено на мову китайської соціології з огляду на її гуманістичну складову. Це й буде розширенням меж не лише китайської соціології, а й світової соціології загалом.

Першим значущим дослідженням Фей Сяотуна було дослідження селянського життя в Китаї, опубліковане під назвою «Особливі характеристики сільського життя». Це видатна робота, яка

базувалася на теорії соціального функціоналізму Маліновського, завдяки чому відразу привернула до себе увагу західних дослідників, які відмічали, що «Фей намагався продемонструвати взаємозв'язки між різними аспектами життя в сільській місцевості» [8, р. 9].

Як бачимо, Фей далеко не відразу знайшов засоби, потрібні для перекладу структурного функціоналізму Маліновського на мову конфуціанської моралі. Але хоча й повільно, проте наполегливо він йшов у цьому напрямку, і означена доповідь показує, що своєї мети він досяг.

На якій підставі ми робимо цей висновок?

Звернемо увагу на те, що акцент ним спочатку зроблено не на моральні критерії в оцінках відносин між селянами, а на функціональні, тобто на прагматично орієнтовані, бо Фей підкреслював, що «засоби контролю знаходяться в інституціоналізованих мережах стосунків – у патріархальному контролі сім'ї, у контролі старійшин над селами та в контролі знатних осіб за іншими видами асоціативних мереж». Проте тут же ним наголошується, що «влада тих, кому вона належить, похідна від їх “виховної” функції, бо вони підтримують порядок, дотримуючись моралі диференціальних стосунків, у яких вони самі займають вищу позицію» [8, р. 29].

Мораль диференціальних стосунків – це надто значуще поняття. Не було б диференціальних (тобто структурованих за ранговою ознакою їх учасників) стосунків, в моральних повчаннях не було б потреби, а отже не було б потреби і в теоріях моралі.

Отже, мораль конфуціанського гатунку – це функціональна мораль, яка виникла на підґрунті соціальних нерівностей і слугує їх відновленню в часі, їх скріпленню та легітимації. Проте, соціальний контроль, здійснюваний засобами такої моралі, більш тонкий і гнучкий, ніж функціональний контроль, здійснюваний в західних системах влади, де основну контрольну функцію приписано виконувати не традиційним засобам, як в конфуціанстві, а знеособленим соціальним інститутам, завдяки чому створюється враження того, що все відбувається саме собою, тобто природним чином. І це справедливо!

В статті «Розповсюдження грамотності в сільській місцевості» цієї ж книжки звертає на себе увагу аналіз Фейем соціальної природи мови та її інструментальної функції. [1, р. 50], адже найкраще моральні настанови можна донести до інших вербальними засобами.

Читаємо, що «навіть мова є інструментом, якому немає альтернативи», адже мова – це «символічна система, що заснована на звуках», а символ, у свою чергу, – «це річ або дія, якій надається значення». Тобто, значення приєднується до речі або дії, тобто воно «не є суттєвим для природи речі чи дії, а радше є чимось доданим через асоціацію ідей». Отже «символ – це соціальний продукт, який виникає в процесі соціальної взаємодії і який люди використовують лише як спосіб передати значення іншим». Тому «символ функціонує як символ лише тоді, коли інші люди розпізнають початкове значення». Але головним тут є те, що «значуща» дія зумовлює однакову реакцію значної кількості людей.

Отже, робить висновок Фей, «ми ніколи не можемо мати строго індивідуальну мову, а тільки соціальну мову» [Там само, р. 50]. А ми додамо, що мова перетворюється у засіб влади лише тоді, коли слово і сила корелюють між собою, а вони корелюють між собою лише тоді, коли мова набуває функціональної значущості, тобто перетворюється з засобу інтелектуального, а ширше, культурного розвитку, в засіб влади та контролю.

Щоправда, трохи бентежить, коли функціоналісти говорять, що люди виконують ролі, а не просто живуть, що визначальною функцією сім'ї є дітонародження та виховання дітей і так далі, а не повноцінні людські стосунки, що стають повноцінними саме завдяки дітям. Проте це й є ознаками позитивізму, який вимагає редукції людського начала до знеособленого, що лише в уяві позитивіста тотожне природному (нелюдському).

Фей, як бачимо, йдучи за Маліновським, спочатку теж писав, що «сім'я – це репродуктивна група, яку утворюють батьки та їхні діти» і що «відносини “батьки-дитина” вказують на структуру, а продовження роду – на функцію», на «двосторонню систему споріднення» [6, р. 82].

Проте «мета мати дітей закінчується, коли діти виростають» [Там само, р. 82].

Такий підхід насправді є чисто позитивістським, а отже й наближеним до ринкового: все має бути функціональним, тобто бути корисним, а ще краще, приносити прибуток. Діти за

такого підходу, між іншим, – це потенційна робоча сила, а отже й потенційні прибутки. Тому нині й виникають ідеї скорочення земного населення, бо відбувається інтенсивна автоматизація виробництва, завдяки чому дітонародження перестає бути функціональним.

Загалом можна сказати, що китайські соціологи далеко не відразу навчилися перекладати мову західної соціології на конфуціанську мову, як того вимагав Янь Фу, завдяки чому в їх текстах часто й виявляються приховані соціальні смисли західного гатунку.

Проте Фею часто вдавався такий переклад. Наприклад, він наголошував на тому, що «коли суспільство змінюється і висхідна культура вже не може гарантувати задоволення в житті, люди мають вивчити на скільки їхня поведінка відповідає поставленим ними ж цілям. Тоді вони збагнуть, що бажання далеко не завжди є визначальною мотивацією до дії, а, скоріш, є засобом забезпечення суспільством свого існування». І саме «тоді люди починають звертати увагу на умови існування», і саме тоді «в соціології з'являється нове поняття – поняття функції».

Функція ж, стверджує далі Фей, означає «вплив сукупності дій на існування індивідів і цілісність суспільства». Проте соціальні актори не обов'язково знають про функції. Ось чому нам потрібен функціональний аналіз. Функції схожі на поживність їжі, а не на смак» [4. р. 139]. Отже функція – це поняття про корисність, а не про задоволення.

Тут Фей робить висновок про те, що тоді, коли люди починають усвідомлювати, що умови їх соціального життя далеко не одне й те саме, що й бажання, тоді вони говорять про «необхідність», а не про бажання. І це є свідченням наступу ери розуму. Але куди подіти задоволення, отримане від користі, а тим більше від тої користі, яка зовсім не корисна (не функціональна) для інших людей? Тут і відкривається можливість для синтезу західного структурного функціоналізму з конфуціанською етикою соціальної поведінки.

Що тут можна сказати?

По-перше, філософське і соціологічне розуміння функціональності та необхідності різняться, бо соціологічне їх розуміння спирається на знання про аналіз соціальних структур та соціальних дій у їхньому зв'язку, філософія ж орієнтується на аналіз суспільства як цілісності, завдяки чому філософські поняття набувають логічної всезагальності;

По-друге, з огляду на наявність соціальних структур, а отже й соціальних нерівностей, треба наголосити на тому, що те, що є **функціональним, а отже й необхідним** для одних людей, зовсім не обов'язково є функціональним та необхідним для усіх інших (на чому спеціально наголошував Роберт Мертон).

По-третє, хоча поняття функції в західній соціології дійсно виникло в наслідок усвідомлення того факту, що визначальною умовою існування буржуазії є існування робочого класу, самому робочому класу цей факт невідомий донині, тому він сприймає свій власний соціальний стан та статус скоріше як «природну» необхідність, а не як історично сталу умову його життя і так далі. Отже, функціонально, щоб ця ілюзія панувала в його свідомості завжди.

По-четверте, поняття функціональності, якщо спиратися на протиставлення Фейем понять бажаного і необхідного, скоріш за своїм змістом наближається до бажаного, а не до необхідного, бо те, що бажане одним, як зазначалося вище, зовсім не обов'язково є бажаним для інших, що не завжди морально. А коли так, то знання про зміни в соціальних структурах, насправді, є знанням про зміни в бажаннях, а отже й в соціальних орієнтаціях різних соціальних груп. Поняття ж функції приховує цей факт і створює враження того, що в моральному плані функціональність і необхідність ніби одне й те саме, хоча, бажання, наприклад, еліти, насправді нерідко перетворюються в фактор необхідності для усіх інших.

Фей мав би звернути на все це увагу, але не звернув.

Але продовжимо.

У праці «Освіта для двадцять першого століття» (Educating for the Twenty-First Century) Фей відмітив, що модернізація людських відносин означає, що «відстань між людьми скоротилася, з'явилося більше контактів, які стали і більш широкими, і ніхто більше не може жити без іншого. Проте, саме завдяки цьому людство заплуталося у величезній мережі взаємовідносин, у результаті чого виникло велике глобальне суспільство. Простими і конкретними словами,

модернізація перетворила селян, які звикли жити в невеликих, самодостатніх сільських громадах, на людей, які повинні йти в ногу з величезним світовим суспільством, яке не може жити й хвилини без комп'ютеру» і так далі [3, р. 5]. Отже, питання функціональної єдності людей вийшло за межі національних держав на світовий рівень.

Задаємося питанням: «Кому це вигідно, якщо навіть в США почали говорити про кризу в тенденції до глобалізації і навіть про потребу відмовитися від неї?». Але ж, знаючи загальні тенденції розвитку сучасного Китаю, можна зрозуміти, що нині це вже відповідає китайським інтересам і тому саме китайці наголошують на продовженні та поглибленні глобалізаційних процесів.

Фей все своє творче життя віддавав належне своєму вчителю Б. Маліновському, хоча часом став досить критично ставитися до його позитивізму. Наприкінці свого життя він стверджував, що не виправдав надію свого вчителя на те, що почне вивчати більш складні, ніж «примітивні» культури і розробить власну теорію. Але це скоріше вираз скромності, бо Фей зробив багато.

Наприклад, чого варта лише його теорія соціальної організації китайського суспільства, розроблена ним одразу після Другої світової війни.

Він звернув увагу на те, що соціальна організація китайського суспільства радикально відрізняється від західної. На його думку організаційні принципи для суспільства такі ж, як граматики для мови. Принципи забезпечують структурну основу для соціальних дій; вони інтуїтивно зрозумілі і тому сприймаються як належне. Вони вкорінені у світогляді людей, а також у суспільстві, яке люди відтворюють щодня.

Фей представляє китайські організаційні принципи (комплексна теорія функціональної єдності китайського суспільства) через розроблену ним концепцію чашугеджу (差序格局 – chaxu geshi). Англійські перекладачі його творів переклали цей термін як «диференційний спосіб асоціації».

Розвиваючи концепцію чашугеджу, Фей використовує її для аналітичного опису моделі китайського суспільства через нееквівалентні ранжовані категорії *соціальних відносин* (社會關係 – shehui guanxi).

Сутність даної концепції полягає в тому, що китайське суспільство складається з рейтингу людей, класифікованих відповідно до різних категорій соціальних відносин.

Фей використовує дві метафори, щоб чітко передати контраст між західним та китайським суспільствами:

- західне суспільство представлене соломинками, зібраними в стіг сіна;
- китайське суспільство представлене брижами, що розтікаються від бризок каменю, кинутого у воду.

Отже, два суспільства організовані абсолютно в різний спосіб. По суті, Фей говорить, що китайське суспільство не може бути адекватно концептуалізовано в термінах стогів сіна (тобто організацій), а Захід – у термінах брижів на воді (тобто окремих категорій соціальних відносин).

За допомогою цих метафор він стверджує, що:

- на заході *індивіди* створюють своє суспільство, застосовуючи «організаційний спосіб асоціації» – туантігеджу (團體格局 – tuantigeju);
- в Китаї *люди* створюють своє суспільство, застосовуючи іншу логіку, логіку чашугеджу, – «диференційний спосіб асоціації».

Тобто, **в першому випадку** люди створюють групи, які мають чіткі межі. Членство в цих групах є однозначним; всі знають, хто є, а хто не є членом групи. Права та обов'язки членів в групі чітко визначені. Такі групи є організаціями, функціонально пов'язаними, завдяки чому й виникає соціальна структура західного суспільства. Такими організаціями є фірми в економіці, бюрократія в уряді, університети в системі освіти тощо. Існують і неформальні організації, наприклад, різного роду клуби тощо. Все це сприяє формуванню індивідуалізму в сучасних західних суспільствах.

В другому випадку, тобто в Китаї, суспільство складається не з окремих організацій, а низки взаємопов'язаних мереж, що накладаються одна на одну. Ці мережі мають **чотири ключові особливості**:

- вони є розривними;
- кожна ланка в мережі китайця визначається в термінах діадичного соціального зв'язку;
- мережі не мають явних меж;
- моральний зміст поведінки в мережевому суспільстві залежить від конкретної ситуації.

Розберемо по порядку.

По-перше, мережі є розривними. Це означає, що вони не пов'язують людей в спільноту єдиним систематичним способом. Кожна людина включена в окрему мережу, а мережа зосереджена на її індивідуальності. Отже кожна мережа має свій склад і кожна людина знаходиться в центрі її власної мережі. Така особливість соціальних мереж дає Фейю підстави говорити про те, що китайське суспільство є «егоцентричним», але не в смислі західного індивідуалістичного егоцентризму, в якому кожне **Я**, означає окремий всесвіт (моральний всесвіт, наприклад). Іншими словами, якщо західний спосіб соціальної асоціації передбачає **автономію** індивідів, то китайський спосіб соціальної асоціації передбачає численні зв'язки людини з іншими та категоризацію цих зв'язків за тими чи іншими ознаками. Китаєць наче вмонтований в соціальні зв'язки, завдяки яким і виявляється його «східна» **егоцентрична** індивідуальність. Тобто він не окремий атом в цих зв'язках, як це має місце в західному суспільстві, а **сам цей зв'язок** (або «вузол»): окремий і неповторний.

Можна сказати так, що китаєць – це не **Я** серед **Ми** і **Вони**, як на заході, а це, якщо використовувати цю ж термінологію, – дещо нерозривне, тобто **Ми** і **Вони**, зняті в **Мені**. А це вже певна діада.

По-друге, кожна ланка в мережі китайця визначається в термінах діадичного соціального зв'язку.

Тобто в конфуціанській етиці існують поняття **Я** і **Tu**, але вони не мають того соціально-психологічного, моралізаторського, а то й політичного фльору, який вони несуть у собі в відповідних західних теоріях, бо кожна ланка в мережі китайця визначається в термінах діадичного соціального зв'язку. Це не зовсім те, що перекладачі праць Фейя на англійську назвали словами типу «link», «tie», «relationship», тобто «зв'язок», «вузол», «відносини» тощо. Справа в тому, що поняття відносин китайською мовою скоріш означитиме дещо більш значуще і більш загальне. Це скоріш «стосунки», в яких завжди є як мінімум дві сторони, пов'язані в мережу. Це китайською звучить трьома способами: lun 倫, guanxi (關係), gang 港 лунь, гуаньсі та ганг. Поняття лунь і гуаньсі означають стосунки.

Отже, зазначає Фей, існують принципи відмінності в логіці пояснення суттєвих відмінностей між **егоцентричним** китайським суспільством, в якому Его – це центр відповідної мережі, та **індивідуалістичним** західним суспільством, в якому індивід – це автономна соціальна одиниця, з яких складається громадянське суспільство. І Фей намагається пояснити походження обох способів асоціації через нерозвинену історичну та культурну аргументацію. Для цього він простежує західний організаційний спосіб асоціації до християнства («Релігійна побожність і вірування є не лише джерелом західної моралі, але й силою що підтримує західні норми поведінки» [5, р. 72], і китайський диференційований спосіб асоціації простежує з зародження конфуціанської етики.

Тут наголосимо ще раз, що поняття відносин, будучи виражене англійською мовою, не зовсім точно передає зв'язувальну якість, запропоновану в китайській термінології. Термін «зв'язок» дещо інше ніж «стосунки», бо «стосунки» дещо тісніші, ніж «зв'язки».

Тут:

– ганг (мотузка рибальської сітки) – це метафора, яка позначає три «керівні зв'язки», які лежать в основі китайського суспільного порядку: санганг – між батьком і сином, імператором і чиновником, чоловіком і дружиною, тобто батько керує сином, імператор – чиновником, а чоловік – дружиною;

– гуаньсі (Guanxi) – менш значущі міжособистісні мережеві зв'язки, де кожен зв'язок чи вузол "tie", що одночасно є нормативно визначеним і суворо особистісним.

Отже, кожен зв'язок:

– є *нормативним* у тому сенсі, що він складається з явно вираженої категорії соціальних стосунків, яка вимагає специфічної, встановленої «ритуальної» поведінки;

– є *суто особистісним* у тому сенсі, що конкретні приписані дії, необхідні для підтримки зв'язку, які базуються на нормах взаємності та визначаються як особисті зобов'язання з боку кожної, особливо підлеглої, особи у діадичних стосунках (наприклад, зобов'язання дитини перед батьком, дружини – перед чоловіком, чиновника – перед правителем, молодшого – перед старшим).

До речі:

– у Китайській Народній Республіці, гуанхі нещодавно набуло принизливого значення, бо стало синонімом корупційних зв'язків – незаконних «чорних» зв'язків з урядовцями або між урядовцями [8, р. 22].

– на Тайвані трохи інакше. Скажімо, в інституті соціології Дунхайського університету в місті Тайчжун дослідники прийшли до висновку, що на Тайвані близькі стосунки (наприклад, між батьком і сином) не слід розглядати як приписану характеристику, тому що, наприклад, при дослідженні великих сімейних підприємств було виявлено, що диференційований спосіб асоціації в китайському суспільстві є важливим елементом економічної діяльності в сучасному Тайвані. Цей тип диференційованої асоціації вимагає передбачуваної взаємної поведінки від усіх учасників, але особливим акцентом на підлеглому, бо в діадичних відносинах завжди є старший і молодший, керівник і підлеглий тощо [Там само, р. 22].

Навіть син повинен постійно доводити свою надійність як син своєму батькові, бо лише тоді стосунки будуть повноцінними.

По-третє, мережі не мають явних меж. Тобто, окремі особи не *підписуються* на «членство» в мережах, як це властиве організаціям західного типу. Вони не можуть входити і виходити з тісних соціальних стосунків, що попередньо встановлені. Справа лише в тому, чи виконує людина зобов'язання, що мають місце в цих стосунках, а, отже, чи є вона «моральною та чесною».

Отже, тому що стосунки вже існують, кожна людина ще має в них увійти, тобто покликана їх «досягти», піднявшись до рівня моральності, якої вимагає кожен конкретний стосунок.

Оскільки люди підтримують або не підтримують їхні зобов'язання, мережа може бути міцною і не дуже. Міцна мережа може об'єднати людей, розділених значною соціальною та географічною відстанню.

У принципі, будь-які дві людини можуть встановити стосунки й через посередника або через категорію відносин, у якій вони можуть знаходитися і яка може бути більш-менш інституціоналізованою і може мати різну конфігурацію.

Родинні мережі в китайському суспільстві є прикладом щільної, добре інституціоналізованої мережевої конфігурації.

По-четверте, моральний зміст поведінки в мережевому суспільстві залежить від конкретної ситуації. Перебуваючи у світі диференційовано класифікованих соціальних відносин, люди оцінюють поточні дії, враховуючи конкретні стосунки між акторами. Те, що вважається моральною поведінкою, залежить від ситуації та соціальних категорій акторів, а не від абстрактних стандартів, що стосуються автономних індивідів, як, скажімо, на заході.

Підсумовуючи, можна сказати, що концепція диференційного способу асоціації (чахугеджу) – термін, який Фей використовує для зображення егоцентричної системи соціальних мереж, де кожен китаєць виконує функцію зв'язку в мережі, тобто об'єднує собою певну множину людей різними способами, а отже й висуває чіткі моральні вимоги до кожної людини і в кожному конкретному контексті.

Фей чітко вказує на те, що китайське суспільство не орієнтоване на групу, а орієнтоване на мережу діадичних, але, як правило, нерівноправних, зв'язків.

Проте цей погляд суперечить західним поглядам на соціальну структуру суспільства. Натомість китайське суспільство хоча й зосереджено на індивідуумі, воно складається з мереж,

заснованих на реляційних стосунках, що пов'язують кожного з окремими категоріями інших індивідів та розчиняють його в собі.

Отже, це суспільство, в якому домінують *міркування порядку, а не законів*; і в цьому контексті порядок означає, якщо перефразувати Сяо Цзин («Канон синівської шанобливості» (孝經) – пам'ятник китайської філософської думки і один з канонічних текстів конфуціанства), що кожна особа повинна дотримуватися моральних зобов'язань, що лежать в основі кожної з мереж. Інакше руйнується вся суспільна система.

Висновки. Підводячи підсумок під усім, сказаним вище, можна сказати, що:

– *в західному структурному функціоналізмі* соціальні структури розбудовуються навколо трьох факторів: економічного, політичного та престижу, а, відповідно, соціальний контроль здійснюється за допомогою грошей, влади та громадської думки (які, зокрема Парсонс назвав мовами управління);

– *в східному структурному функціоналізмі*, зокрема в китайському, соціальні структури, а отже й соціальний контроль розбудовуються на основі категорій моралі, точніше, на внутрішній готовності до покори та шанобливості до старшого або вищого за рангом.

Крім того:

– *згідно з західним розумінням суті структурного функціоналізму*, а воно прийняте і в Латинській Америці, і в Африці та великій частині азійських країн, зокрема в Японії, – це метод пізнання соціальних явищ, а також метод розбудови соціальної солідарності на основі отриманого знання про соціальні структури суспільства, в чому еліті і, зокрема вченим належить визначальна роль, бо саме вони своїми діями спроможні забезпечити функціональну єдність розшарованого на групи і класи суспільства;

– *згідно з китайським розумінням суті структурного функціоналізму*, заснованого на конфуціанському розумінні моралі, – це скоріш метод самовдосконалення, який водночас є методом пізнання себе як задіяного в суспільних мережах, завдяки чому й досягається його функціональна єдність, бо тоді і держава, і правителі мають функціонувати як одне ціле.

На великий рахунок, незважаючи на радикальну відмінність в способах розбудови концептуальних засад структурного функціоналізму, обидва підходи мають фундаментальну спорідненість в своїй соціально визначеній меті – пошук способів забезпечення функціональної єдності відповідного суспільства.

І останнє. Фей досить тривалий час дотримувався позитивістської методології Маліновського, якому до кінця свого життя віддавав належне. Але з багатьох причин, як йому здавалося, відійшов від його позитивістської позиції, бо в ньому перемиг моралізатор-конфуціанець, а не набуті в ході навчання в британському університеті знання. Насправді ж набуті в британському університеті знання стали вагомим підґрунтям для того, щоб присутній в ньому конфуціанець добре здружився зі структурним функціоналістом західного гатунку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Fei X. Bringing Literacy to the Countryside / Fei X. From the soil, the foundations of Chinese society / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
2. Fei X. Building Harmony in Diversity / Fei X. Globalization and Cultural Self-Awareness. Heidelberg, New York. Dordrecht, London : Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015. 267 p.
3. Fei X. Educating for the Twenty-First Century / Fei X. Globalization and Cultural Self-Awareness. Heidelberg, New York. Dordrecht, London : Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015. 267 p.
4. Fei X. From Desire to Necessity / Fei X. From the soil, the foundations of Chinese society / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.

5. Fei X. *Morality of Personal Relationships*. / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society* / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
6. Fei X. *Patrilineages* / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society* / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
7. Hamilton G. G., Wang Zh. Foreword / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
8. Hamilton G. G., Wang Zh. Introduction: Fei Xiaotong and the Beginnings of a Chinese Sociology / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
9. Hehel G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy: 1825-6*. / edited and translated from German by R. F. Brown. Oxford, New York : Clarendon Press. 2009. Volume I. 323 p.
10. Kant I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge : Cambridge University Press. 1997. 77 p.
11. Schwartz B. *In search of wealth and power: Yen Fu and the West*. Cambridge (Massachusetts) : Belknap Press of Harvard University Press. 1964. 398 p.
12. Shaojie L. *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing: Renmin University of China. 2020. 264 p.
13. Zheng H., Qihe W. Foreword / Shaojie L. *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing : Renmin University of China. 2020. 264 p.

REFERENCES

1. Fei X. (1992). *Bringing Literacy to the Countryside*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
2. Fei X. *Building Harmony in Diversity*. In Fei X. *Globalization and Cultural Self-Awareness*. Heidelberg, New York. Dordrecht, London: Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015.
3. Fei X. *Educating for the Twenty-First Century*. In Fei X. *Globalization and Cultural Self-Awareness*. Heidelberg, New York. Dordrecht, London: Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015.
4. Fei X. (1992). *From Desire to Necessity*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
5. Fei X. (1992). *Morality of Personal Relationships*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
6. Fei X. (1992). *Patrilineages*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
7. Hamilton G. G., Wang Zh. (1992). Foreword. In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
8. Hamilton G. G., Wang Zh. Introduction: Fei Xiaotong and the Beginnings of a Chinese Sociology. In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1992.
9. Hehel G. W. F. (2009). *Lectures on the History of Philosophy: 1825-6*. (R. F. Brown, Ed. and Trans.). [Lectures on the History of Philosophy in III Volumes]. (Volume I). Oxford, New York: Clarendon Press.
10. Kant I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Schwartz B. (1964). *In search of wealth and power: Yen Fu and the West*. Cambridge (Massachusetts): Belknap Press of Harvard University Press.
12. Shaojie L. (2020). *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing: Renmin University of China.
13. Zheng H., Qihe W. (2020). Foreword. In Shaojie L. *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing: Renmin University of China.

Nikolaienko Volodymyr Leonidovych

Candidate of Sociological Sciences,
Associate Professor at the Department of International Relations,
Information and Regional Studies
National Aviation University
1, Huzara ave., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-4648-6048

FEI XIAOTONG: STRUCTURAL FUNCTIONALISM WITH CHINESE SPECIFICITY

The relevance is due to the fact that, thanks to the dominance of the so-called American-European mainstream in world sociology, regional research trends that take place in Asia, Latin America and Africa with their original scientific life, for example, attempts of peculiar methodological synthesis, that is, searching a connection between regional social problems and methods of their theoretical solution with the above mentioned mainstream, in which the structural-functionalist approach dominated for quite a long time.

The purpose of the study is to describe the process of formation of Chinese sociology, which took place by the method of synthesis of structural functionalism with Confucian ethical and philosophical teaching, thanks to which it becomes clear that the development of world sociology is somewhat more complicated than it seems. For example, if African and Latin American sociology are largely developing in the direction of creating alternative theories to the Western mainstream, Japanese sociology on the contrary is developing under the influence of ideas expressed by American sociologists. However, Chinese sociology, at least its structural-functionalist subject matter, although being under the influence of British representatives of the social sciences and, in particular, Herbert Spencer and Bronislaw Malinowski, is the result of a synthesis of structural functionalism with Confucian moralism, thanks to which a rather specific Confucian version of structural-functionalist analysis was formed.

The method of research is historical-sociological, as the subject of analysis is the connection of sociological theory created in one or another country with historical realities at one or another stage of their development.

The results of this work are a description of the process of formation of Chinese sociology in its structural-functionalist variant, as well as the proof that though structural functionalism with Chinese specificity, differs by its logical and epistemological component from Western or mainstream, it is identical to it in its social component because it solves the same task: ensuring social solidarity, that is, the functional unity of a society structured into groups and classes. The difference here is only that the Chinese version of the structural-functionalist provision of social solidarity involves the active involvement of the Confucian moral canon due to the fact that, unlike the carefully researched organizational principle of the formation of the social structure of Western society, the Chinese society consists of networks where individuals are not atoms but connections themselves.

Key words: *sociological mainstream, Chinese sociology, structural functionalism, Confucian structural functionalism, organizational mode of association, differential mode of association.*

СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА, СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

УДК 316.776

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.16>

Винник Ілля Вікторович

аспірант

Інституту соціології Національної академії наук України

вул. Шовковична, 12, Київ, Україна

orcid.org/0009-0000-7983-0151

ВПЛИВ ІГРОВОГО ВІРТУАЛЬНОГО СЕРЕДОВИЩА НА ФОРМУВАННЯ СОЦІОКОМУНІКАТИВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ ГРАВЦІВ

Подія з вірусною хворобою «Corrupted Blood» у MMORPG гри World of Warcraft відбулася у вересні 2005 року через помилку розробників гри. Вірус мав бути частиною іншого ігрового випробування, але через технічні недоліки він почав поширюватися серед гравців усього віртуального світу. Цей випадок став приводом для вивчення того, як гравці реагують у кризових ситуаціях та як вони взаємодіють між собою.

Мета дослідження – вивчити вплив рольових складових у віртуальних іграх на формування суспільної свідомості гравців. Віртуальні ігри надають можливість людині приймати рішення, які впливають на хід гри. Ця імерсивна інтерактивність дозволяє гравцям експериментувати з різними ролями і взаємодіяти з ігровим оточенням.

Актуальність обумовлена постійним розвитком віртуального світу, його значним впливом на сучасне суспільство і зростаючим попитом. Віртуальність вже стала невід'ємною частиною побуту більшості людей на планеті, і ця тенденція продовжує зростати. Що в свою чергу надає великий обсяг явищ для досліджень у багатьох галузях наукового знання.

Дослідження спрямоване на порівняння впливу віртуального ігрового середовища на суспільну свідомість гравців у віртуальній пандемії у гри World Of Warcraft з реальними діями людей під час пандемії COVID-19. Було використано спільні показники, щоб з'ясувати, як гравці реагують на події у віртуальному оточенні порівняно з реальними реакціями людей під час пандемії.

Використані різні методи дослідження, включаючи індукційний аналіз, порівняльний аналіз, узагальнення літературних наукових даних та аналітичний аналіз даних. Це дозволить нам отримати більш глибоке розуміння того, як віртуальні ігри впливають на сприйняття та поведінку людей у сучасному світі.

Це дослідження дозволило спостерігати за соціально-психологічними реакціями гравців та їхніми взаємодіями у віртуальному світі. Воно підкреслило важливість співпраці та реакції на кризові ситуації серед гравців, вказавши на їхню здатність до спільної дії або вчинення деструктивних дій у віртуальному середовищі.

Ключові слова: ігрове віртуальне середовище, пандемія, суспільна свідомість, гравці, MMORPG, Corrupted Blood, COVID-19.

Вступ. Рольова складова у іграх може мати значний вплив на формування суспільної свідомості гравця. Ігри з рольовим елементом дають людині можливість відчувати себе частиною віртуального світу та приймати рішення, які впливають на подальший сюжет та розвиток ігрового процесу. Ця імерсивна інтерактивність дозволяє гравцям досліджувати різні ролі, відтворювати персонажів і впливати на внутрішній світ гри.

Мета цього дослідження провести порівняльний аналіз дій ком'юніті World Of Warcraft у віртуальній пандемії Corrupted Blood [11] з діями звичайних людей під час пандемії COVID-19, за допомогою спільних індикаторів розглянути вплив суспільної свідомості гравців

на віртуальне оточення, а також провести паралель з суспільною свідомістю людей під час реальної пандемії.

Завданням дослідження виступає розгляд впливу віртуального ігрового середовища на феномен суспільної свідомості гравця та порівнянням з реальною суспільною свідомістю під час схожих подій у віртуальному і реальному світі. Це дослідження може допомогти краще зрозуміти, як віртуальні ігри впливають на уявлення та переживання людей у сучасному суспільстві.

Методи наукового дослідження. При написанні дослідження було використано індукційний метод, порівняльний аналіз, узагальнення літературних наукових даних та аналітичний аналіз даних.

Результати дослідження. Формування суспільної свідомості відбувається на кількох рівнях. По-перше, рольові ігри можуть пропонувати гравцям вибір між різними моральними шляхами та варіантами дій. Це ставить гравця перед важливими моральними дилемами та розгортає перед ним можливість збагачувати свої власні цінності та переконання. Наприклад, гра може поставити гравця в ситуацію, де йому доведеться вирішити, чи вберегти безпеку однієї людини, чи жертвувати нею для захисту більшої кількості людей. Такі вибори можуть впливати на погляди гравця на моральність, жертвність, співчуття та інші аспекти суспільної свідомості [4].

По-друге, рольові ігри можуть пропонувати гравцям можливість взаємодії з іншими гравцями в онлайн-середовищі. Це створює можливість для спілкування, обміну думками та дослідження різних поглядів та позицій. Гравці можуть обговорювати громадські проблеми, ділитися своїми думками та переконаннями, а також спостерігати за іншими гравцями і вчитися від їхніх дій. Це сприяє формуванню суспільної свідомості шляхом взаємодії та обміну ідеями з іншими гравцями [8].

Крім того, рольові ігри можуть просувати певні соціальні, політичні та культурні повідомлення через сюжет, персонажів та взаємодію гравця з грою. Ігри можуть займати позицію по важливих громадських питаннях, таких як соціальна справедливість, рівність, екологічні проблеми тощо. Вони можуть викликати емоції, спонукати до роздумів та підтримувати гравців у формуванні своєї суспільної свідомості.

Усі ці аспекти рольової складової у іграх сприяють формуванню суспільної свідомості гравця, розширюють його світогляд та можуть мати вплив на його уявлення про суспільство, моральність та власну роль у ньому.

У цьому контексті MMORPG (масова багатокористувацька онлайн-рольова гра) може мати значний вплив на формування суспільної свідомості через свою унікальну природу та можливості.

Жанр надає користувачам можливість створити та розвивати своїх унікальних персонажів у віртуальному світі. Гравці можуть обрати роль, яку вони бажають відтворити, наприклад: воїна, мага, пройдисвіта або лікаря. Це дає їм можливість відчувати себе частиною іншого світу, де вони виконують певну функцію або роль. Цей процес розвитку персонажа може впливати на самоусвідомлення гравця та сприяти формуванню його суспільної свідомості.

Деякі MMORPG мають складні сюжетні лінії та внутрішні конфлікти, які ставлять гравця перед моральними дилемами та важливими виборами. Гравці можуть зіткнутися з ситуаціями, де їм доведеться вирішувати, які сторони підтримувати або які рішення приймати, впливаючи на хід історії та взаємини персонажів. Це може спонукати гравців до роздумів про моральність, справедливість та інші важливі громадські питання.

В цілому, MMORPG як рольові ігри забезпечують імерсивний досвід, який дозволяє гравцям відчувати себе частиною іншого світу та впливати на його розвиток. Цей вплив може проявлятися через моральні вибори, соціальну взаємодію та спілкування з іншими гравцями, а також через представлення гравцям складних громадських проблем та етичних дилем. Такі ігри можуть сприяти формуванню суспільної свідомості гравця та розширювати його світогляд [3].

Прикладом такого впливу є інцидент Corrupted Blood у MMORPG World of Warcraft. Цей випадок стався ще у вересні 2005 року через помилку розробників гри. Вірусна хвороба

«Corrupted Blood» почала поширюватись серед гравців впливаючи на їх ігрові аватари. Цей вірус був задуманий як епідемія, яка мала вплинути на рейдовий інстанс, але через помилку програмування він почав поширюватися в масштабах усієї гри [1].

Інцидент викликав цілу серію реакцій серед гравців та дослідників. Гравці, що були заражені «Corrupted Blood», швидко поширювали хворобу на інших гравців у своїй безпосередній близькості. З'явилися випадки паніки та хаосу, адже люди шукали способи уникнути зараження або лікування від нього. Деякі гравці намагалися врятувати інших, надаючи їм допомогу та лікування. Інші ж використовували ситуацію для того, щоб спричинити більше хаосу та шкоди [11].

Ця подія стала приводом для дослідження соціально-психологічних реакцій гравців та виявлення різних суспільної свідомості. Він створив можливість спостерігати, як гравці взаємодіють у кризових ситуаціях, як вони приймають рішення про співпрацю або ставлять у голову кута питання власного виживання чи навіть додатку деструкції у віртуальний світ. Багато гравців виявили соціальну відповідальність, співпрацюючи та допомагаючи один одному. Інцидент також послужив платформою для подальшого дослідження епідеміології та поведінки в умовах віртуального середовища.

Він допоміг підкреслити значення взаємодії між гравцями та їхню здатність до співпраці та реакції на кризові ситуації. Відобразив, як взаємодія гравців у віртуальному світі може впливати на формування соціальної свідомості, які віддзеркалюють їхні цінності, етичні норми та сприйняття взаємодії у реальному світі.

Corrupted Blood може бути розглянутий як один з прикладів, коли випадкова подія у віртуальному світі викликала важливі соціальні та етичні реакції гравців, що може впливати на їхню суспільної свідомості та уявлення про взаємодію в реальному світі.

Як вже згадувалося під час інциденту в World of Warcraft (WoW) були гравці, які намагалися лікувати інших персонажів, які були заражені «Corrupted Blood». Це демонструвало їхню соціальну відповідальність та бажання допомогти у кризовій ситуації [11].

Частина гравців які володіли навичками лікування або вміннями відновлення здоров'я, намагалися активно лікувати заражених гравців, сподіваючись зупинити поширення вірусу та запобігти подальшим інфікуванням. Вони надавали допомогу безкоштовно, допомагали уникнути смерті та лікували заражених гравців, коли ті опинялися на межі смерті.

Ці гравці, що намагалися лікувати, виявили емпатію та співчуття до інших у віртуальному світі. Вони виконували роль лікарів або помічників у віртуальному середовищі WoW, забезпечуючи медичну підтримку тим, хто її потребував. Вони можуть бути порівняні з лікарями або медсестрами в реальному житті, які працюють на благо суспільства та допомагають хворим.

Гравці мали свідомість про важливість співпраці та взаємодії, особливо в кризових ситуаціях. А також розуміли, що тільки через спільні зусилля та підтримку можна зупинити поширення хвороби та допомогти зараженим персонажам. Їхня діяльність відображала гуманітарні цінності та бажання покращити стан громади [3].

Цей аспект Corrupted Blood інциденту в WoW показує, що віртуальні ігри можуть створювати можливості для гравців виявити соціальну відповідальність, емпатію та співчуття. Взаємодія з іншими гравцями та виявлення позитивних якостей, таких як лікування, може сприяти формуванню суспільної свідомості та розвитку етичних цінностей у віртуальному світі та поза ним [9].

Однак варто зазначити що Corrupted Blood є віртуальною подією в межах гри, і хоча він викликав інтерес у дослідників і висвітлював реакції гравців, його вплив на реальне життя та формування суспільної свідомості може бути обмеженим. Проте, він надає унікальну можливість вивчати соціальні та етичні аспекти взаємодії гравців у віртуальних середовищах.

У той самий час залишається відкритим питання наскільки «обмеженим» є вплив віртуальної події реальну суспільну свідомість гравців.

Враховуючи всі події, які відбувалися під час івенту, можна вивести наступні позитивні пункти, які стосуються безпосередньо суспільної свідомості гравців.

Соціальна відповідальність. Гравці, які намагалися лікувати інших, демонстрували свою соціальну відповідальність. Вони взяли на себе роль помічників та лікарів, надавши медичну підтримку зараженим гравцям. Це свідчить про їхню готовність допомагати тим, хто потребує допомоги, і виявляти соціальну свідомість у віртуальному світі.

Емпатія та співчуття: Гравці, які намагалися лікувати, проявляли емпатію та співчуття до інших у віртуальному світі. Їхні дії свідчать про їхню здатність співпереживати та розуміти страждання інших гравців, а також бажання зробити все можливе, щоб зменшити це страждання.

Солідарність. Виявлення громадянської позиції включало також прояв солідарності. Гравці, які намагалися лікувати, допомагали один одному і співпрацювали для зупинення поширення вірусу. Вони об'єднувалися в спільні групи та допомагали тим, хто потребував, показуючи важливість співпраці та підтримки в громадських ситуаціях.

Взаємодія з моральними дилемами. Гравці, стикаючись з хворобою та її наслідками, знаходились перед моральними дилемами. Вони приймали рішення щодо того, як діяти і як вплинути на ситуацію. Ці вибори можуть відображати суспільну свідомість гравців щодо етики, справедливості, співчуття та інших аспектів.

Вплив на реальне життя. Інцидент також може вплинути на реальне життя гравців і їх суспільну свідомість. Він може спонукати гравців до роздумів про важливість співпраці, етичного поведіння та взаємодії в реальному світі, а також вплинути на їхні уявлення про громадські проблеми та роль, яку вони можуть відігравати в розв'язанні цих проблем.

Розглядаючи всі ці позитивні аспекти, Corrupted Blood івент допоміг виявити суспільну свідомість гравців, включаючи соціальну відповідальність, емпатію, співчуття, солідарність та їхню здатність до розв'язання моральних дилем [9].

Однак також не варто забувати про другу сторону цієї медалі, а саме негативну поведінку певних гравців. В рамках їх віртуальної поведінки можна підкреслити наступні аспекти:

Егоїстичність та відсутність інтересу. Деякі гравці були байдужими до страждань інших і не демонстрували бажання надати допомогу. Вони можуть цілком концентруватись на своїх власних потребах та безпеці, не проявляючи соціальної відповідальності або співчуття до інших гравців.

Зловживання ситуації. Певна кількість гравців використовували хаос і паніку, спричинену хворобою, для своєї вигоди або задоволення. Вони намагалися поширювати вірус навмисно, спричиняючи ще більше хаосу та шкоди в грі.

Брехня та омана. В окремих випадках гравці поширювали неправдиву інформацію або брехали про власний стан хвороби чи засоби лікування. Це збільшувало паніку, погіршувало ситуацію та викликало загрозу для інших гравців.

Конфлікти та суперечки. Івент також підштовхував до конфліктів та суперечок між гравцями. Різні погляди на те, як реагувати на ситуацію, призводили до суперечок, лайки та незгоди між гравцями, що також загострювало напруження в грі.

Використання інциденту в негативних цілях. Певна кількість гравців використовували інцидент для спричинення шкоди та незручностей іншим гравцям. Наприклад, вони навмисно барикадувалися, щоб запобігти доступу до медичної допомоги, або зловживали своїми можливостями, щоб спричинити більше хаосу.

Ці негативні аспекти говорять про те, що не всі гравці під час Corrupted Blood інциденту виявляли позитивну суспільну свідомість. Деякі з них проявляли негативну поведінку, таку як відсутність інтересу, зловживання, обман та конфлікти. Важливо розуміти, що виявлення суспільної свідомості у віртуальних іграх може бути різним, і вона не завжди відображає реальні погляди та цінності гравців у реальному житті [9].

Довгий час ця теза була дійсно актуальною і Corrupted Blood був цікавим лише з теоретичної точки зору для дослідників у різних сферах діяльності, однак ситуація кардинально змінилася у 2019 році. Поява COVID-19 надала можливість провести паралелі між ситуаціями реальної і віртуальної пандемії, а також розглянути певні інсайти щодо суспільної свідомості та взаємодії людей у реальних ситуаціях. Ось, на мою думку, найважливіші з них [7].

Соціальна відповідальність. Як у випадку Corrupted Blood інциденту, пандемія COVID-19 ставить питання соціальної відповідальності. Частка населення проявляла високу свідомість щодо протидії поширенню вірусу, дотримувалася мір безпеки та допомагала іншим, наприклад, шляхом носіння масок, дотриманням фізичної дистанції та дотриманням карантинних заходів.

Різні реакції та етичні дилеми. Як і під час Corrupted Blood інциденту, пандемія COVID-19 також призвела до різних реакцій та етичних дилем. Існували особи, які дотримувались рекомендацій та практикували соціальну дистанцію, але також були ті, хто ігнорував правила та спричиняв ризик для інших.

Солідарність та співпраця. Як в ігровому світі WoW під час Corrupted Blood інциденту, пандемія COVID-19 також стимулювала прояв солідарності та співпраці. Люди об'єднувалися для допомоги вразливим групам, виготовлення захисного спорядження та волонтерської роботи.

Зловживання та дезінформація. Як і в ігровому середовищі, пандемія COVID-19 також стикалася з проблемою зловживання та поширення дезінформації. Деякі індивіди поширювали неправдиву інформацію про вірус, виготовляли і продавали фальшиві засоби захисту та використовували ситуацію для своєї особистої вигоди.

Виявлення кризових лідерів. Як в ігровому середовищі WoW, пандемія COVID-19 також виявила кризових лідерів, які взяли на себе роль координаторів, ініціаторів та організаторів допомоги та мобілізації громади.

Ці паралелі дають загальну уяву про те, як суспільна свідомість та реакції гравців у віртуальному середовищі WoW можуть відображати певні аспекти реальних ситуацій, таких як пандемія COVID-19. Порівняння між ігровим світом та реальним життям може допомогти нам краще зрозуміти поведінку та взаємодію людей в кризових ситуаціях. COVID-19 підтвердив це, показавши майже абсолютну ідентичність суспільної поведінки [7].

З точки зору соціальної філософії цікавими виявилися наступні фактори.

Групова динаміка. Взаємодія гравців у віртуальному світі WoW або реальному світі під час пандемії впливає на формування соціальних норм, стереотипів, групової ідентичності та динаміки. Вона може розглядати, як гравці взаємодіють, співпрацюють або конфліктують один з одним, а також як формуються групи і як це впливає на їхню суспільну свідомість.

Моральні дилеми та етичні роздуми. Паралель між ігровим і реальним світами може допомогти дослідникам розуміти, як люди стикаються з моральними дилемами та етичними роздумами під час кризових ситуацій. Соціальна психологія може досліджувати процеси вибору, прийняття рішень та моральних конфліктів, що виникають у контексті віртуальних ігор та реальних ситуацій, таких як пандемія.

Вплив соціальних норм та перцепцій. Дослідження, як соціальні норми, очікування та перцепції впливають на реакції та поведінку гравців під час інциденту або пандемії. Дослідники можуть вивчати, як люди сприймають загрозу, як формуються норми поведінки і як це впливає на їхню суспільну свідомість та взаємодію з іншими.

Стрес та психологічне благополуччя. Соціальна психологія може вивчати вплив стресу, невпевненості та кризових ситуацій на психологічне благополуччя гравців або людей під час пандемії. Дослідники можуть досліджувати стресові реакції, механізми пристосування та стратегії подолання, які гравці використовують для збереження свого психологічного стану.

Вплив віртуальних ігор на реальне життя. Соціальна психологія може досліджувати, як віртуальні ігри впливають на формування суспільної свідомості та перенос граничних ситуацій на реальне життя. Дослідники можуть розглядати, як відтворення ситуацій в іграх може вплинути на погляди, цінності та поведінку гравців поза віртуальним середовищем.

Ці інтереси соціальної психології в паралелі між Corrupted Blood інцидентом та пандемією COVID-19 допомагають розширити наше розуміння соціальних аспектів кризових ситуацій, взаємодії між людьми та формування суспільної свідомості.

Висновки. Проведена паралель надає нам можливості зробити наступні висновки які є важливими у рамках формування суспільної свідомості у часи кризових ситуацій:

Вплив соціальних факторів. В обох випадках існує важливість соціальних факторів у формуванні суспільної свідомості та взаємодії людей у кризових ситуаціях. Співпраця, альтруїзм, соціальна відповідальність та спільнота можуть бути ключовими елементами під час вирішення складних проблем.

Значення інформаційної грамотності. Обидва інциденти підкреслюють важливість належної інформаційної грамотності та вміння критично оцінювати джерела інформації. Розповсюдження дезінформації та брехні може спричинити паніку, погіршити ситуацію та спричинити шкоду спільноті.

Важливість співпраці та лідерства. Обидва випадки виявили важливість співпраці та лідерства у вирішенні кризових ситуацій. Як гравці, так і реальні люди можуть спільно працювати, об'єднуватися та взаємодіяти для забезпечення безпеки, допомоги та подолання викликів.

Вплив віртуальних ігор. Інциденти вказують що віртуальні ігри можуть мати вплив на суспільну свідомість гравців та поведінку у реальному житті. Вони можуть бути платформою для вивчення людської поведінки, розвитку співпраці та взаємодії, а також для спонукання до рефлексії та обговорення глобальних проблем.

Важливість громадської підтримки. Обидва інциденти підкреслюють важливість громадської підтримки та співчуття. Підтримка вразливих груп, допомога тим, хто потребує, та створення спільноти, що підтримує один одного, можуть бути суттєвими в контексті кризових ситуацій.

Отже, ми бачимо, що віртуальна модель суспільства у грі функціонує за тими ж принципами, що і реальне суспільство. Перетин двох схожих кейсів пандемії надав нам змогу поглибитися в це більш детально та за допомогою виведених індикаторів проаналізувати спільні особливості функціонування, а також вказує на подальшу можливість поглиблення у тему віртуальних світів. Ці висновки можуть бути корисними для розробки ефективних стратегій та реакцій у подібних ситуаціях, підвищення суспільної свідомості та сприяння позитивним змінам у суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Andrei, Mihai. (March 6, 2020). «The Weird World of Warcraft Pandemic of 2005.» ZME Science. Архівовано з оригіналу 27 березня 2022 року. Доступно на: <https://www.zmescience.com/feature-post/pieces/the-weird-world-of-warcraft-pandemic-of-2005/>. Перевірено 18 червня 2022 року.
2. Ahmad, Muhammad Aurangzeb, Shen, Cuihua, Srivastava, Jaideep, та Contractor, Noshir. «On the Problem of Predicting Real World Characteristics from Virtual Worlds.» Доступно на: https://www.researchgate.net/figure/The-corrupted-blood-incident-in-WoW_fig1_274073459
3. Bean, Dr. Anthony. «Personality Differences Between World of Warcraft Players and Styles of Play.» https://www.researchgate.net/publication/266157676_Personality_differences_between_World_of_Warcraft_players_and_styles_of_play
4. Borbora, Z., Srivastava, J., Hsu, K.W., Williams, D. «Churn Prediction in MMORPGs Using Player Motivation Theories and an Ensemble Approach.» У: Privacy, Security, Risk and Trust (PASAT), 2011 IEEE Third International Conference on and 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing (SocialCom), стор. 157–164. IEEE, жовтень 2011 року. Доступно на: https://www.researchgate.net/publication/220875981_Churn_Prediction_in_MMORPGs_Using_Player_Motivation_Theories_and_an_Ensemble_Approach
5. Barnett, Janey, та Coulson, Mark. «Virtually Real: A Psychological Perspective on Massively Multiplayer Online Games.» https://www.researchgate.net/publication/232532217_Virtually_Real_A_Psychological_Perspective_on_Massively_Multiplayer_Online_Games
6. Mandryk, Regan L., Armstrong, Ashley, Johnson, Daniel, та Frommel, Julian. «How Passion for Playing World of Warcraft Predicts In-Game Social Capital, Loneliness, and Wellbeing.» Fron-

tiers in Psychology, 11, 2165 (2020). <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2020.02165/full>

7. McMahon, James. (April 30, 2020). «Can Video Games Help Rid the World of COVID-19?». NME. Архівовано з оригіналу 1 грудня 2020 року. Доступно на: <https://www.pcgamer.com/the-researchers-who-once-studied-wows-corrupted-blood-plague-are-now-fighting-the-coronavirus/>. Перевірено 18 червня 2022 року.

8. Chen, Vivian Hsueh-Hua, Duh, Henry Been-Lirn, Phuah, Priscilla Siew Koon, та Lam, Diana Zi Yan. «Enjoyment or Engagement? Role of Social Interaction in Playing Massively Multiplayer Online Role-Playing Games (MMORPGS).» Home Entertainment Computing – ICEC 2006 Conference, видано Springer, стор. 293-302.: https://link.springer.com/chapter/10.1007/11872320_31

9. Yee, Nick. «Motivations of Play in MMORPGs.» <http://www.digra.org/wp-content/uploads/digital-library/06276.26370.pdf>

10. JoeyCharp. «A Historical Perspective on the Corrupted Blood Incident.» Оpubліковано 25 вересня 2023 року. <https://battlenubsbytesizedblog.com/a-historical-perspective-on-the-corrupted-blood-incident/>

11. Katwala, Amit. (March 17, 2020). «World of Warcraft Perfectly Predicted Our Coronavirus Pandemic.» Wired. Архівовано з оригіналу 6 березня 2022 року. Доступно на: <https://www.wired.co.uk/article/world-of-warcraft-coronavirus-corrupted-blood>. Перевірено 6 березня 2022 року.

REFERENCES

1. Andrei, Mihai. (March 6, 2020). «The Weird World of Warcraft Pandemic of 2005.» ZME Science. Archived from the original on March 27, 2022. Available at: <https://www.zmescience.com/feature-post/pieces/the-weird-world-of-warcraft-pandemic-of-2005/>. Accessed on June 18, 2022.

2. Ahmad, Muhammad Aurangzeb, Shen, Cuihua, Srivastava, Jaideep, and Contractor, Noshir. «On the Problem of Predicting Real World Characteristics from Virtual Worlds.» Available at: https://www.researchgate.net/figure/The-corrupted-blood-incident-in-WoW_fig1_274073459

3. Bean, Dr. Anthony. «Personality Differences Between World of Warcraft Players and Styles of Play.» https://www.researchgate.net/publication/266157676_Personality_differences_between_World_of_Warcraft_players_and_styles_of_play

4. Borbora, Z., Srivastava, J., Hsu, K.W., Williams, D. «Churn Prediction in MMORPGs Using Player Motivation Theories and an Ensemble Approach.» In: Privacy, Security, Risk and Trust (PASSAT), 2011 IEEE Third International Conference on and 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing (SocialCom), pp. 157–164. IEEE, October 2011. Available at: https://www.researchgate.net/publication/220875981_Churn_Prediction_in_MMORPGs_Using_Player_Motivation_Theories_and_an_Ensemble_Approach

5. Barnett, Janey, and Coulson, Mark. «Virtually Real: A Psychological Perspective on Massively Multiplayer Online Games.» https://www.researchgate.net/publication/232532217_Virtually_Real_A_Psychological_Perspective_on_Massively_Multiplayer_Online_Games

6. Mandryk, Regan L., Armstrong, Ashley, Johnson, Daniel, and Frommel, Julian. «How Passion for Playing World of Warcraft Predicts In-Game Social Capital, Loneliness, and Wellbeing.» Frontiers in Psychology, 11, 2165 (2020). <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2020.02165/full>

7. McMahon, James. (April 30, 2020). «Can Video Games Help Rid the World of COVID-19?». NME. Archived from the original on December 1, 2020. Available at: <https://www.pcgamer.com/the-researchers-who-once-studied-wows-corrupted-blood-plague-are-now-fighting-the-coronavirus/>. Accessed on June 18, 2022.

8. Chen, Vivian Hsueh-Hua, Duh, Henry Been-Lirn, Phuah, Priscilla Siew Koon, and Lam, Diana Zi Yan. «Enjoyment or Engagement? Role of Social Interaction in Playing Massively Multiplayer Online Role-Playing Games (MMORPGS).» Home Entertainment Computing – ICEC 2006 Conference, published by Springer, pp. 293-302.: https://link.springer.com/chapter/10.1007/11872320_31

9. Yee, Nick. «Motivations of Play in MMORPGs.» <http://www.digra.org/wp-content/uploads/digital-library/06276.26370.pdf>

10. JoeyCharp. «A Historical Perspective on the Corrupted Blood Incident.» Published on September 25, 2023. <https://battlenubsbytesizedblog.com/a-historical-perspective-on-the-corrupted-blood-incident/>

11. Katwala, Amit. (March 17, 2020). «World of Warcraft Perfectly Predicted Our Coronavirus Pandemic.» Wired. Archived from the original on March 6, 2022. Available at: <https://www.wired.co.uk/article/world-of-warcraft-coronavirus-corrupted-blood>. Accessed on March 6, 2022.

Vynnyk Illia Viktorovych

Postgraduate student

Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine

12, Shovkovychna str., Kyiv, Ukraine

orcid.org/0009-0000-7983-0151

THE IMPACT OF THE GAMING VIRTUAL ENVIRONMENT ON THE FORMATION OF PLAYER'S SOCIAL CONSCIOUSNESS

The event of the viral disease «Corrupted Blood» in the MMORPG game World of Warcraft occurred in September 2005 due to a developer error. The virus was supposed to be part of another in-game experiment, but due to technical glitches, it started spreading among players throughout the virtual world. This incident became an opportunity to study how players react in crisis situations and how they interact with each other.

The research aims to explore the impact of role-playing elements in virtual games on the formation of players' social consciousness. Virtual games allow individuals to make decisions that affect the course of the game. This immersive interactivity enables players to experiment with different roles and interact with the game environment.

The relevance of the study is driven by the continuous development of the virtual world, its significant influence on contemporary society, and the increasing demand. Virtuality has become an integral part of the daily lives of most people on the planet, and this trend continues to grow. This provides a vast area for research in many fields of scientific knowledge.

The study focuses on comparing the influence of the virtual gaming environment on players' social consciousness during a virtual pandemic in World of Warcraft with the real actions of people during the COVID-19 pandemic. Common indicators were used to understand how players respond to events in the virtual environment and compare them with real reactions of people during the pandemic.

Various research methods were employed, including inductive analysis, comparative analysis, synthesis of literary scientific data, and analytical data analysis. This will allow us to gain a deeper understanding of how virtual games influence people's perception and behavior in the modern world.

This research allowed observing the social-psychological reactions of players and their interactions in the virtual world. It emphasized the importance of cooperation and response to crisis situations among players, indicating their ability to collaborate or engage in destructive actions in the virtual environment.

Key words: virtual gaming environment, pandemic, social consciousness, players, MMORPG, Corrupted Blood, COVID-19.

ЗМІСТ

ГНОСЕОЛОГІЯ

Bunyatova Shams Anvar

THE ROLE OF THE CONCEPT OF FALLIBILISM IN EPISTEMOLOGY.....4

Kuliyev Samir Yusifovich

AZERBAIJANI PHILOSOPHY AS AN INTEGRAL PART OF THE PHILOSOPHY
OF THE TURKIC WORLD13

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Aliyev Ravan Ayyub

THE HUMAN PROBLEM IN TECHNOGENIC CIVILIZATION..... 20

Титаренко Олена Юріївна

ПРОБЛЕМА СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ А. ЛАВЕЯ..... 27

Уліщенко Віолетта Валентинівна

ПРОБЛЕМА СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ У ПОВІСТІ Г. КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА
«КОНОТОПСЬКА ВІДЬМА».....33

Харьков Сергій Володимирович

АТОМІЗОВАНІ ПРАВА ТВАРИН ЯК ОСТАННЯ ФАЗА АНТРОПОЦЕНТРИЧНОГО
ЗНИЩЕННЯ ПРИРОДИ..... 38

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Атаманюк Зоя Миколаївна, Романенко Сергій Степанович

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА СОЦІОКУЛЬТУРНІ
ТРАНСФОРМАЦІЇ СВОБОДИ.....55

Врайт Галина Яківна, Чумак Єгор Олександрович

НАЦІОНАЛЬНИЙ МЕНТАЛІТЕТ ЯК КАТЕГОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ
В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ.....63

Gulmaliyeva Vusala Loghman

THE SOCIOPHILOSOPHICAL NATURE OF THE DIALOGUE PROBLEM70

Dobrodum Olha Viktorivna, Onofriychuk (Gamova) Iryna Vyacheslavivna

DIGITAL TOTALITARISM IN THE PARADIGM OF DIGITALIZATION OF SOCIETY.....79

Кадієвська Ірина Аркадіївна, Остапчук Тарас Степанович

ВИКОРИСТАННЯ МОЖЛИВОСТЕЙ ПОЗИТИВНОЇ ПСИХОЛОГІЇ
ДЛЯ РОЗВИТКУ ЛІДЕРСТВА У ВІЙСЬКОВІЙ ОСВІТІ
(СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)..... 85

Каранфілова Олена Володимирівна, Криворучко Вікторія Олегівна

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ОСВІТИ
НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ.....91

Матяш Сергій Вікторович, Кузнєцова Лілія Анатоліївна

ВІРТУАЛЬНИЙ СВІТ: ВАДИ ТА ПЕРЕВАГИ..... 97

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Шпітун Іван Іванович

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОБҐРУНТУВАННЯ КОНЦЕПТУ «ТІЛЕСНІСТЬ»:
ВІД АНТИЧНОСТІ ДО СЬОГОДЕННЯ.....104

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

Ніколаєнко Володимир Леонідович

ФЕЙ СЯОТУН: СТРУКТУРНИЙ ФУНКЦІОНАЛІЗМ
З КИТАЙСЬКОЮ СПЕЦИФІКОЮ.....124

СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА, СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

Винник Ілля Вікторович

ВПЛИВ ІГРОВОГО ВІРТУАЛЬНОГО СЕРЕДОВИЩА НА ФОРМУВАННЯ
СОЦІОКОМУНІКАТИВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ ГРАВЦІВ.....141

НОТАТКИ.....153

CONTENTS

GNOSEOLOGY

Bunyatova Shams Anvar

THE ROLE OF THE CONCEPT OF FALLIBILISM IN EPISTEMOLOGY.....4

Kuliyev Samir Yusifovich

AZERBAIJANI PHILOSOPHY AS AN INTEGRAL PART OF THE PHILOSOPHY
OF THE TURKIC WORLD13

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Aliyev Ravan Ayyub

THE HUMAN PROBLEM IN TECHNOGENIC CIVILIZATION..... 20

Tytarenko Olena Yuriivna

THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY IN THE PHILOSOPHICAL
DOCTRINE OF A. LAVEY.....27

Ulishchenko Violetta Valentynivna

THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY IN THE STORY
“THE WITCH OF KONOTOP” BY H. KVITKA-OSNOVIANENKO.....33

Kharkov Serhii Volodymyrovyh

ATOMISED ANIMAL RIGHTS AS THE FINAL STAGE OF ANTHROPOCENTRIC
DESTRUCTION OF NATURE.....38

SOCIAL PHILOSOPHY

Atamaniuk Zoia Mykolaivna, Romanenko Serhii Stepanovych

THE IMPACT OF GLOBALIZATION
ON SOCIOCULTURAL TRANSFORMATIONS OF FREEDOM..... 55

Vrait Halyna Yakivna, Chumak Yehor Oleksandrovyh

NATIONAL MENTALITY AS A CATEGORY PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING
IN THE CONDITIONS OF SOCIOCULTURAL TRANSFORMATION.....63

Gulmaliyeva Vusala Loghman

THE SOCIOPHILOSOPHICAL NATURE OF THE DIALOGUE PROBLEM70

Dobrodum Olha Viktorivna, Onofriychuk (Gamova) Iryna Vyacheslavivna

DIGITAL TOTALITARISM IN THE PARADIGM OF DIGITALIZATION OF SOCIETY.....79

Kadievskaya Irina Arkadiivna, Ostapchuk Taras Stepanovych

USING THE POSSIBILITIES OF POSITIVE PSYCHOLOGY
FOR DEVELOPMENT LEADERSHIP IN MILITARY EDUCATION
(SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ASPECT)..... 85

Karanfilova Olena Volodymyrivna, Kryvoruchko Viktoriya Olehivna

MAIN TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN EDUCATION
AT THE PRESENT STAGE..... 91

Matiash Serhii Viktorovych, Kuznetsova Liliy Anatoliivna

VIRTUAL WORLD: DISADVANTAGES AND ADVANTAGES..... 97

PHILOSOPHY OF HISTORY

Shpitun Ivan Ivanovych

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL SUBSTANTIATION OF THE CONCEPT
OF «CORPOREALITY»: FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT.....104

THEORY AND HISTORY OF SOCIOLOGY

Nikolaienko Volodymyr Leonidovych

FEI XIAOTONG: STRUCTURAL FUNCTIONALISM WITH CHINESE SPECIFICITY.....124

SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTE AND PROCESSES

Vynnyk Illia Viktorovych

THE IMPACT OF THE GAMING VIRTUAL ENVIRONMENT
ON THE FORMATION OF PLAYER’S SOCIAL CONSCIOUSNESS.....141

REVIEWS.....153

НОТАТКИ

Наукове видання

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

ВИПУСК № 4, 2023

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Цифровий друк.

Обл. вид. арк. 14,83. Ум. друк. арк. 17,90. Зам. № 1223/812.

Підписано до друку 01.12.2023. Наклад 100 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»

65101, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1

Телефон +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.